# Historia de la filosofía política

Leo Strauss • Joseph Cropsey

POLÍTICA Y DERECHO





Traducción de
LETICIA GARCÍA URRIZA, DIANA LUZ SÁNCHEZ
Y JUAN JOSÉ UTRILLA

# HISTORIA DE LA FILOSOFÍA POLÍTICA

LEO STRAUSS Y JOSEPH CROPSEY
*(compiladores)*



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

Primera edición en inglés, 1963
Segunda edición en inglés, 1972
Tercera edición en inglés, 1987
Primera edición en español
de la tercera en inglés, 1993
Sexta reimpresión, 2009

Strauss, Leo y Joseph Cropsey (comps.)
Historia de la filosofía política / compiladores Leo Strauss y Joseph Cropsey ; trad. de Leticia García Urriza, Diana Luz Sánchez, Juan José Utrilla. — México : FCE, 1993
904 p. ; 24 × 16 cm — (Colec. Política y Derecho)
Título original History of Political Philosophy
ISBN 978-968-16-3738-5

1. Filosofía — Política I. Cropsey, Joseph, comp. II. García Urriza, Leticia, tr. III. Sánchez, Diana Luz, tr. IV. Utrilla, Juan José, tr. V. Ser. VI. t.

LC JA81 Dewey 320.5 S862h

*Distribución mundial*

Comentarios y sugerencias: editorial@fondodeculturaeconomica.com
www.fondodeculturaeconomica.com
Tel. (55)5227-4672 Fax (55)5227-4694

Empresa certificada ISO 9001: 2000

Título original:
*History of Political Philosophy*
Con licencia de la University of Chicago Press, Chicago, Ill., EUA

ISBN 0-226-77710-3 (pbk.)



ISBN 978-968-16-3738-5

Impreso en México • *Printed in Mexico*

# PRÓLOGO A LA TERCERA EDICIÓN

La segunda edición de esta obra apareció en 1972, el año anterior a la muerte de Leo Strauss. En el ínterin, una nueva generación se ha aproximado a la madurez o la ha alcanzado, y la decisión de publicar una nueva edición nos ha dado la oportunidad de incluir su obra en este volumen, y al mismo tiempo ensanchar el ámbito del libro en aspectos importantes. Por primera vez aparecen capítulos sobre Tucídides y Jenofonte, que no necesitan explicación. También aparecen capítulos acerca de Husserl y Heidegger, que acaso requieran cierta explicación; y una declaración respecto a Leo Strauss, que necesitará una considerable explicación.

Cuando, en el Prólogo a la primera edición, dijimos que había cierta explicación que dar acerca de los capítulos referentes a los pensadores musulmanes y judíos medievales y sobre Descartes, estábamos pensando, desde luego, que los pensadores en cuestión no son básicamente filósofos políticos. Lo mismo diremos de Husserl y de Heidegger, como diremos de la fenomenología y el existencialismo que no son filosofía política. Y sin embargo, sólo hay que pensar en el decenio de 1960 y en el "radicalismo" de los tiempos, para recordar la repercusión que el existencialismo —así sea transformado— tuvo sobre una conciencia pública. Tampoco puede olvidarse que el filosofar de Heidegger permitió, preparó o indujo —lo cual está sujeto a controversia— su participación, breve o prolongada, en una política nefanda. Tal vez siempre, tal vez principalmente en nuestros tiempos, la política de algún modo derivativo e incierto responde a la contemplación humana de los poderes, los horizontes y objetivos de la humanidad y, vacilante, pone en acción las visiones que nacen a través de las instituciones de gobierno. Yo confío en que un conocimiento de la obra de Husserl y de Heidegger ayudará a profundizar la comprensión del estudiante, no sólo de la política del siglo XX sino de las posibilidades políticas en principio.

Los capítulos sobre Aristóteles, sobre Burke y sobre Bentham y James Mill son nuevos en esta edición. Esto fue resultado, o bien de que el capítulo original fue retirado por su autor, o de un deseo de aumentar el número de autores a este volumen mediante la inclusión de obras de estudiosos en proceso de consagración o ya consagrados.

La inclusión del Epílogo sobre Leo Strauss —de un ensayo sobre uno de los editores del libro, recién fallecido— sí exige una explicación. Yo he pedido esta adición al volumen porque hoy está perfectamente claro que Strauss ha pasado a ocupar su lugar como pensador siguiendo la tradición de la filosofía política, en un plano que hoy no nos es cognoscible, pero sí de elevación suficiente para hacerlo interesante y controvertido en muchos lugares. Yo confío en que el ensayo resultará valioso para quienes buscan

una presentación favorable y escrupulosa de una *oêuvre* difícil y muy estudiada, una presentación que no es neutral y, sin embargo, sí es objetiva.

No puedo saber ni afirmar que algunas de las decisiones que han conducido a las diferencias entre esta edición y la anterior habrían recibido la aprobación de su principal editor. Espero que la edición sea recibida como una continuación de la intención de aquellas versiones que fueron bien recibidas en el pasado.

JOSEPH CROPSEY

*Chicago, 1986*

# PRÓLOGO A LA SEGUNDA EDICIÓN

Un continuado interés en el enfoque a la enseñanza de la filosofía política que se presenta en este libro nos ha ofrecido la ocasión de publicar una segunda edición. Este texto difiere del anterior ya que contiene un capítulo sobre Kant, nuevos capítulos sobre San Agustín, Santo Tomás de Aquino y Maquiavelo, y la modificación de detalles importantes en los capítulos referentes a Descartes y Locke. También se han hecho cambios en otros lugares, pero son de poca importancia.

L. S.
J. C.

# PRÓLOGO A LA PRIMERA EDICIÓN

Este libro pretende, principalmente, introducir a los estudiantes subgraduados de ciencias políticas en la filosofía política. Los autores y compiladores han hecho todo lo que han podido por tomar en serio la filosofía política, suponiendo, durante todo el tiempo, que las enseñanzas de los grandes filósofos políticos son importantes no sólo históricamente, como fenómenos acerca de los cuales hemos de aprender si queremos comprender las sociedades del presente y del pasado, sino también como fenómenos de los que hemos de aprender si deseamos comprender esas sociedades. Creemos que las preguntas planteadas por los filósofos políticos del pasado siguen vigentes en nuestra propia sociedad, aunque sólo del modo en que pueden estar vigentes las preguntas que, en su aspecto principal, han recibido respuesta tácita o inconsciente. Además, hemos escrito movidos por la creencia de que para comprender cualquier sociedad, para analizarla con alguna profundidad, el propio analista deberá estar expuesto a esas cuestiones perennes, y ser movido por ellas.

Este libro se dirige a quienes por alguna razón creen que los estudiantes de la ciencia política deben tener cierta comprensión del tratamiento filosófico de las cuestiones eternas; a quienes no creen que la ciencia política es científica como lo son la química y la física (temas de los cuales queda excluida su propia historia). El hecho de que la gran mayoría de quienes ejercen esta profesión convienen en la idea de que la historia de la filosofía política es parte apropiada de la ciencia política es algo que damos por demostrado por la práctica misma común de ofrecer cursos acerca de esta materia.

Ofrecemos este libro al público con la plena conciencia de que no es un estudio histórico perfecto. Ni siquiera es un libro de texto perfecto. Es imperfecto en su clase, como lo reconocemos libremente, porque, por una parte, no es obra de una sola mano. Si pudiera encontrarse la mano movida por un sólo espíritu, con la necesaria captación de la literatura, de haber tenido tiempo, esa mano habría escrito un libro más coherente, más uniforme, ciertamente más completo: y nosotros mismos lo adoptaremos cuando aparezca. Por otra parte, debe reconocerse que el lector de una obra escrita en colaboración queda compensado hasta cierto punto de estas fallas, por la variedad de puntos de vista, talentos y antecedentes que imbuyen las partes de este volumen.

Estamos convencidos de que hasta el más excelente libro de texto sólo puede servir un propósito limitado. Cuando un estudiante ha dominado la mejor versión secundaria de las enseñanzas de un autor, posee una opinión de esa enseñanza, una versión de oídas, y no un conocimiento de ella. Si esa versión de oídas es correcta, entonces el estudiante tiene la opinión correcta; de otra manera una opinión errónea, pero, en ningún caso, el conocimiento

que trasciende la opinión. Caeríamos en el más profundo error si no viésemos nada paradójico en inculcar una opinión acerca de lo que pretende trascender la opinión. No creemos que este libro de texto o cualquier otro pueda ser más que una ayuda o una guía para los estudiantes que, mientras lo leen, al mismo tiempo son enérgicamente dirigidos hacia los textos originales.

Hemos tenido que decidir si incluir a ciertos autores y temas y omitir otros. Al hacerlo, no queremos mostrar un prejuicio sobre qué parte de la filosofía política está vigente o merece estar vigente. Sin duda, puede formarse un argumento en favor de la inclusión de Dante, Bodino, Tomás Moro y Harrington, y de la exclusión, por ejemplo, de los pensadores musulmanes y judíos medievales, y de Descartes. También podría discutirse la cuestión del espacio dedicado a cada autor, así como nuestra práctica de abstenernos de mencionar nombres de escritores con el único propósito de ponerlos ante los ojos del estudiante. No abrumaremos al lector con una repetición de la súplica del antologista, de que le sean remitidos sus pecados. Todos saben que no puede haber un libro como éste sin decisiones y no puede haber decisión sin una duda sobre su justificación. Lo más que afirmaremos es que creemos poder defender lo que hemos hecho.

L. S.
J. C.

NOTA DEL AUTOR: Al final de casi todos los capítulos aparece una sugerencia de lecturas, dividida en dos partes. La parte designada como *A* contiene las obras o selecciones que en nuestra opinión son indispensables para la comprensión del estudiante, mientras que la lista encabezada con *B* contiene importante material adicional que se puede asignar, si el tiempo lo permite.
NOTA DEL EDITOR: Para facilitar la consulta al lector, se ha resuelto respetar íntegramente la edición original, en cuanto a títulos y referencias bibliográficas de las notas de pie de página.

# INTRODUCCIÓN

En la actualidad "filosofía política" se ha vuelto casi sinónimo de "ideología", por no decir de "mito". Sin duda, se le interpreta en contradistinción a "ciencia política". La distinción entre filosofía política y ciencia política es consecuencia de la distinción fundamental entre filosofía y ciencia. Y hasta esta distinción fundamental tiene un origen relativamente reciente. Por tradición, la filosofía y la ciencia no se distinguían: la ciencia natural era una de las partes más importantes de la filosofía. La gran revolución intelectual del siglo XVII que sacó a la luz la moderna ciencia natural fue una revolución de una nueva filosofía *o* ciencia contra la filosofía *o* ciencia tradicional (principalmente, aristotélica). Pero la nueva filosofía o ciencia sólo se impuso en parte. La parte más triunfante de la nueva filosofía o ciencia fue la nueva ciencia natural. En virtud de su victoria, la nueva ciencia natural se hizo más y más independiente de la filosofía, al menos en apariencia, y hasta, por decirlo así, llegó a ser una autoridad para la filosofía. De este modo, quedó generalmente aceptada la distinción entre filosofía y ciencia y, con el paso del tiempo, también la distinción entre filosofía política y ciencia política como una especie de ciencia natural de las cosas políticas. Sin embargo, por tradición, filosofía política y ciencia política eran lo mismo.

Filosofía política no es lo mismo que pensamiento político en general. El pensamiento político es coetáneo de la vida política. Empero, la filosofía política surgió dentro de una vida política particular, en Grecia, en aquel pasado del que tenemos registros escritos. Según la versión tradicional, el ateniense Sócrates (469-399 a.C.) fue el fundador de la filosofía política. Sócrates fue maestro de Platón, quien a su vez fue maestro de Aristóteles. Las obras políticas de Platón y de Aristóteles son las obras más antiguas dedicadas a la filosofía política que han llegado hasta nosotros. El tipo de filosofía política que se originó en Sócrates es llamado filosofía política clásica. Esta filosofía política clásica fue la filosofía política predominante hasta que surgió la filosofía política moderna en los siglos XVI y XVII. La filosofía política moderna surgió por la consciente ruptura con los principios establecidos por Sócrates. Por dichos motivos, la filosofía política clásica no se limita a la enseñanza política de Platón y Aristóteles y de sus escuelas: también incluye la enseñanza política de los estoicos, así como las enseñanzas políticas de los Padres de la Iglesia y de los escolásticos, mientras tales enseñanzas no estén basadas exclusivamente en la revelación divina. La tradicional idea según la cual Sócrates fue el fundador de la filosofía política necesita ciertas condiciones o, mejor dicho, explicaciones; y sin embargo, es menos errónea que ninguna alternativa.

Desde luego, Sócrates no fue el primer filósofo, lo cual significa que la filosofía política fue precedida por la filosofía. A los primeros filósofos los lla-

ma Aristóteles "los que discurren sobre la naturaleza"; los distingue de los "que discurren sobre los dioses". Por ello, el primer tema de la filosofía es la "naturaleza". ¿Qué es la naturaleza? El primer griego cuya obra ha llegado hasta nosotros, nada menos que Homero, menciona la "naturaleza" una sola vez; esta primera mención de la "naturaleza" nos ofrece una importantísima sugestión de lo que los filósofos griegos entendían por "naturaleza". En el décimo canto de la *Odisea*, Odiseo nos cuenta lo que le ocurrió en la isla de la diosa-hechicera Circe. Ésta había transformado a muchos de sus compañeros en cerdos y los había encerrado en porquerizas. Camino a la casa de Circe, dispuesto a rescatar a sus pobres compañeros, Odiseo tropieza con el dios Hermes, quien desea salvarlo. Promete a Odiseo una hierba extraordinaria que lo hará inmune contra las malas artes de Circe. Hermes "arrancó una hierba de la tierra y me mostró su *naturaleza*. Era negra en las raíces, como leche su floración; y los dioses le llaman ajo. Es difícil arrancarla para los hombres mortales, pero los dioses lo pueden todo". Y sin embargo, la facilidad con que los dioses arrancan la hierba no les serviría de nada, para empezar, si no conociesen la naturaleza de la hierba: su aspecto y su don. Por ello, los dioses son omnipotentes, pues, en realidad, no son omniscientes, sino conocedores de la naturaleza de las cosas, de naturalezas que ellos no han creado. Aquí, "naturaleza" significa el carácter de una cosa o de una índole de cosa, el modo en que una cosa o una índole de cosa parece y actúa, y la cosa o el tipo de cosa no fue hecha por dioses ni por hombres. Si podemos tomar literalmente una expresión poética, diremos que el primer hombre que sabemos que habló de la naturaleza fue el caprichoso Odiseo, que había visto las ciudades de muchos hombres y por ello había llegado a saber hasta qué punto los pensamientos de los hombres difieren de una ciudad a otra o de una tribu a otra.

Parece ser que la palabra griega que designa la naturaleza *(physis)* significa, básicamente, "crecimiento" y, por tanto, asimismo, aquello en que una cosa se convierte al crecer, el término del crecimiento, el carácter que tiene una cosa cuando su crecimiento está completo, cuando puede hacer lo que sólo la cosa plenamente desarrollada de la índole en cuestión puede hacer o hace bien. Cosas como zapatos o sillas no "crecen" sino que son "hechas": no son "de naturaleza" sino "de arte". Por otra parte, hay cosas que son "por naturaleza" sin haber "crecido" y hasta sin haber nacido de alguna manera. Se dice que son "de naturaleza" porque no fueron hechas y porque son "las cosas primeras", de las cuales o a través de las cuales han surgido todas las otras cosas naturales. Los átomos a los que el filósofo Demócrito lo remite todo son de naturaleza en este último sentido.

La naturaleza, de cualquier manera que se le interprete, no es conocida por naturaleza. A la naturaleza hubo que descubrirla. Por ejemplo: la Biblia hebrea no tiene una palabra que designe la naturaleza. El equivalente en hebreo bíblico de "naturaleza" es algo como "modo" o "costumbre". Antes de descubrir la naturaleza, los hombres sabían que cada cosa o índole de cosa tiene su "modo" o su "costumbre": su forma de "conducta regular". Hay un modo o costumbre del fuego, de los perros, de las mujeres, de los locos, de

los seres humanos: el fuego quema, los perros ladran y mueven la cola, las mujeres ovulan, los locos rabian, los seres humanos pueden hablar. Y sin embargo, hay modos o costumbres de las diversas tribus humanas (egipcios, persas, espartanos, moabitas, amalecitas, etc.). Mediante el descubrimiento de la naturaleza, la diferencia radical que hay entre estos dos tipos de "modos" o de "costumbres" pasó a ocupar el centro de la atención. El descubrimiento de la naturaleza hizo que el "modo" o la "costumbre" fuesen divididos en "naturaleza" (*physis*), por una parte, y "convención" o "ley" (*nomos*) por la otra. Por ejemplo: es natural que los seres humanos puedan hablar, pero el hecho de que esta tribu particular se valga de ese lenguaje particular se debe a convención. La distinción implica que lo natural es anterior a lo convencional. La distinción entre naturaleza y convención es fundamental para la filosofía política clásica y hasta para la mayor parte de la filosofía política moderna, como puede verse simplemente en la distinción entre derecho natural y derecho positivo.

Una vez descubierta la naturaleza e interpretada básicamente en contradistinción con la ley o la convención, fue posible y necesario plantear esta pregunta: ¿son naturales las cosas políticas, y, si lo son, en qué medida? La pregunta misma implicaba que las leyes no eran naturales. Pero la obediencia a las leyes era considerada, en general, como justicia. Por tanto, había que preguntar si la justicia es simplemente convencional o si hay cosas que son justas por naturaleza. ¿Son hasta las leyes simplemente convencionales, o tienen sus raíces en la naturaleza? ¿No deben estar las leyes "acordes con la naturaleza", y especialmente acordes con la naturaleza del hombre, si queremos que sean buenas? Las leyes son el fundamento o la obra de la comunidad política: ¿es de naturaleza la comunidad política? En los intentos por encontrar respuestas a estas preguntas se presupuso que hay cosas que por naturaleza son buenas para el hombre *qua* hombre. Por tanto, la pregunta precisa trata de la relación de lo que por naturaleza es bueno para el hombre, por una parte; con la justicia o el derecho por la otra. La sencilla opción es ésta: todo derecho es convencional o existe algún derecho natural. Ambas respuestas contrarias fueron dadas y hechas antes de Sócrates. Por muy diversas razones, no serviría presentar aquí un sumario de lo que puede saberse de estas doctrinas presocráticas. Tendremos cierta idea de la opinión convencionalista (la opinión de que todo derecho es convencional) cuando lleguemos a *La República* de Platón, que contiene un resumen de dicha opinión. En cuanto a la opinión contraria, baste decir aquí que fue expuesta por Sócrates y por la filosofía política clásica, en general mucho más allá de las opiniones anteriores.

¿Qué quiere decir, pues, la afirmación de que Sócrates fue el fundador de la filosofía política? Sócrates no escribió libros. Según los informes más antiguos, se apartó del estudio de las cosas divinas o naturales y dirigió sus investigaciones por entero a las cosas humanas, es decir, las cosas justas, las cosas nobles, y las cosas buenas para el hombre *qua* hombre; siempre conversó acerca de "lo que es piadoso, lo que es impío, lo que es noble, lo que es bajo, lo que es justo, lo que es injusto, lo que es sobriedad, lo que es locu-

ra, lo que es valor, lo que es cobardía, lo que es la ciudad, lo que es el estadista, lo que es el gobierno sobre los hombres, lo que es un hombre capaz de gobernar a los hombres" y cosas similares.[1] Parece que Sócrates fue llevado por su piedad a apartarse del estudio de las cosas divinas o naturales. Los dioses no aprueban que el hombre trate de averiguar lo que ellos no desean revelar, especialmente las cosas del cielo y de debajo de la tierra. Por tanto, un hombre piadoso sólo investigará las cosas que quedan a la investigación de los hombres, es decir, las cosas humanas. Sócrates llevó adelante sus investigaciones por medio de diálogos. Esto significa que empezó partiendo de las opiniones generalmente sostenidas. Y entre las opiniones generalmente sostenidas, las más autorizadas son las que cuentan con la sanción de la ciudad y de sus leyes: por la más solemne convención. Pero las opiniones generalmente sostenidas se contradicen entre sí. Por tanto, llega a ser necesario trascender toda la esfera de las opiniones generalmente sostenidas, o de la opinión como tal, en dirección del conocimiento. Y dado que hasta las opiniones más autorizadas no pasan de ser opiniones, hasta Sócrates se vio obligado a recorrer el camino que va de la convención o ley a la naturaleza, a ascender de la ley a la naturaleza. Pero ahora parece, más claramente que antes, que la opinión, la convención o ley contiene verdad, o no es arbitraria, o no es natural en cierto sentido. Podemos decir que, la ley, la ley humana, señala así como su origen una ley divina o natural. Sin embargo, esto implica que la ley humana, justo porque no es idéntica a la ley divina o natural, no es indiscutiblemente verdadera o justa: sólo el derecho natural, la justicia misma, la "idea" o la "forma" de la justicia es inequívocamente justa. Sin embargo, la ley humana, la ley de la ciudad, es indiscutiblemente obligatoria para los hombres sujetos a ella siempre que tengan el derecho de emigrar con su propiedad, es decir, siempre que su sujeción a las leyes de su ciudad sea voluntaria.[2]

La precisa razón de que Sócrates llegara a ser fundador de la filosofía política aparece cuando consideramos el carácter de las preguntas que planteó en sus conversaciones. Hizo la pregunta "¿qué es...?" con respecto a todo. La pregunta pretende sacar a luz la naturaleza de la índole de la cosa en cuestión, es decir, la forma o el carácter de la cosa. Sócrates presupuso que el conocimiento del todo es, por encima de todas las cosas, un conocimiento del carácter, la forma, el carácter "esencial" de cada parte del todo, en contradistinción del conocimiento de aquello de lo cual o a partir de lo cual el todo pudo surgir. Si el todo consiste en partes esencialmente distintas, es al menos posible que las cosas políticas (o las cosas humanas) sean esencialmente distintas de las cosas no políticas: que las cosas políticas formen una clase por sí mismas y, por tanto, puedan ser estudiadas por sí mismas. Al parecer, Sócrates tomó el significado prístino de "naturaleza" más en serio que ninguno de sus predecesores: comprendió que la "naturaleza" es primordialmente "forma" o "idea". De ser cierto esto, no se limitó a apar-

[1] Jenofonte, *Memorabilia*, I. 1. 11-16.
[2] Platón, *Critón* 51$^{d-e}$.

tarse del estudio de las cosas naturales, sino que originó una nueva clase de estudio de las cosas naturales: una clase de estudio en que, por ejemplo, la naturaleza o idea de justicia, o derecho natural, y sin duda la naturaleza del alma humana o del hombre es más importante que, por ejemplo, la naturaleza del Sol.

No podemos comprender la naturaleza del hombre si no comprendemos la naturaleza de la sociedad humana. Sócrates, como Platón y como Aristóteles, supuso que la forma más perfecta de sociedad humana es la *polis*. Hoy, *polis* es frecuentemente interpretado como la ciudad-Estado griega. Mas para los filósofos políticos clásicos era puramente accidental que la *polis* fuese más común entre los griegos que entre los no griegos. Tendríamos que decir, pues, que el tema de la filosofía política clásica no fue la ciudad-Estado griega, sino la ciudad-Estado. Sin embargo, esto presupone que la ciudad-Estado es una forma particular del "Estado". Por consiguiente, presupone el concepto de que el Estado comprende la ciudad-Estado entre otras formas del Estado. Y sin embargo, la filosofía política clásica carecía del concepto de "Estado". Cuando la gente habla hoy del "Estado", habitualmente comprende "Estado" y no "sociedad". Esta distinción es ajena a la filosofía política clásica. No basta decir que la *polis* (ciudad) abarca a la vez Estado y sociedad, pues el concepto "ciudad" es anterior a la distinción entre Estado y sociedad; por tanto, no entendemos "la ciudad" diciendo que la ciudad comprende Estado y sociedad. El equivalente moderno a "la ciudad" en el nivel del entendimiento del ciudadano es "el país"; pues cuando un hombre dice, por ejemplo, que "el país está en peligro" tampoco ha hecho una distinción entre Estado y sociedad. La razón de que los filósofos políticos clásicos se preocuparan principalmente por la ciudad no fue que desconocieran otras formas de sociedades en general y de sociedades políticas en particular. Conocían la tribu (la nación), además de estructuras como la del Imperio persa. Se interesaron sobre todo por la ciudad porque preferían la ciudad a esas otras formas de sociedad política. Puede decirse que los motivos de esta preferencia fueron tres: las tribus no son capaces de llegar a una alta civilización, y las sociedades muy numerosas no pueden ser sociedades libres. Recordemos que los autores de los *Federalist Papers* aún se sintieron obligados a probar que es posible que una gran sociedad sea republicana o libre. También recordemos que los autores de los *Federalist Papers* se firmaron "Publius": el republicanismo remite a la Antigüedad clásica y, por tanto, también a la filosofía política clásica.

# TUCÍDIDES
## [*c.* 460-*c.* 400 a.c.]

DAVID BOLOTIN

TUCÍDIDES es el autor de un solo libro, *Historia de la guerra del Peloponeso.*[1] En general, no se le considera como filósofo político, y ello por obvias y poderosas razones. No sólo porque nunca utilizó el término "filosofía política" sino porque no se enfrenta, al menos explícitamente, a cuestiones universales. Aunque nos habla del que consideró como el mejor régimen ateniense durante toda su vida, nunca habla del mejor régimen en absoluto; y aunque elogia a varios hombres por su excelencia, nunca analiza el mejor o más excelente modo de vida como tal.[2] Además, presenta los resultados de su "busca de la verdad" (I, 20.3) como narración de un solo hecho político: la guerra de 27 años en que los espartanos y sus aliados vencieron al Imperio ateniense. Por estas razones, nos hemos inclinado a clasificarlo como historiador. Y sin embargo, en contraste con su predecesor Heródoto, Tucídides nunca emplea la palabra "historia". Y, de hecho, su tema tampoco está limitado a una guerra en particular. Afirma que su estudio será util para todos los que buscan la claridad, no sólo acerca de la guerra, sino más generalmente acerca del pasado, y aun acerca del futuro, que en su opinión se asemejará a ese pasado que él ha traído a luz. Por consiguiente, se atreve a decir que su obra es "posesión para todos los tiempos" (I, 22.4). Por tanto, dado que ve su tema como acontecimiento particular que revela la verdad general y permanente, al menos acerca de los asuntos humanos, su enfoque en ese acontecimiento no nos da derecho a considerarlo simplemente como historiador. Y sin embargo es difícil considerar filósofo político a un hombre que tan poco dice acerca de cosas universales que, en realidad, como filósofo y como filósofo político apenas justifica su pretensión de que su obra tiene significación universal. Por tanto, acaso lo mejor, en lugar de intentar clasificar su pensamiento, sea echar una ojeada más minuciosa a los rasgos más distintivos del libro.

La primera frase de Tucídides nos dice que empezó a escribir acerca de la Guerra del Peloponeso desde el principio, pues esperaba que fuese una gran guerra y la guerra más terrible de todas. Añade que la guerra demostró ser "el mayor movimiento" o cambio, que jamás hubiese ocurrido, al menos entre los griegos. En apoyo de su afirmación, observa que los antagonistas

[1] A menos que se indique lo contrario, todas las referencias son a esta obra. Estoy especialmente en deuda con dos escritos de Christopher Bruell: "Thucydides' View of Athenian Imperialism", *American Political Science Review*, LXVIII, núm. 1 (marzo de 1974), 11-17; y "Thucydides and Perikles", *St. John's Review*, XXXII, núm. 3 (verano de 1981), 24-29.

[2] VIII, 97.2; IV, 81.2; VI, 54.5; VII, 86.5; VIII, 68.1.

estaban en la cúspide de la riqueza y del poder y, asimismo, que la guerra fue inigualada en los sufrimientos que ocasionó (I, 1.1-2, 23.1-2). Pero Tucídides no se limita a estos argumentos iniciales para persuadirnos de la grandeza o importancia de la guerra. Más inmediatamente persuasivo es el efecto de la obra en general, con su austera pero vívida narración, que nos hace atestiguar las acciones y los sufrimientos que registra. Sentimos la grandeza de la guerra porque sentimos su presencia. Este sentimiento es intensificado por la inclusión que hace Tucídides de discursos políticos, en forma directa por los participantes mismos. Nos parece oír a los oradores cuando arguyen en nombre de la justicia o invocan a los dioses, cuando apelan al amor a la libertad o a la gloria imperial, y cuando advierte sobre las terribles consecuencias de las políticas erróneas. Estos discursos hacen que la guerra parezca presente ante nuestros ojos. Pero, de mayor importancia aún, hablan a nuestras propias preocupaciones morales y políticas, y nos piden responder a la guerra como lo hicieron los propios adversarios, bajo esta luz. El orden de la narración acompañante y su elección de énfasis también pretenden apelar a estos intereses. Y básicamente de esta manera, apelando a nuestros intereses morales y políticos. Tucídides nos hace que justifiquemos lo que dice acerca de la grandeza de la guerra y su significación universal.

Los discursos del libro de Tucídides, con su seriedad moral y su apremio, nos piden tomar posiciones en favor o en contra de ellos, y sin embargo, cada lector siente el contraste entre la franqueza de estos discursos y la reticencia del propio Tucídides. Desde luego, Tucídides sí hace algunos juicios explícitos. Pero en su mayor parte no nos dicen lo que él quisiera hacernos pensar de las ciudades en guerra y de sus jefes, o de los muchos discursos y acciones que relata. Ahora bien, este silencio no significa que él sea indiferente, o que ya no responde a los hombres y los acontecimientos como él mismo nos anima a hacerlo, con aprobación y desaprobación. Antes bien, muestra que Tucídides es un hábil educador político, pues la seriedad moral que nos pide sigue siendo inmadura, y no nos ayuda lo bastante a promover el bienestar de nuestras comunidades, que no promoverá a menos que sea guiada por la sabiduría política, o culmine en ella. Y, dado que la sabiduría política es, básicamente, buen juicio ante situaciones particulares, sin precedentes, no es tanto materia que se nos deba enseñar, cuanto una habilidad que se debe perfeccionar mediante la práctica. Por consiguiente, en lugar de decirnos si aprueba o desaprueba cierta medida política, Tucídides nos pide hacer nuestros propios juicios y luego someterlos a la prueba que nos ofrece la guerra. De ese modo nos hace oír los discursos en las asambleas, en favor o en contra de algún curso de acción, y nosotros, como los asambleístas, debemos tomar bando, de una manera u otra, sin una guía explícita. Sólo después, y por etapas, como en la vida política misma, nos enteramos de la secuela de las acciones que en realidad fueron adoptadas; y aun entonces, nos corresponde principalmente a nosotros sopesar su verdadera influencia y sacar las inferencias apropiadas con respecto a su sabiduría. Desde luego, la selección y ordenación de los detalles que hace Tucídides, junto con sus juicios explícitos, cuyo peso es más grande precisamente por

su rareza, nos ayuda a orientarnos en estas reflexiones, de hecho, hasta tal grado que su traductor Hobbes pudo decir que "la narración misma instruye secretamente al lector, con mayor eficacia de lo que habría sido posible por precepto".[3] Pero estos apoyos sólo se vuelven útiles cuando hemos recogido el desafío del libro de adoptar posiciones nuestras, y de aprender de nuestros propios errores. En realidad, una declaración introductoria como ésta sería peor que inútil si transmitiera la impresión de ser un modo de evitar esta tarea.

Ahora bien, es cierto, como ya lo hemos notado, que la reticencia de Tucídides no sólo se extiende a cuestiones particulares, como las concernientes a la política, sino también y especialmente a las cuestiones universales, y ello pese al hecho de que los oradores en su libro hacen muchas afirmaciones contradictorias acerca de las más importantes de estas cuestiones. Pero también aquí, como veremos, su reserva no es señal de indiferencia sino, antes bien, elemento de importancia en la educación de sus lectores. Pues unas posiciones erróneas con respecto a las cuestiones universales pueden dar por resultado una pauta de juicios erróneos particulares, y la narración de Tucídides ayuda a sus lectores atentos a notar, y por tanto a superar, algunas de estas profundas fuentes de error. Además, los propios argumentos con los que diversos oradores apoyan sus pretensiones universales contienen, a menudo, incongruencias que revelan dificultades en las posiciones de los propios oradores. Si pensamos minuciosamente en estas dificultades, como nos obliga a hacerlo nuestro interés por los asuntos en cuestión, veremos que señalan en dirección de un entendimiento más adecuado. En ocasiones, Tucídides sí indica sus propias respuestas a estas preguntas universales, en parte criticando las opiniones erróneas de algunos de los jefes de la guerra. Pero aun en estos casos, cuando explícitamente guía nuestro pensamiento, antes nos alienta a adoptar nuestras propias posiciones, que bien pueden diferir de la suya, y a enfocar su perspectiva a través de nuestra propia experiencia del libro. Además, sus juicios explícitos siempre son incompletos, y plantean nuevas preguntas a las que debemos responder por nosotros mismos.

Tras su breve relato introductorio del surgimiento y el desarrollo de la civilización griega, Tucídides comienza su narración de la guerra misma considerando sus causas. A su parecer, la causa más auténtica —aunque la menos manifiesta en los discursos— era la de los atenienses, que, al engrandecerse y provocar temor, movieron a los espartanos a la guerra. Pero añade que también registrará las causas, o antes bien —como también puede traducirse el término griego— las acusaciones, abiertamente declaradas (I, 23.5-6; *cf.* I, 88). En realidad, Tucídides parece prestar mucha más atención a estas causas manifiestas que a la que considera la más auténtica. Sin embargo, esta impresión resulta un tanto engañosa, pues estas acusaciones abiertas trataban de ejemplos del desarrollo mismo de ese poderío ateniense

[3] Richard Schlatter, comp., *Hobbes' Thucydides* (New Brunswick: Rutgers University Press, 1975), 18.

que Tucídides consideró como la causa más genuina de la guerra. Pero la principal justificación de su procedimiento es que nos ayuda a sentir la repercusión de los comienzos de la guerra como en realidad surgieron, abiertamente y en público. Si estas apariencias resultan engañosas, como Tucídides dice que lo fueron, su presentación nos mueve a confirmar este hecho por nosotros mismos, en lugar de limitarnos a aceptarlo por su autoridad. Más aún: tan sólo partiendo de las apariencias más sencillas podemos apreciar debidamente el tema fundamental del estudio que hace Tucídides de la guerra, a saber, la justicia, o la justicia en su relación con las compulsiones.

La primera acusación de la guerra fue una acusación contra Atenas, hecha por Corinto, potencia naval como la propia Atenas, y miembro importante de la alianza espartana o del Peloponeso. Los corintios afirmaron que Atenas, al ayudar a la colonia corintia de Corcyra en una batalla naval contra ellos, habían violado la tregua que mantenía las alianzas espartanas y atenienses (I, 55.2; *cf.* I, 44). Hacía poco que los atenienses habían acordado una alianza defensiva con Corcyra, amenazada de guerra por Corinto, pese a que los corintios advirtieron que esto provocaría una guerra general, pues creían que, de cualquier manera, pronto estallaría la guerra, y no deseaban permitir que Corcyra, con su gran flota, quedara bajo el dominio de Corinto. La ubicación de Corcyra en la ruta costera de Italia y Sicilia también fue factor en la decisión de los atenienses, aunque no se nos dice si esto los impresionó más desde un punto de vista defensivo o bien ofensivo. Poco después de esta primera colisión con Corinto se presentó la ocasión de una segunda acusación corintia contra Atenas, a la cual respondieron los atenienses con una contrademanda. La batalla naval contra Corcyra había terminado con una decepción para Corinto y los atenienses temían que los corintios se vengaran persuadiendo a Potidea, ciudad que habían colonizado pero que ahora era aliada de Atenas, de que se rebelara contra la alianza ateniense. Por consiguiente, Atenas ordenó a los habitantes de Potidea que derribaran uno de sus muros, que les entregaran rehenes y que expulsaran a sus magistrados corintios. Sin embargo, los potideos rechazaron estas demandas que los movieron, en cambio, a declararse en rebelión, como los corintios habían estado pidiéndoles, y que también Esparta había favorecido, prometiendo invadir territorio ateniense en caso de que Atenas los atacara. Los corintios enviaron un ejército para ayudar en la defensa de Potidea; y cuando, a su vez, los atenienses mandaron una poderosa fuerza, hubo otra batalla en que atenienses y corintios, pese a la tregua general, lucharon entre sí. Cuando los atenienses, victoriosos en la batalla, pusieron sitio a Potidea, Corinto acusó a Atenas de sitiar su colonia, con tropas corintias en ella. Los atenienses, por su parte, acusaron a Corinto de haber provocado la rebelión de uno de sus aliados y tributarios, y de haber luchado abiertamente a su lado (I, 66).

Poco después de comenzar el sitio de Potidea, los corintios convocaron a todos sus aliados a Esparta, donde acusaron a los atenienses de haber roto la tregua y de cometer una injusticia al Peloponeso. Los propios espartanos invitaron a los aliados a exponer las injusticias atenienses ante una asam-

blea espartana, y nos enteramos de que muy diversas ciudades tenían quejas contra Atenas. El discurso corintio en esta asamblea, que Tucídides nos presenta íntegro, afirma que las acciones atenienses en Corcyra y Potidea no son más que los ejemplos más recientes de una larga política destinada a esclavizar a toda Grecia. Muchas ciudades, afirman los corintios, ya han sido esclavizadas por Atenas, y ahora mismo se están haciendo planes contra los aliados de Esparta, a los que se está privando de su libertad. Para ayudar a transmitir una sensación del peligro que corre Grecia, los corintios hacen una descripción del carácter audaz, ingenioso e inquisitivo de los atenienses, descripción que resumen diciendo que los atenienses "son de tal naturaleza que ni descansan ni permiten descanso a otros seres humanos" (I, 70.9). Los corintios terminaron apremiando a los espartanos a invadir al Ática antes de que fuese demasiado tarde para ayudar a Potidea y a las otras ciudades. Después, el último orador de esta asamblea, un éforo espartano, también pide a sus conciudadanos que no traicionen a sus aliados ante sus agresores atenienses. Entonces, la asamblea espartana declaró, por abrumadora mayoría, que los atenienses habían violado la tregua y estaban cometiendo injusticia, y decidieron pedir a los aliados que les declararan la guerra en común (I, 87.2-4). Parece ser que la causa de la guerra fue la injusticia ateniense, y la amenaza de futuras injusticias contra los griegos, en particular contra los aliados de Esparta. Y esta impresión era compartida, nos dice Tucídides, por el gran predominio del mundo griego, cuyas simpatías al comienzo de la guerra se inclinaron hacia Esparta, especialmente porque ésta afirmaba que era una guerra de liberación (II, 8.4-5). Hasta el dios de Delfos prometió a los espartanos que los ayudaría, lo llamaran o no, lo que sugiere que el esfuerzo bélico espartano serviría para castigar la injusticia ateniense (I, 118.3; *cf.* II, 54.4-5).

Sin embargo, Tucídides ya nos ha dicho que la decisión de Esparta de ir a la guerra tratando de aplastar el poderío ateniense se debió no a las acusaciones de los aliados contra Atenas sino a su propio temor. Además, su narración del intervalo de 50 años entre las guerras Médicas y la del Peloponeso parece apoyar esta afirmación, al menos en la medida en que muestra que Esparta no se opuso seriamente a la aparición y rápido crecimiento de un imperio ateniense (I, 89.1-118.2). De acuerdo con esto, el discurso de los corintios en Esparta es, al menos, una queja contra la indiferencia espartana tanto como una acusación contra Atenas, y los corintios hasta amenazaron con abandonar la alianza si Esparta seguía cruzada de brazos. Sobre todo a la luz de esta amenaza, parece ser más un temor de perder a sus aliados que un deseo de protegerlos, ya no digamos salvar al resto de Grecia de la tiranía ateniense, lo que hizo que los espartanos abandonaran su habitual renuencia a entrar en la guerra. Y esta impresión será confirmada por la conducta ulterior de Esparta durante la guerra: en particular, por el trato que dieron a Platea y su acuerdo con los atenienses, de aceptar la Paz de Nicias. Y, sin embargo, aunque los motivos de Esparta para declarar la guerra fuesen poco generosos, la agresión ateniense parece haber sido culpable de que estallara.

El argumento en contra de Atenas es más débil de lo que parece, sin em-

bargo, al menos en un aspecto. Aunque los corintios y los espartanos acusaron a los atenienses de haber violado la tregua que había entre ellos, este aspecto de su argumento parece tener bases endebles. La alianza defensiva de Atenas con Corcyra, aunque pareciese provocativa, no estaba claramente prohibida según los términos de la tregua. Y ni siquiera los corintios afirmaron nunca que la dureza con que los atenienses trataron a Potidea fuese una violación de la tregua. Además, los atenienses ofrecieron, de conformidad con la tregua, someter todas las controversias a un arbitraje obligatorio, lo que los espartanos ni ofrecieron ni aceptaron. El jefe ateniense Pericles se basó considerablemente en estos hechos para persuadir a los atenienses de que no cedieran ante el ultimátum espartano de última hora (I, 78.4, 140.2, 144.2). Hasta el rey espartano Arquidamo, quien se opuso a la guerra en la asamblea espartana, reconoció que era ilegal ir a la guerra contra una sociedad que ofrecía el arbitraje; y advirtió que si Esparta declaraba la guerra, sería considerada responsable de haberla comenzado. Más adelante, en realidad, cuando la guerra iba mal para ellos, los propios espartanos llegaron a creer que al negarse al arbitraje, y por otras ofensas semejantes, habían sido culpables de romper la tregua y, por tanto, de haber comenzado la guerra (I, 81.5; VII, 18.2; *cf.* IV, 20.2).

Sin embargo, Tucídides no compartió la creencia de los espartanos en su propia culpa, ni la exoneración de Atenas que esto implica. Según él, recordemos, los atenienses "obligaron" a los espartanos a entrar en la guerra por el temor que en ellos inspiraba su creciente poderío. Aunque el motivo verdadero de los espartanos para hacer la guerra no merece nuestros elogios, tampoco podemos censurarlos por haber violado la tregua, pues fueron obligados a hacerlo (*cf.* IV, 98.5-6). Su miedo a Atenas no les dejó ninguna alternativa razonable, o al menos tuvieron buenas causas para creerlo. Entonces, volvemos a nuestra primera impresión de que fue Atenas, y no Esparta, la culpable de la guerra.

La culpabilidad de Atenas aparece, tal vez, en mayor relieve por la manera en que los atenienses respondieron a las acusaciones que se les hacían. Por ejemplo: algunos atenienses que se encontraban en Esparta por otros asuntos públicos, al enterarse de las acusaciones de los corintios y los demás contra Atenas, pidieron y recibieron autorización de dirigirse a la asamblea en nombre de su ciudad. Hablaron, pero no para defenderse contra las acusaciones de los aliados, como si los espartanos fuesen los jueces en un tribunal, sino para disuadir a los espartanos de toda precipitada decisión de ir a la guerra. Sin embargo, el meollo de su argumento fue la afirmación de que no merecían ser odiados por tener un imperio, y que no era irrazonable y tal vez ni siquiera injusto que lo poseyeran. En apoyo a esto arguyeron que se veían obligados a establecer el imperio y a extenderlo, primero, por el temor, y luego también por el honor, y más adelante, también por el lucro: motivos de los que luego hablaron, en conjunto, como "las más grandes cosas". Pero si las acciones realizadas por el honor y el lucro, así como las hechas por el temor, pueden considerarse inevitables, y por ello excusadas, ¿queda algo que sea prohibido? A su manera, pues, la defensa que los ate-

nienses hicieron de su imperio no es en realidad defensa alguna, pues ataca la presuposición misma de toda la acusación, a saber, que se estaba haciendo voluntariamente un mal. Los atenienses añaden que no fueron los primeros en resistir a la tentación del imperio, pero que éste siempre se ha establecido para que los fuertes mantengan sometidos a los débiles, y que nadie que tenga la oportunidad de adquirir algo por la fuerza ha sido disuadido jamás por el argumento de la justicia. Estos atenienses parecen haber creído que la brutal franqueza de su argumento intimidaría a los espartanos, pues sólo una ciudad poderosa podía atreverse a decir cosas semejantes, y de esta manera disuadirían a los espartanos de entrar en la guerra. Sin embargo, dicen después que gobiernan más justamente de lo que su poder les permite, o de cómo lo harían otros en su lugar; y también advierten a los espartanos que no violen la tregua que hay entre ellos sino que zanjen sus diferencias por medio de un arbitraje. Ahora bien, como tal vez lo sugiera este tipo de concesiones a la justicia, los atenienses no eran tan poderosos que obligaran a Esparta a tolerar su imperio y todo lo que estaban haciendo por aumentarlo, por temor a esa sola potencia; y sin embargo, reconocieron abiertamente que la justicia jamás les impediría buscar esa potencia en el futuro. Por ello, no es de sorprender que este discurso no impidiese la guerra, pues revela con toda claridad aquello de Atenas que tanto enfurecía y atemorizaba a la alianza espartana (I, 72-78).

El argumento en favor del imperio que estos atenienses presentaron en Esparta fue repetido muchas veces por los portavoces de Atenas durante la guerra. Pericles, bajo cuya dirección los atenienses hicieron la guerra, les dice después, cuando empezaban a cansarse de ella, que su imperio es "como una tiranía que se considera injusto tomar, pero que es peligroso perder" (II, 63.2-3). También les muestra la perspectiva de ilimitadas ventajas que pueden obtener del imperio, y les pide defenderlo pese al odio que despierta, por el honor que les da, y especialmente por la gloria imperecedera en el futuro (II, 62.1-3, 64.3-6). Mucho más avanzada la guerra, esta tesis imperialista es repetida por los embajadores atenienses de una fuerza armada que ya se encuentra en la pequeña e independiente isla de Melos [Milo], y que están tratando de persuadir a los dirigentes melianos de que se sometan por voluntad a su gobierno. Estos embajadores ni siquiera tratan de justificar el imperio ateniense ni su decisión de someter a Melos, porque, como afirman saber, la justicia no tiene lugar en los cálculos humanos a menos que haya un poder igual que se imponga a ambos bandos (V, 89). Y cuando los dirigentes melianos se niegan a ceder, confiados en que la buena fortuna de la voluntad divina los sostendrá, ya que están "libres de pecado contra hombres que no son justos", los atenienses replican así:

> Tampoco creemos que a nosotros nos falte la buena voluntad de los dioses. No deseamos ni realizamos nada que no esté de acuerdo con la idea que los hombres se forman de la divinidad. Los dioses, en nuestra opinión, y los hombres, según nuestro conocimiento de las realidades, tienden según una necesidad de su naturaleza, a la dominación por doquier sus fuerzas prevalecen. No somos nosotros

> los que hemos establecido esta ley y tampoco somos los primeros en aplicarla. Estaba en práctica desde antes de nosotros; subsistirá para siempre después de nosotros. La aplicamos convencidos de que vosotros, como los demás, si tuvieseis nuestra potencia no procederíais de otra manera. (V, 105.1-2)

Este diálogo entre los embajadores atenienses y los jefes melianos es el pasaje más notable de Tucídides. Y sin embargo, las declaraciones de los atenienses en Melos no son más que una total revelación y aclaración del que había sido, de tiempo atrás, el pensamiento central del imperialismo ateniense, y como tal, ofrecen la razón más poderosa para que nosotros veamos la guerra como guerra contra la injusticia ateniense.

Si consideramos la guerra desde esta perspectiva antiateniense, estaremos dispuestos a notar y a dejarnos conmover por las dos yuxtaposiciones más dramáticas de la obra de Tucídides, y también a ver que la obra tiene un tema unificado. La Oración Fúnebre de Pericles, en que celebra la belleza del poderío ateniense y hasta se jacta de que los atenienses han establecido monumentos eternos por doquier, no sólo de cosas buenas sino de cosas malas, va seguida inmediatamente de una horrible y devastadora plaga que se abate sobre Atenas (II, 34-54). Y el diálogo meliano —que nos escandaliza tanto más cuanto que los atenienses, no habiendo persuadido a los melianos, después matan a todos los hombres adultos y esclavizan a las mujeres y los niños— va seguido inmediatamente por la expedición a Sicilia, en que por último la ambición ateniense fue demasiado lejos y terminó en un desastre que casi selló la caída final de Atenas. De este modo Tucídides nos invita a pensar en la peste y en el desastre de Sicilia, junto con la derrota final de Atenas en la guerra, como destinados a castigar su insolencia e injusticia (*cf.* I, 23.3-6).

Sin embargo, el propio Tucídides no parece haber compartido esta interpretación de la guerra como castigo divino o cósmico de Atenas. Aunque se niega a hacer conjeturas sobre la causa de la peste, nos dice que también cundió por África y Asia antes de llegar a Atenas, y ridiculiza la credulidad de quienes piensan que había sido prevista por un oráculo antiguo (II, 48, 54.1-3; *cf.* V, 26.3-4). En cuanto a la expedición a Sicilia, dice Tucídides que a pesar de su inmoderación habría podido triunfar con mejores jefes y mayor apoyo de Atenas al ejército (II, 65.11; *cf.* VI, 15.3-4). Más aún: dado que el relato se interrumpe unos seis años antes de terminar la guerra, con el establecimiento reciente de un régimen superior por los atenienses y la obtención de una importante victoria naval, que les devolvió la confianza en que aún podrían prevalecer sobre Esparta, hemos de preguntarnos si el resultado final de la guerra estuvo, en algún sentido, predestinado.

Pero dejando aparte la cuestión de lo que causó los sufrimientos de Atenas, cuanto más leemos a Tucídides menos creemos que los sufrimientos de Atenas fueran justos o merecidos. Y, más generalmente, nuestra primera respuesta al libro en conjunto no es de satisfacción al ver que se ha hecho justicia sino, con mayor probabilidad, una sensación de tristeza. Esta tristeza surge, al menos en gran medida, de la creciente sensación de que la derro-

ta de Atenas no es la victoria de la justicia, sino que la justicia misma se encuentra entre las principales víctimas de la guerra. Pongamos atención o no al hecho de que la derrota de Atenas llegó demasiado tarde para salvar a los melianos y a las otras víctimas indefensas del poderío ateniense, no podemos dejar de notar que los victoriosos espartanos se volvieron —si no lo habían sido siempre— al menos tan opresivos como los atenienses. Por ejemplo: fueron los espartanos y sus aliados quienes atacaron a Platea, pese al juramento que habían hecho en honor del heroísmo de Platea en la Guerra Médica, de proteger la independencia de Platea, y aunque la propia Platea se había visto obligada a aliarse con Atenas por la indiferencia de la propia Esparta a la amenaza de la cercana Tebas. Y después de poner sitio a la ciudad, los espartanos mataron a todos los plateanos que se rindieron, no porque creyeran en las bárbaras acusaciones lanzadas contra ellos por los tebanos, sino tan sólo, como dice Tucídides, para complacer a los tebanos cuya ayuda les parecía útil en la presente guerra (III, 68; *cf.* II, 71-74; III, 55.1). Más adelante, para recuperar sólo 300 prisioneros, incluyendo a 100 (poco más o menos) de sus primeras familias, los espartanos aceptaron la llamada Paz de Nicias, en que traicionaron, entre muchas otras, a las ciudades que habían confiado en las generosas promesas del jefe espartano Brasidas para levantarse contra Atenas.[4] Y éstos no son más que dos de los muchos ejemplos que confirman lo que los embajadores atenienses en Melos habían dicho acerca de los espartanos: que en sus relaciones con otros sostenían, manifiestamente, que todo lo que es ventajoso es justo (y que todo lo que es grato es noble) (V, 105.4). Y sin embargo, no son sólo los espartanos y los atenienses quienes, con su conducta, dan prueba de la flaqueza de la justicia en la guerra. Tomando sólo un ejemplo revelador, en su extenso catálogo de las muchas ciudades y naciones que combatieron en pro o en contra de Sicilia, Tucídides dice de todas ellas en general que no tomaron bando tanto por causa de justicia o de parentesco cuanto por causa de ventaja, o bien obligadas (VII, 57.1 *ss.*).

Además, los hombres desdeñaban el aparente poder de contención que tienen la ley y la justicia, aun cuando tal conducta no sirviese a sus propios intereses, salvo, tal vez, para satisfacer una pasión inmediata. Esto podemos comprenderlo al menos durante la peste de Atenas, cuando la inminencia de la muerte quitó a los hombres todo freno debido al temor a los dioses o a toda ley de seres humanos, y la gente también consideró apropiado recoger pronto sus ganancias, pensando en el placer, ya que sus vidas y propiedades, por igual, parecían efímeras (II, 53). En cambio, es difícil comprender a los feroces mercenarios tracios que, de regreso de Atenas a su patria, mataron a hombres, mujeres, niños y hasta animales del pueblecito de Micaleso. Ésta fue una calamidad, nos dice Tucídides, tan digna de lamentar, por sus dimensiones, como cualquier cosa que ocurriera en la guerra (VII, 29.4-5, 30-3). Y, lo más horrible de todo, allí está el relato que hace Tucídides

[4] Compárese V, 18.5-8 y 32.1 con IV, 86.1, 114.3-4, 120.3. Véanse también IV, 81.2, 108.6-7, 117, y V, 14.3-15.1.

de la guerra civil en Corcyra y de las guerras civiles que después azotaron a toda Grecia. La causa de estos levantamientos fue el deseo de gobernar, arraigado en el deseo de adquirir y el afán de obtener honores, pero después de un tiempo la violencia pareció cobrar vida propia. La venganza pasó a ser más estimada que el no haber sufrido uno mismo, y su esfera no fue limitada por la justicia y las ventajas para la ciudad, sino tan sólo por el inmediato placer de la facción —fuera la que fuese— que predominara. Además, los ciudadanos que permanecieron neutrales fueron muertos por los partidarios de uno u otro bando, ya fuese por no haberse unido a ellos, ya por envidia al ver que habían sobrevivido (III, 82).

Este triste espectáculo de la impotencia de la justicia ante el egoísmo y la violencia no es, simplemente, rasgo de la guerra del Peloponeso. Tucídides nos muestra con su relato de los tiempos antiguos, en Grecia como en Sicilia, y con su descripción de las nacientes potencias de Macedonia y Tracia, que el destino de la justicia en esta guerra había sido su mismo destino de antes, y que así ocurría por doquier (I, 2-17; II, 97-99; VI, 2-5). Después de todo, nos dice que cosas horribles como las que ocurrieron en las ciudades durante las guerras civiles habían ocurrido antes y volverían a ocurrir siempre en el futuro, mientras exista la misma naturaleza en los seres humanos (III, 82.2). Esta incondicionada afirmación acerca de la naturaleza humana es, en Tucídides, su eco más claro de su inicial promesa de revelar la verdad general y permanente acera de los asuntos humanos. Y en realidad la más obvia lección de la obra en general, para estadistas y similares, es la (muy poco optimista) de que mientras subsista nuestra especie, deberemos contar con una naturaleza humana que, cuando tenga oportunidad, rebasará los frágiles límites de la ley y de la justicia. Sin embargo, Tucídides no dice que todos se depravaron por igual como resultado de las guerras civiles. Y es verdad que los espartanos, por ejemplo y en contraste con los atenienses, no habían explotado su supremacía en Grecia para establecer un imperio y que, en palabras de Tucídides, se volvieron prósperos y moderados al mismo tiempo, así como los quianos. Pero también es verdad, como más adelante nos dice Tucídides, que los espartanos y los quianos sobrepasaron a todas las demás ciudades en el número de sus esclavos (VIII, 24.4, 40.2). En otras palabras, la moderación espartana, tal como fue, en asuntos extranjeros estuvo arraigada en su temor a una revuelta de esclavos. Su conducta no contradice la regla general de impotencia de la ley y de la justicia en sí mismas, y por ello no modera la tristeza con que respondemos a la obra de Tucídides en conjunto.

En cambio, para los atenienses, quienes antes de que estallara la guerra afirmaron que nunca se había dejado disuadir a nadie de obtener ventajas por simples consideraciones de justicia, lo que hemos llamado la flaqueza de la justicia en la guerra habría sido menos causa de tristeza que nueva confirmación de su tesis fundamental de que el fuerte deberá someter siempre al débil. Los atenienses abrazaron esta tesis, rechazando así la dedicación a la virtud como tradicionalmente se la había entendido (II, 63.2; V, 101), por motivo de que semejante virtud era incompatible con los deseos, naturales e

imperiosos del hombre, de tener seguridad, honor y lucro aunque sea en escasa medida. Podemos pensar ahora que los atenienses se apresuraron demasiado a excusar la pasada conducta de los poderosos, así como su propia conducta hablando de una compulsión natural, pues aun si los hombres con poder de adquirir o de gobernar lo han hecho siempre así, de aquí no se sigue que estuviesen obligados a hacerlo. Pero los atenienses no se basaron en esta inadecuada prueba para su argumento. Para ver esto con mayor claridad, repasemos lo que dijeron los embajadores de Atenas en el diálogo meliano, donde la gran superioridad de su poder los movió a hablar con la mayor franqueza. Los atenienses intentan añadir Melos a su imperio, y dicen a los jefes melianos que no intenten disuadirlos arguyendo que no han cometido ninguna injusticia contra Atenas. Pues los dirigentes melianos, como afirman los atenienses, también saben que la justicia se decide (en el habla o en los cálculos humanos) sobre la base de un igual poder de obligar, en que el superior hace lo que puede o lo que es posible, y el débil tiene que ceder (V, 89). Los melianos creen, como lo indican en su respuesta, que se les está prohibiendo hablar de justicia y se les ordena limitarse a consideraciones de interés si quieren que los atenienses los escuchen. Y sin embargo, interpretan erróneamente a los atenienses, quienes en cambio quieren decir que no hay justicia, y por tanto no hay posibilidad de hablar en realidad de ella, ni necesidad de prohibir semejante discurso, en cualquier situación en que el bien de un bando es incompatible con el del otro. Pues, ¿no nos vemos todos obligados, si somos prudentes, a buscar nuestro propio bien? Después de todo, ¿no reconoce el propio argumento de la justicia que este bien es una fuerza compulsiva, al afirmar que va en nuestro propio interés, al menos a largo plazo o en el sentido más auténtico, el ser siempre justos? Los melianos, sea como fuere, más avanzado el diálogo, cuando acusan a los atenienses de no ser justos, también advierten que Atenas no logrará someterlos, pues ellos, que están libres de toda culpa, serán ayudados por la fortuna, por las divinidades, así como por los espartanos, que tienen con ellos un origen común (V, 104). En realidad, la afirmación de que la justicia siempre actúa en nuestro favor está contenida en la idea misma de justicia, ya que pensamos en la justicia como el bien común, y el bien común incluirá nuestro propio bien. Los mismos melianos, en su primer intento por discutir sobre la base del interés y no de la justicia, también alegan, al menos implícitamente, partiendo de este concepto de justicia. Pues lo que dicen es que conviene a los atenienses, que un día pueden verse también en peligro, no disolver "el bien común" sino dejar que la imparcialidad y la justicia presten servicio al que está en peligro, y dejarle sacar cierto beneficio de unos argumentos que no son muy precisos (V, 90). Sin embargo, los atenienses logran demostrar que no obtienen ningún beneficio al permitir que los melianos sigan siendo independientes. En términos más generales, la tesis ateniense reconoce que no siempre puede encontrarse un bien común o, mejor dicho, una coincidencia de intereses, en cada situación entre los hombres. Además, afirman que en los casos en que no puede haber esta coincidencia, nos vemos obligados, en cuanto comprendemos la situación, a buscar nuestro

propio bien, tan distinto del de los demás; pues es costoso no hacerlo, y hasta el contraargumento en nombre de la justicia debe reconocer, a la postre, que ninguna auténtica justicia puede oponerse al poder de nuestro natural deseo de encontrar nuestro propio bien.[5] Además, si por las razones indicadas nos vemos obligados a buscar nuestro propio bien, también nos vemos obligados a buscar aquello que creemos que es nuestro propio bien, aunque en realidad pueda ser costoso para nosotros si nos equivocamos al juzgar lo que en verdad es. Ahora bien, los atenienses creían que era bueno para ellos adquirir y extender su imperio, aun a riesgo de una guerra con Esparta, y a la postre será sólo por esta razón por la cual no se reconozcan ninguna culpa por hacerlo.

Nos vemos tentados a rechazar este argumento de los embajadores atenienses en Melos, especialmente porque va seguido por la matanza de los ciudadanos melianos. Pero ésta sería una reacción inadecuada, y no sólo porque las matanzas, y hasta las amenazas de matanza de los embajadores, si los melianos se negaran a someterse, no fueron consecuencias necesarias ni apropiadas del argumento mismo. Bien puede ser cierto que el argumento ateniense contribuyera a su disposición de adquirir y mantener un imperio. Pero también puede decirse de los atenienses, o al menos de los mejores entre sus jefes, que mostraron una extraordinaria preocupación por ser dignos de su régimen imperial, y por ser nobles. En realidad, pese a las apariencias opuestas, su propia tesis imperialista es, en gran medida, resultado de su preocupación por la justicia y por la nobleza, pues fueron estas preocupaciones las que les exigieron dar una defensa a su imperio, y una defensa sin las habituales hipocresías. A mayor abundamiento, consideraron los atenienses que reconocer su defensa del imperio y del egoísmo no era forzosamente rechazar lo que en verdad es lo máximo o lo más noble. Entonces, bien puede ser de interés para nosotros el ver por qué motivos creían los atenienses que eran nobles o, en términos más generales, superiores, y examinar si su opinión de sí mismos era correcta.

Los atenienses hablan de su superioridad, y sobre todo de su superioridad como individuos sobre los habitantes de otras ciudades, de muy diversas maneras. Los atenienses en Esparta, defendiendo su imperio, combinan el argumento de la compulsión, que por igual excusaría cualquiera otra potencia imperante, con la afirmación de que ellos en particular son dignos de gobernar, en gran parte, al parecer, por inteligencia superior y dedicación. Los oradores atenienses no afirman, desde luego, que estas excelencias que tanto contribuyeron a la victoria de los griegos en la Guerra Médica, siguen al servicio de la libertad griega, si algún día lo hicieron. No obstante, las tratan como verdadero título de su imperio, o al menos con motivo para no merecer tanto odio por él (I, 73.2-74.4; 75.1; 76.2). Lo que dicen los atenienses en Esparta es más elaborado en la Oración Fúnebre de Pericles, en que habla de los atenienses como amantes de la belleza y la sabiduría. Además, elogia a los atenienses por su disposición a ser valerosos en combate, sin tener que

[5] Considérese V, 25.3. Sin embargo, contrástese con VIII, 57.1.

depender de una larga y ardua preparación, y más generalmente por su activa participación en la vida política, vida que en Atenas no requiere descuidar los intereses privados sino que, antes bien, completa el gracioso desarrollo de los más altos poderes del individuo polifacético. Según Pericles, la potencia ateniense es la realización de una ciudadanía tan notable que sólo Atenas no da lugar a que las ciudades sometidas a ella puedan decir, en tono de reproche, que no son gobernadas por hombres dignos (II, 37-41).

El hecho de que los atenienses hayan escogido libremente poner su inteligencia y sus otros dones al servicio de la ciudad, y que también estén dispuestos a arriesgar su vida por ella, influye de manera decisiva para que se consideren nobles. Pericles puede exaltar su celo patriótico pidiéndoles que no consideren por simple cálculo los bien conocidos beneficios de resistir a los propios enemigos, sino antes bien apoyar el poder de la ciudad y enamorarse de ella, y, así, estar dispuestos a emular a los soldados caídos que le dieron la nobilísima ofrenda de su virtud (II, 43.1). Pericles emplea el término "noble" o "bello" refiriéndose a la muerte de los soldados porque considera que su dedicación a Atenas trascendió el simple cálculo o el egoísmo. De manera similar, cuando afirma implícitamente que la propia Atenas es tan bella o noble que inspira un amor erótico, no lo dice sólo por causa de su poder sino por lo que considera su superioridad, aun en relaciones exteriores, sobre el simple cálculo egoísta. Esto no significa que Pericles crea que la política ateniense esté guiada por consideraciones de justicia; repetimos, se jacta de que Atenas ha dejado, por doquier, recuerdos eternos de males tanto como de bienes. Pero Pericles afirma que los atenienses son los únicos que benefician a otros, más por una confianza indómita en su propia liberalidad que por cálculos de ventajas (II, 40.5, 41.4). Y aun cuando hable de recuerdos eternos de males y de bienes, está pensando en los males que Atenas ha sufrido, tanto como en el daño que ha hecho a otros. Precisamente, lo ilimitado de las ambiciones últimas de Atenas, y su disposición a sufrir enormidades por los más elevados fines, es, para Pericles, prueba de su noble superioridad sobre los simples cálculos de pérdidas y ganancias. Sobre todo como individuos en su relación con la ciudad, pero también como ciudad en relación con otras —o al menos así pareció a sus propios ojos—, los atenienses daban generosamente de sí mismos para los fines nobles y grandes. Y a este respecto no debemos olvidar que los embajadores atenienses en Esparta habían hablado de la loable moderación de su ciudad en el uso de su poder sobre sus súbditos, moderación que Atenas había practicado aun cuando esto no pareciese estar fomentando insatisfacciones, y haciendo, por ello, más difícil el gobierno (I, 76.3-77.5).

Dado que se consideraban nobles y dignos de gobernar, los atenienses también veían el honor o la gloria que esperaban de su imperio, no sólo como un gran bien para ellos mismos sino también como algo más grande. Pericles les había dicho que harían bien en tratar de tener un imperio ilimitado, pese al odio que esto provocara, por motivo de que el odio podía ser efímero, mientras que el brillo del imperio y su futura gloria quedarían

para siempre en el recuerdo. Pero luego añadió que esta gloria sería algo noble, con lo que quería decir, en parte, un reflejo de su noble superioridad sobre un mezquino o calculador egoísmo (II, 64.5-6). En armonía con la actitud de los atenienses hacia el honor o la gloria, cuando sus embajadores en Esparta hablaron de las "grandes cosas" que les movían a adquirir y a extender su imperio, hablaron del honor como algo distinto, y al parecer irreducible al simple beneficio (I, 75.3, 76.2). Cierto que Alcibíades hablaría después de su propio afán de conquistar honor como aspecto de su sed de beneficios. Pero aun en su caso, como lo pone en claro Tucídides, buscaba el honor no sólo como el beneficio más grande o placentero, sino como su noble recompensa por nobles hechos, por hechos que, a sus ojos, eran de intrínseca grandeza y, a la vez, benéficos para la ciudad en conjunto (VI, 16.1-3, 16.5-6; *cf.* VI, 15.2).

Que los atenienses eran nobles o admirables de manera sobresaliente, no sólo fue su afirmación acerca de sí mismos; hasta los hostiles corintios, advirtiendo a sus aliados espartanos del peligro ateniense, tuvieron que elogiar la manera ateniense, y entre otras cosas dijeron que los atenienses "usan sus cuerpos, que son sumamente ajenos a ellos, en bien de la ciudad, y su inteligencia, que es muy propia, para hacer algo en su nombre" (I, 70.6). Ahora bien, es cierto que los corintios tenían un incentivo para exagerar el grado del celo ateniense, así como Pericles y los otros portavoces atenienses tenían sus propios incentivos para exagerar los elogios de la belleza y la gloria de Atenas. Mas la verdad acerca de los atenienses, como se manifiesta en sus acciones, es en ciertos modos aún más bella de lo que nos harían creer los espléndidos pero jactanciosos discursos de Pericles. Por ejemplo: a comienzos de la guerra, dos victorias navales de Formio en contra de flotas peloponesas muy superiores en el golfo de Corinto fueron brillante testimonio de su audaz e inteligente mando y de la brava iniciativa de los marinos atenienses (II, 83-92). Más adelante veremos una manifestación de la democracia en su mejor expresión, cuando Demóstenes, en un momento en que ni siquiera era oficial, audazmente propuso fortificar a Pylos, en la tierra firme del Peloponeso, y su opinión prevaleció entre las tropas atenienses simplemente porque no querían permanecer ociosas ahí, aguardando vientos favorables. Esta acción, que fue seguida por nuevos ejemplos de la habilidad de Demóstenes y del valor ateniense, condujo a la rendición —sin precedentes— de 300 espartanos, permitiendo así a Atenas poner fin a la primera fase de la guerra, en condiciones favorables (IV, 2.4-5.2; *cf.* IV, 6-41).

La mejor faceta de la democracia ateniense se hace evidente, asimismo, en la secuela de una rebelión en Mitilene, que los atenienses habían aplastado tras un largo asedio. Aunque los atenienses habían resuelto inicialmente dar muerte a todos los ciudadanos varones, y hasta habían enviado una nave para transmitir estas órdenes, al día siguiente cambiaron de opinión. Habiendo reflexionado, pensaron que había sido un decreto salvaje y grande (es decir, excesivo) destruir toda la ciudad, y no sólo a los culpables de la rebelión. Por consiguiente, ese mismo día celebraron una segunda asamblea en la que determinaron no matar a la gran mayoría de los mitilenos. Al pun-

to, enviaron un segundo barco y, gracias en parte al entusiasmo de sus remeros y a la renuncia de quienes iban en el primer barco, la nueva orden llegó a tiempo para salvar de la aniquilación a Mitilene. Este cambio de opinión de los atenienses es un ejemplo sin paralelo, al menos durante la guerra, de todo un pueblo que muestra moderación. Los atenienses sabían demasiado para creer en el argumento de Cleón, presentado en la asamblea, de que la justicia exigía el castigo de toda Mitilene. El mismo concepto de la justicia y la nobleza que movió a los atenienses a defender su imperio, y a hacerlo libres de toda hipocresía, también se encontró en el origen de su conducta, notablemente moderada, y hasta cierto punto decente, hacia Mitilene (III, 36, 49).

Sin embargo, el más espléndido ejemplo de la nobleza ateniense es aquel en que Atenas mostró menor moderación, a saber, la expedición contra Sicilia. Anexar Sicilia a su imperio había sido, ya de tiempo atrás, un sueño ateniense, sueño que el propio Pericles había fomentado hablando a los atenienses de las ilimitadas posibilidades de su supremacía en el mar. Y sin embargo, Pericles también les advirtió que no trataran de extender el imperio durante la guerra con Esparta, y puede suponerse que se habría opuesto, si hubiese vivido, a la expedición siciliana, considerándola temerariamente prematura. Pericles veía a Atenas como una ciudad que amaba todo lo noble, pero con austeridad y economía, mientras que la expedición a Sicilia fue enormemente costosa y con riesgos sin precedentes. Empero, el propio Pericles habría tenido que reconocer que hay algo especialmente hermoso, aunque no con la hermosura de la salud, en su misma prodigalidad. Todos los atenienses, por igual, según Tucídides, se enamoraron de la expedición siciliana. Ese amor erótico que Pericles había pedido a la comunidad ateniense, se posesionó de ella, de hecho, en vísperas de la campaña siciliana.[6] Y los hombres que estaban en la plenitud de la vida fueron inspirados, no por un deseo de riqueza o de poder o siquiera de gloria, sino "por un anhelo de la lejana vista y contemplación" (VI, 24.3). Tampoco debemos rechazar, como simple pretexto, las afirmaciones atenienses de que, en Sicilia, su objetivo era ayudar a los leontinos, que eran del mismo origen, y a sus aliados egesteos (VI, 6.1, 18.1-2, 19.1). Además, cuando la expedición inicial sufrió graves reveses, y los peloponenses también estaban causándoles preocupaciones, al haber ocupado una fortificación cerca de Atenas, los atenienses no sólo perseveraron en Sicilia sino que enviaron una segunda flota, casi tan numerosa como la primera. Nadie, nos dice Tucídides, habría podido creer, de antemano, que fuese posible semejante tenacidad. Y aun después de la terrible derrota de Atenas en Sicilia, al proseguir la guerra con Esparta, mostró una capacidad de recuperación que asombró a todo el mundo griego.[7] En realidad, Esparta era más moderada que Atenas en la prosperidad. Pero ninguna otra ciudad rivalizaba siquiera con Atenas, como lo veremos más adelante en la campaña siciliana y en su secuela, en la grandeza de su ambición y su resistencia en la adversidad.

6 VI, 24.3; *cf.* I. 143.5-144.1; II, 62.2, 65.7, y también 40.1.

7 VIII, 1-2, 24.5; *cf.* VII, 28.3 y 42.2.

La campaña siciliana terminó en un fracaso. Y sin embargo, años antes, Pericles había dicho a los atenienses que serían célebres en el futuro por haber gobernado el más grande de los imperios griegos, aun si fracasaban en sus iniciales objetivos de guerra. El fracaso, dio a entender, siempre era posible ya que, llegó a decir, todas las cosas por naturaleza también declinan (II, 64.3). De hecho, la ilustrada conciencia de Pericles, de que todo a la postre deberá declinar, parece haber alimentado su fe en que los atenienses harían lo correcto en buscar, como el mayor bien, la gloria imperecedera (II, 4.5-6). Recordemos también que Pericles celebraba ceremonias conmemorativas perpetuas hasta de los fracasos atenienses. Y sin embargo, es difícil celebrar la derrota de Atenas en la campaña siciliana, aun cuando ésta fuese la más memorable y en algunos aspectos la más noble de las derrotas de Atenas; y hemos de sentir que allí, al menos, la busca de la gloria imperial fue mal aconsejada y no valió su terrible precio, pues no sólo sentimos los sufrimientos del ejército, sino que también vemos en Atenas una fealdad que, a esta luz, parece la causa de su derrota. Pese a la asombrosa perseverancia de Atenas en una campaña audaz que el propio Tucídides consideraba factible, todo su ejército fue destruido en Sicilia por la miope busca de intereses privados, o de lo que parecieron intereses privados, a expensas de los intereses públicos.

En su elogio de Pericles, Tucídides atribuye la derrota de Atenas en la guerra, y en Sicilia en particular, a ambiciones privadas de honor y lucro, ambiciones que, después de la muerte de Pericles, ya no fueron contenidas por la guía inteligente y el espíritu público del ciudadano principal (II, 65.7-12). Ya no hubo aquella armonía entre las ambiciones privadas de los jefes y el bien público que había sido característica de Atenas en tiempos de Pericles. Este análisis nos recuerda la acusación de Nicias, en su intento de disuadir a los atenienses de la campaña siciliana, de que el otro comandante, Alcibíades, la favorecía por motivos enteramente egoístas (VI, 12.2). Ahora se podría decir, en defensa de Alcibíades, que su privada ambición del honor y de la riqueza que esperó obtener en la expedición siciliana estaba en armonía con los deseos de la asamblea ateniense. Mas hemos de añadir que los deseos del pueblo, como se expresaron en la asamblea, no fueron la verdadera medida de los intereses de la ciudad, y no sólo por ignorancia de dichos intereses.

El hecho de que aun el pueblo ateniense subordinó el bien público a una especie de interés privado es evidente, ante todo, en su bárbara respuesta a las mutilaciones de las estatuas de Hermes, que ocurrieron mientras se estaba preparando la partida rumbo a Sicilia. Los atenienses creyeron que estas mutilaciones eran malos presagios para la expedición y también, aunque esto parezca casi inverosímil, que habían sido cometidas como parte de una conspiración contra el pueblo (VI, 27). Algunos de los atenienses tal vez creyeron que merecían caer en Sicilia, o que merecían una conspiración de individuos tiránicos, como castigo por ser una ciudad tiránica. Sea como fuere, su morboso temor a la oligarquía o a las conspiraciones tiránicas excitó una pasión poco característica entre ellos: la de vengar las ofensas cometi-

das contra los dioses. Arrestaron a muchos hombres respetables y aun mataron a algunos, simplemente por haber sido acusados. Hasta quitaron a Alcibíades su mando en Sicilia, para responder a la grave acusación de haber profanado los ritos de los misterios: también esto, afirmaron, estaba relacionado con una conspiración contra el pueblo (VI, 53, 60.1-61.1). Ahora bien, desde luego había razones para sospechar de las tiránicas ambiciones de Alcibíades; y él traicionó a Atenas en favor de Esparta, después de huir de las acusaciones. Sin embargo, él era el mejor general ateniense, y su pérdida del mando, junto con el buen consejo que dio a Esparta, condujeron en forma directa al fracaso de Atenas en Sicilia. El pueblo ateniense o, más precisamente, la clase de atenienses —casi todos ellos pobres— que se consideraban la comunidad entera estaban tan impacientes por conquistar a Sicilia que aquellos de sus conciudadanos que se oponían a la campaña temieron levantar la mano en su contra. Y esos atenienses no se dejaron disuadir de emprender la expedición ni por lo que ellos mismos consideraban mal augurio. Sin embargo, estos mismos atenienses se preocuparon tan poco por la seguridad del ejército o aun por la supervivencia de su ciudad en la guerra (en comparación con su propio gobierno dentro de la ciudad) que trataron de condenar a muerte a su mejor general por una impiedad que acaso no había cometido. En cuanto al peligro de que el triunfo en Sicilia pudiese ayudar a Alcibíades a llegar a ser un tirano en el futuro, es un riesgo que la democracia ateniense habría tenido que aceptar como precio por conquistar a Sicilia. Además, nos indica Tucídides en una aparente digresión, los anteriores tiranos atenienses habían practicado "virtud e inteligencia" durante casi todos sus regímenes, y habían sostenido casi todas las leyes consuetudinarias, incluyendo, sobre todo, las sagradas observancias (VI, 54.4-6; *cf.* VI, 24.4). Desde luego, tal conducta contrasta notablemente con la del populacho, que entonces era víctima de necios partidarios y cuyas acciones se volvieron tanto más temerarias cuanto que, al parecer, creyeron que estaban preocupándose principalmente por toda la ciudad y por los dioses. De acuerdo con todo eso, Tucídides no llega a la conclusión de que fue Alcibíades el que causó la caída de la ciudad sino, más bien, los muchos atenienses, cada uno de ellos irritado privadamente, por las prácticas de Alcibíades (VI, 15.3-4; *cf.* II, 65.8-10).

Después de que Alcibíades perdió el mando de Sicilia, uno de los dos generales atenienses que allí quedaban era Nicias, hombre moderado y piadoso que se había opuesto a la expedición, pero con cuya lealtad creían contar los atenienses. Tucídides muestra su propia simpatía hacia Nicias al comentar, con motivo de su rendición y de su muerte a manos de los siracusanos, que "durante mis tiempos, fue el que menos mereció entre los griegos llegar a este grado de infortunio, por su absoluta devoción a la virtud, ya establecida por costumbre" (VII, 86.5). Sin embargo, esta observación acaso sorprenda a algunos lectores, pues el relato de Tucídides ya ha indicado que la falta de carácter y el pobre juicio de Nicias desempeñaron un gran papel en la derrota de los atenienses. Consideremos, entonces, algunos de los modos en que Nicias contribuyó al fracaso de Atenas, y estaremos entonces en

mejor posición de explicar la aparente incongruencia entre el relato de Tucídides y su juicio explícito. Cuando Nicias, contra toda esperanza, trató de impedir la expedición que los atenienses ya habían resuelto enviar, junto con su deseo de navegar con la mayor prudencia posible si se viera obligado a hacerlo, aconsejó entonces a los atenienses que enviaran una fuerza mucho mayor de la que ellos tenían pensado. Su táctica no logró impedir la expedición, pero sí logró convencer a los atenienses de que enviaran este mayor ejército. En realidad, sólo después que su consejo los hizo confiar en las probabilidades de triunfo de la expedición, se enamoraron de ella. La preocupación del renuente Nicias por la seguridad, y por la seguridad de su reputación como general victorioso, fue así, directamente, la causa del tamaño de la fuerza ateniense en Sicilia, así como del entusiasmo de los ciudadanos (VI, 19.2, 24-26). Y sin embargo, el más grave y más revelador de los errores de Nicias ocurrió mucho más avanzada la campaña, cuando ni siquiera con los refuerzos de Demóstenes pudieron los atenienses tomar a Siracusa. Las naves y sus tripulaciones iban en continuo deterioro, el enemigo estaba reuniendo fuerzas y habría debido ser claro que los atenienses debían volver al punto a su patria, mientras su superioridad naval aún les permitía hacerlo. Pero Nicias no quiso volver a Atenas sin recibir órdenes de allí, por motivo, afirmó, de que los atenienses, incluyendo la mayoría de los soldados que estaban pidiendo su regreso, acusarían a los generales de haber sido comprados por el enemigo. "Conociendo la naturaleza [dijo] de los atenientes, prefirió arriesgarse a perecer, de ser necesario, a manos de sus enemigos y, en privado, antes que perecer por una acusación vergonzosa, e injustamente a manos de los atenienses" (VII, 48.4). Nicias tenía buenas razones, dada la desconfianza que la democracia mostraba a sus propios jefes, para temer el ostracismo y tal vez la muerte si volvía a la patria con su ejército. Y sin embargo, queda en pie el hecho de que su decisión de morir "en privado" en Sicilia condujo directamente a la ruina del ejército y costó las vidas de miles de sus hombres. Podríamos decir, en parcial defensa de Nicias, que aún creía que había una posibilidad de tomar a Siracusa y que cuando la llegada de refuerzos al enemigo lo convenció de que había estado en el error, estuvo dispuesto a conducir a su ejército de regreso. Pero entonces, cuando un eclipse de Luna alarmó tanto a la mayoría de los atenienses que pidieron u ordenaron a los generales aplazar la partida, Nicias dijo que ni siquiera pensaría en deliberar acerca de cómo partir hasta que hubiesen transcurrido los "tres veces nueve días" prescritos por los augures. "Pues era excesivamente adicto", observa Tucídides, "a la adivinación y similares" (VII, 50.4). Nicias bien pudo creer que la mejor esperanza de la flota, y no sólo la suya propia, exigía que se quedaran en Siracusa durante el periodo prescrito; pero resulta difícil excusar a un general por ceder a esas esperanzas y temores supersticiosos. Por este absurdo retraso, el ejército ateniense perdió su última oportunidad de volver a salvo a su patria. Tras una última derrota naval en su desesperado intento por salir del puerto de Siracusa, los atenienses se sintieron tan abrumados por lo terrible de sus nuevos males que ni siquiera se les ocurrió, ni aun al piadoso Nicias, pedir la devolu-

ción de los cadáveres de sus camaradas.[8] Llorosos y haciéndose amargos reproches, los atenienses, en fuga, también abandonaron a sus compañeros heridos, pero ni aun así logró salvarse el ejército. A la luz de esta narración podemos notar que cuando Tucídides nos dice que el infortunio de Nicias fue inmerecido, sostiene también que ello se debió a su devoción a la "virtud establecida por costumbre", es decir, a la virtud convencional, en contraste con la simple virtud. Y aunque la devoción de Nicias a la virtud convencional le ayudó a ser un hombre muy decente, en quien los atenienses pudieron confiar en casi todas las circunstancias ordinarias, tanto él como la virtud—como él la interpretaba— no estuvieron a la altura de la extrema prueba de la campaña siciliana. Nicias estaba totalmente consagrado a la virtud convencional; sea como fuere, nunca causó un daño intencional a su patria. Y sin embargo, la virtud convencional no es digna de confianza, pues depende —y en parte es guiada— de esperanzas que no tienen otro apoyo que la fe en la propia virtud convencional. La devoción de Nicias a la virtud convencional estuvo en el origen mismo de su confiada esperanza de que él, o al menos su buena fama, podría tener la seguridad que esta misma devoción le hacía creer que merecía (*cf.* V, 16.1). Y sin embargo, esta ciega esperanza en la seguridad personal fue, como sabemos, la causa en gran parte de su muerte y del desastre de su ciudad.

La campaña siciliana fue un grave error. Las perspectivas de triunfo de Atenas o aun de la vuelta del ejército, dependían de su capacidad de reconciliar el interés privado con el público, y sin embargo la expedición hizo que la ciudad estirara, en exceso, los límites de su poder. Se reconoce que los atenienses habrían podido triunfar en Sicilia si hubiesen tenido mejor fortuna; por ejemplo: si no hubiese ocurrido la mutilación de las estatuas de Hermes. Sin embargo, su intento fue inmoderado e imprudente. Y, lo que es de mayor importancia, los enormes costes de la expedición junto con la discordia dentro de la ciudad, que tan claramente salió a luz, pueden ayudarnos a tener una visión más imparcial del imperialismo ateniense. Pues si no nos hubiésemos dejado engañar por ese hechizo que engañó a los atenienses, ya habríamos podido ver que su imperialismo estaba viciado, desde el principio, por una fundamental falta de sabiduría. Los atenienses, y los mejores entre sus jefes, se dedicaron a construir un imperio grande y noble. Sin embargo, puesto que ellos mismos se consideraban nobles, no pudieron dejar de sentir el peso de las acusaciones que se les hacían por pretender gobernar a otros contra su voluntad. En consecuencia, se sintieron obligados a defender su imperio contra estas acusaciones y así lo hicieron arguyendo que ellos, como todos los hombres, eran impelidos por la naturaleza a ser egoístas, o a anteponer su propio bien a cualquiera otra consideración. Por otra parte, como pensaban que su imperio y ellos mismos eran nobles, aceptaron ciertos riesgos y penalidades en relación con su gobierno que no parecían opuestos a su propio interés. Ahora bien, debió preocuparles hacer esto, pues en vista de su propio argumento en favor del imperio, estos adicio-

[8] VII, 72.2; *cf.* VII, 75.3, y contrástese con IV, 44.5-6.

nales riesgos y penalidades habrían debido parecerles sacrificios insensatos. Pero, por lo visto, los atenienses los consideraron menos como sacrificios que como un precio digno de pagarse, puesto que todos sus padecimientos relacionados con la formación del imperio quedarían pagados, con creces, por la recompensa de una gloria imperecedera. Y sin embargo, en este pensamiento estuvieron errados, pues lo que "experimentaron" con respecto a la gloria, o con respecto a la perspectiva de ella en el futuro, fue influido por su creencia en que la gloria no sólo era algo bueno sino también algo noble, es decir, un reconocimiento de su superioridad sobre el interés egoísta y de su disposición ocasional a sacrificarse. En otras palabras, no se habían enfrentado debidamente a su propio argumento en defensa del imperio, pues este argumento no da lugar a la superioridad ni al interés egoísta, ni a nada que sea más importante que el propio bien de cada uno. Y si hubiesen aceptado en realidad este argumento, no habrían sido movidos, o no en esa forma, por la perspectiva de la gloria, y con dificultad habrían creído que sus sufrimientos al perseguirla quedarían suficiente y duraderamente pagados. Así pues, mucho antes del desastre de Sicilia, los atenienses y sus mejores jefes ya habían perdido el camino por no comprenderse a sí mismos ni al objeto de sus anhelos.

El argumento ateniense, bien interpretado, nos enseña que no puede haber nobleza que sea superior al propio interés. Por tanto, podemos vernos tentados a sacar la perturbadora conclusión de que los más sabios de todos los atenienses, en el relato de Tucídides, fueron los embajadores en Melos, cuya defensa del gobierno del más fuerte fue la menos imbuida por una preocupación continua o explícita por la nobleza. Y sin embargo, esta conclusión sería falsa, y no sólo porque el brutal intento de los embajadores de destruir la inocencia de los melianos les conformaría en su resolución de no someterse al dominio ateniense. Pues aparece un orador ateniense que muestra una comprensión considerablemente más profunda del argumento ateniense. Este ateniense es Diódoto, hombre notable de quien no sabemos nada por otras fuentes, y que sólo aparece una vez en el relato de Tucídides. Aunque no parece haber sido un político, su única intervención en la vida política de Atenas mostró su gran habilidad. Él consiguió ayudar a Atenas a conservar su imperio, y a conservarlo tratando en forma relativamente humanitaria a un aliado y vasallo. Además, su discurso se caracteriza por una benignidad y hasta serenidad que no tienen paralelo dentro de la obra de Tucídides y que parecen reflejar estas cualidades en el propio Tucídides.

Diódoto habló en la asamblea a la que ya nos hemos referido, donde los atenienses estaban reconsiderando su decreto de matar a todos los hombres de Mitilene, y les pidió revocar tal decreto. Su tarea era difícil, aunque la asamblea se hubiese reunido como respuesta a un cambio de opinión entre el pueblo, ya que Cleón, que por entonces constituía con mucho la mayor influencia entre ellos, había hablado antes que él, oponiéndose a todo cambio. Cleón había argüido enérgicamente que tanto la justicia como el interés de Atenas exigían el más severo castigo a los rebeldes mitileneos. Pero, lo que era de interés más inmediato para Diódoto, Cleón había atacado la costum-

bre ateniense de reconsiderar a menudo sus propias decisiones. No había atribuido este hábito a una preocupación por el bien público, sino, antes bien, al deseo de los oradores de parecer más sabios que las leyes y hacer alarde de su inteligencia con respecto a los asuntos públicos, ya que éstos eran considerados los más importantes. Cualquiera, dijo Cleón, que hablara contra el decreto de la víspera tenía que ser movido a hacerlo por su vanidad de orador, o tal vez por haber recibido sobornos (III, 38.2-3, 37.3-4). Ante estos ataques Diódoto empieza, como tiene que hacerlo, defendiendo lo adecuado de la frecuente deliberación sobre los asuntos de la ciudad, a los que también él llama "los más importantes". Y advierte en especial que la ciudad resulta perjudicada cuando los oradores se acusan mutuamente de ser corrompidos por dinero, pues entonces el temor privará de consejeros a la ciudad. Lo mejor para la ciudad, dice, sería que al tipo de ciudadano que hace tales acusaciones no se le permitiese hablar. Y en "la ciudad moderada", continúa, un orador que no convenza nunca quedará deshonrado, y mucho menos será acusado de injusticia y castigado. Es evidente que en esa ciudad moderada todos los que se dirijan a la asamblea estarán tan absolutamente libres de toda ambición privada que no se sentirán deshonrados si no logran persuadir. Y sin embargo, Diódoto sabe bien que la democracia ateniense, como la de cualquier ciudad, por fuerza desconfía de los motivos privados de sus oradores, y que el interés de la ciudad a veces impone esta vigilancia. Como entiende estos hechos de la vida política, pasa por alto su utópica norma de "ciudad moderada" y trata de avergonzar a Cleón, al que acusa de ser estúpido o de hablar por algún motivo propio. Y sin embargo, la desconfianza ateniense, especialmente después de las renovadas acusaciones de Cleón, es tal que Diódoto debe ir mucho más lejos para que escuchen siquiera su argumento. Pues los atenienses, afirma con audacia, son tan envidiosos que rechazarían el que es, manifiestamente, el mejor consejo para la ciudad si sospecharan que un orador daba este buen consejo por afán de lucro. Por consiguiente, un orador que desee encaminar la ciudad hacia su propio bien deberá, ante todo, borrar toda desconfianza de él, y esta tarea es al parecer imposible por medios exclusivamente directos. Pues Diódoto concluye que hasta un orador que desee decir qué es mejor deberá mentir a la multitud para que ésta confíe en él, y que es imposible beneficiar a la ciudad —y sólo a la ciudad— sin engañarla (III, 42-43). Con notable franqueza, Diódoto dice a los atenienses que los engañará. Y este reconocimiento nos deja con las siguientes preguntas: ¿por qué es imposible ganarse la confianza de la ciudad sin mentirle? ¿Y cómo, precisamente, miente Diódoto?

Diríase que la mentira de Diódoto es su afirmación de que ni siquiera tomará en cuenta la cuestión de la justicia, es decir, si los mitileneos fueron injustos, sino sólo la de si beneficia a Atenas matarlos a todos. Cierto es que el peso de su argumento contra estas muertes es un frío análisis, hecho en función del interés de Atenas; y sin embargo, creemos que no es, simplemente, tan implacable como él finge serlo. Además, como veremos, tampoco pasa por alto del todo las consideraciones de justicia. Diódoto empieza afirmando que ni siquiera los castigos más severos pueden suprimir todas

las rebeliones y que, por tanto, Atenas debe estar dispuesta a poner fin a toda rebelión que ocurra con el menor costo posible. Atenas puede hacerlo, afirma, explotando la división de clases que hay entre los rebeldes y dando a la multitud la perspectiva de clemencia si entrega en forma voluntaria la ciudad, como lo había hecho ya la multitud de Mitilene, más o menos, después de recibir pesadas armas. Pero luego, sorprendentemente, añade Diódoto que sería injusto matar a la multitud, a diferencia de los oligarcas, de Mitilene, pues habían sido benefactores de los atenienses.[9] Así pues, pese a su original afirmación, Diódoto sí discute explícitamente, hablando de la justicia. Además, en su discurso hay mucho que ha estado conduciendo sutilmente hacia este argumento basado en la justicia, pues, para demostrar que es imposible disuadir a los ciudadanos de que se rebelen, afirma Diódoto que todos los hombres por naturaleza, en público y en privado, cometen transgresiones y que ninguna ley ni amenaza de castigo les impedirá hacerlo. En otras palabras, nos vemos obligados, por nuestras pasiones naturales junto con nuestras esperanzas, a tratar de adquirir los objetos de nuestros más ardientes deseos (III, 45). Y, puesto que somos obligados a hacer esto por muy absurdas que sean nuestras esperanzas de éxito, nuestros errores o transgresiones son involuntarios; y hasta el propio Cleón había reconocido que los crímenes involuntarios merecen el perdón. Ahora Diódoto, por buenas razones, no saca explícitamente la conclusión de que todos los criminales merecen el perdón; entre otras cosas, no se opone a presentar a juicio a los supuestos cabecillas de la rebelión. Pero al hablar de lo inevitable de la transgresión, hace que los atenienses se sientan magnánimos, y despierta y hasta hace más profundo el humor magnánimo con que habían comenzado la asamblea del día. De este modo los hace receptivos a su afirmación de que sería injusto matar a toda la multitud de los mitileneos.

A pesar de todo, si el engaño de Diódoto es su simulación de pasar por alto la justicia, surge la pregunta de por qué no dijo, más directamente, que la justicia (o la humanidad) y el interés de los atenienses requieren, por igual, que no maten a la multitud de los mitileneos. Pero es el hecho que habría sido inoportuno decir esto, sobre todo porque el discurso de Cleón había enfurecido a los atenienses, y entonces un argumento claro contra la justicia de estas muertes les habría causado un dolor, haciéndolos sospechar de alguna flaqueza en su argumento basado en el interés. Y, lo que es más importante, habrían sospechado que Diódoto estaba traicionando a sabiendas los intereses de la ciudad, so pretexto de justicia o de humanidad, pero en realidad, como había acusado Cleón, por algún interés privado. Dado que la ciudad se muestra tan desconfiada de aquellos ciudadanos que se dirigen a ella, Diódoto debe tratar de ganarse su confianza, y lo hace simulando que no le preocupa la justicia, al menos en la medida en que es un concepto distinto del interés de la ciudad. De acuerdo con esto, también dice varias veces que la preocupación de la ciudad, y en particular su liber-

[9] Compárese III, 47.3 (y 46.5-6) con III, 44.

tad y su gobierno sobre otras son "las cosas más grandes".[10] Simulando considerar los intereses de la ciudad, o su libertad o su imperio como inconmensurablemente más importante que la justicia y, en realidad, como los más importantes de todos los intereses, Diódoto logra que confíen en él. Y esto depende, desde luego, del engaño y la mentira.

Pero la falsía de Diódoto se extiende aún más lejos de lo que hemos reconocido, pues con engaños nos ha hecho pensar que su interés oculto es, básicamente, el interés por la justicia. Para ver esto, debemos reconsiderar la afirmación de lo que hemos estado llamando el argumento ateniense en favor del imperio. Diódoto había dicho que todos los hombres, en privado y en público, son por naturaleza transgresores, y que no hay ley que les impida cometer transgresiones. Pero dado que Diódoto conoce este hecho acerca de la naturaleza, no pueden ser su principal preocupación la ley o la justicia, ni siquiera en aquella circunstancia en que resulte útil cumplir con los acuerdos concernientes a la justicia. Sin embargo, indica la que es su preocupación principal, aplicando explícitamente el argumento ateniense a los hombres en privado, cosa que ningún otro orador hace en la obra de Tucídides. En otras palabras, es el único orador que con toda claridad indica que la supremacía del bien es, de hecho, la supremacía del bien del individuo, tan distinto del bien de la ciudad. Así como no hay nada más grande, es decir, más importante, que el bien, así no hay nada más importante para el individuo que lo que es bueno o lo que es malo para él. Por ello, la desconfianza de los atenienses, de que sus oradores sean movidos principalmente por el interés privado, resulta bien fundada, al menos en el caso de Diódoto. Ahora bien, es cierto que el interés privado de Diódoto como ateniense, y hasta su educada humanidad, lo mueven a tratar de ser útil a Atenas, persuadiéndola de derogar un decreto brutal e inoportuno. Pero los atenienses no lo habrían honrado con su aprobación si hubiesen conocido sus motivos. Fuese por temor a la tiranía o, como lo había sugerido el propio Diódoto, simplemente por envidia del mayor bien de otro, los atenienses no habrían aceptado su útil consejo a menos que los hubiese convencido de que los intereses de la ciudad eran, para él, "las cosas más grandes". Y, como no cree que sean las cosas más grandes, se ve obligado a mentir.

Aunque Diódoto indica con toda claridad que el bien último es el bien del individuo, en contraste con el de la ciudad, dice poco más acerca de su carácter. Sin embargo, dada su crítica a la afirmación de la ciudad de que sus intereses son "las cosas más grandes", no parece posible que quedara satisfecho tan sólo con las recompensas de la vida política. En realidad, el hecho mismo de que sepamos tan poco acerca de este hombre de tan grande talento político parece sugerir que no consideraba el gobierno de los demás, ni sus frutos, como el bien último del individuo. Mas aparte de su afirmación acerca de la necesidad de deliberar antes de actuar, oculta sus pensamientos positivos acerca de ese bien. A este respecto, como en otros, Diódoto es afín al propio Tucídides, pues también Tucídides, como hemos notado, calla

[10] III, 42.1, 43.4, 45.6; *cf.* III, 37.4 y 40.3.

ante la cuestión de cuál es el mejor modo de vida. ¿Es cierto esto? ¿No nos dirige, antes bien, toda la obra de Tucídides hacia su propio modo de vida —ante todo su "busca de la verdad" y su escrito de "una posesión para todos los tiempos" (I, 20.3, 22.4)— como la mejor vida para el hombre? La única mención a la filosofía que aparece en la obra de Tucídides se encuentra en la Oración Fúnebre de Pericles. Pericles elogia a los atenienses por filosofar "sin blandura", con lo que, al parecer, quiere decir que sin retirarse de la vida política. Y también habla categóricamente de la superior dignidad de la vida activa o política sobre la vida del ocio.[11] Pero Pericles no comprende que el "filosofar" de los atenienses es inseparable de un tipo de blandura propia; pues los hombres, al menos los hombres muy capaces, se ven obligados por la seriedad misma de sus preocupaciones morales y políticas a poner en entredicho la verdad de sus convicciones más caras y, a la postre, a volverse hacia la filosofía como su bien supremo. Fue Tucídides quien también tuvo la fuerza de espíritu necesaria para aceptar esta compulsión y meditar en ella hasta que la comprendió claramente. Y con este entendimiento obtuvo aún mayor fuerza. Pues sólo desde la perspectiva que así alcanzó pudo continuar contemplando la vida política, incluso sus grandes horrores así como su belleza, con tan apacible claridad, mientras actuaba de acuerdo con ella, mediante sus escritos, con tal equilibrio y humanidad.

## LECTURA

Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso.*

[11] II, 40.1, 40.2, 63.2-3, 64.4-5; *cf.* II, 41.4.

# PLATÓN
# [427-347 a.C.]

LEO STRAUSS

HASTA nosotros han llegado 35 diálogos y 13 cartas como escritos de Platón, no todos los cuales son considerados auténticos. Algunos estudiosos han llegado hasta dudar de que alguna de las cartas sea genuina. Para no cargar con polémicas nuestra presentación, nos olvidaremos por completo de las cartas. Debemos decir, entonces, que Platón nunca nos habla en su propio nombre, pues en sus diálogos sólo hablan sus personajes. Por tanto, puede decirse estrictamente que no hay enseñanza platónica; si acaso está la enseñanza de quienes son los principales personajes de sus diálogos. No es fácil decir por qué procedió Platón de esta manera. Tal vez dudara de que pudiese haber una enseñanza filosófica propiamente dicha. Asimismo, acaso tal vez pensara, como su maestro Sócrates, que, en último análisis, la filosofía es el conocimiento de la ignorancia. Sócrates es, en realidad, el principal personaje de casi todos los diálogos platónicos. Podríamos decir que los diálogos de Platón, en conjunto, son menos la presentación de una enseñanza que un monumento a la vida de Sócrates: al meollo de su vida. Todos ellos muestran cómo Sócrates se dedicó a su labor más importante, el despertar de sus congéneres y el intento de guiarlos hacia la vida buena que él mismo vivía. Empero, Sócrates no siempre es el principal personaje de los diálogos de Platón; en unos cuantos casi no hace más que escuchar mientras otros hablan, y en un diálogo (*Las Leyes*) ni siquiera está presente. Mencionamos estos hechos extraños porque muestran lo difícil que es hablar de la enseñanza de Platón.

Todos los diálogos se refieren más o menos directamente a la cuestión política. Sin embargo, sólo hay tres diálogos que indican, por sus títulos mismos, que están dedicados a la filosofía política: *La República, El Político* y *Las Leyes*. La enseñanza política de Platón nos llega principalmente en estas tres obras.

## "LA REPÚBLICA"

En *La República*, Sócrates discute sobre la naturaleza de la justicia con un número considerable de personas. La conversación acerca de este tema general ocurre, por supuesto, en un medio particular: en un sitio particular, en un tiempo particular, con hombres cada uno de los cuales tiene su edad, su carácter, sus capacidades, su posición en sociedad y su apariencia particulares. Aunque el lugar de la conversación queda perfectamente establecido para nosotros, no así el tiempo, es decir, el año. Por ello carecemos de cierto

conocimiento de las circunstancias políticas en que tiene lugar esta conversación acerca de los principios de la política. Sin embargo, podemos suponer que ocurre en una época de decadencia política de Atenas, que, sea como fuere, Sócrates y los principales interlocutores (los hermanos Glaucón y Adimanto) estaban sumamente preocupados por esa decadencia y pensando en el modo de restaurar la salud política. Lo cierto es que Sócrates hace muy radicales propuestas de "reformas" sin encontrar una seria resistencia. Pero también hay en *La República* unas cuantas indicaciones en el sentido de que la muy anhelada reforma no es probable que triunfe en el plano político o que la única posible reforma es la del hombre en lo individual.

La conversación empieza cuando Sócrates hace una pregunta al más viejo de los presentes, Céfalo, quien es tan respetable por su piedad como por su riqueza. La pregunta de Sócrates es un modelo de tacto. Da oportunidad a Céfalo de hablar de todo lo bueno que posee, de mostrar, por decirlo así, su felicidad, y trata del único tema acerca del cual Sócrates, concebiblemente, podría aprender algo de él: sobre cómo se siente ser muy viejo. En el curso de su respuesta, Céfalo llega a hablar de la injusticia y de la justicia. Parece implicar que la justicia es lo mismo que decir la verdad y corresponder lo que se ha recibido de alguien. Sócrates le muestra que decir la verdad y devolver la propiedad de otro no siempre son cosas justas. En este punto, Polemarco, hijo y heredero de Céfalo, saliendo en defensa de la opinión de su padre, ocupa el lugar de éste en la conversación. Pero la opinión que defiende no es exactamente la misma de su padre; si aprovechamos una broma de Sócrates, Polemarco sólo hereda la mitad y tal vez menos de la mitad de la propiedad intelectual de su padre. Polemarco no sostiene ya, entonces, que decir la verdad es esencial para la justicia. Sin saberlo, establece así uno de los principios de *La República.* Tal como después aparece en la obra, en una sociedad bien ordenada es necesario que no se digan verdades de cierta clase a los niños ni a los súbditos adultos.[1] Este ejemplo revela el carácter de la discusión que aparece en el primer libro de *La República*, en que Sócrates refuta cierto número de opiniones falsas acerca de la justicia. Sin embargo, esta labor negativa o destructiva contiene en sí misma las afirmaciones constructivas que forman el grueso de *La República.* Desde este punto de vista, consideremos las tres opiniones sobre la justicia que se discuten en el libro primero.

La opinión de Céfalo, recogida por Polemarco (después que su padre se ha ido a realizar un acto de piedad) es en el sentido de que la justicia consiste en devolver los depósitos. En términos más generales, Céfalo sostiene que la justicia consiste en devolver, dejar o dar a cada quien lo que le corresponde, pero también sostiene que la justicia es buena, es decir, saludable, no sólo para el que da sino también para el que recibe. Ahora bien, es obvio que en algunos casos darle a un hombre lo que le pertenece puede ser nocivo para él. No todos los hombres dan un uso bueno o sabio a lo que les pertenece, a su propiedad. Si juzgamos muy estrictamente, podemos llegar a

[1] Platón, *La República,* 377 ss., 389$^{b-c}$, 414$^{b}$-415$^{d}$, 459$^{c-d}$.

decir que muy pocas personas dan el uso debido a su propiedad. Si la justicia debe ser saludable, podemos vernos obligados a exigir que cada quien sólo posea lo que es "apropiado" para él, lo que es bueno para él, y sólo mientras sea bueno para él. En pocas palabras, podemos vernos obligados a exigir la abolición de la propiedad privada o la introducción del comunismo. En la medida en que hay una conexión entre la propiedad privada y la familia, hasta podemos vernos obligados a exigir la abolición de la familia o la introducción del comunismo absoluto, es decir, del comunismo no sólo con respecto a la propiedad sino también con respecto a las mujeres y los niños. Y ante todo, muy pocos podrán determinar sabiamente qué cosas y en qué cantidad son buenas para el uso de cada individuo: o al menos, de cada individuo de los que cuentan; sólo hombres de sabiduría excepcional pueden hacer esto. Nos veríamos obligados entonces a exigir que la sociedad fuese gobernada por hombres simplemente sabios, por filósofos en el sentido estricto del término, que ejercerían un poder absoluto. De este modo, la refutación de la idea de justicia que tenía Céfalo contiene la prueba de la necesidad del comunismo absoluto en el sentido definido, así como del gobierno absoluto de los filósofos. Casi huelga decir que esta prueba se basa en no tomar en cuenta o hacer excepción de un gran número de las cosas más pertinentes; es "abstracta" en extremo. Si deseamos comprender *La República*, deberemos descubrir cuáles son estas cosas no consideradas y por qué no son consideradas. *La República* misma, cuidadosamente leída, ofrece las respuestas a estas preguntas.

Antes de ir más adelante, debemos disipar un equívoco que en la actualidad es muy común. Las tesis de *La República* resumidas en los dos párrafos anteriores muestran claramente que Platón, o por lo menos Sócrates, no era un demócrata liberal. También bastan para mostrar que Platón no era comunista en el sentido de Marx, ni fascista: el comunismo marxista y el fascismo son incompatibles con el gobierno de los filósofos, mientras que el plan de *La República* se sostiene o cae según el gobierno de los filósofos. Pero volvamos sin dilación a *La República*.

Mientras que la primera opinión sobre la justicia sólo estuvo implícita en Céfalo y fue reconocida y planteada por Sócrates, la segunda opinión es planteada por Polemarco, aunque no sin ayuda de Sócrates. Además la opinión de Céfalo está unida en su espíritu a la idea de que la injusticia es mala porque es castigada por los dioses después de la muerte. Esta idea no forma parte de la opinión de Polemarco, quien se enfrenta a la contradicción que hay entre las dos opiniones según las cuales la justicia debe ser saludable para el que recibe y la justicia consiste en dar a cada quien lo que le corresponde. Polemarco resuelve la contradicción prescindiendo de la segunda opinión. También modifica la primera. La justicia, dice, consiste en ayudar a nuestros amigos y dañar a nuestros enemigos. Así entendida, la justicia parecía ser incondicionalmente buena para el que da y para aquellos receptores que son buenos para el que da. Sin embargo, surge entonces esta dificultad: si consideramos que la justicia consiste en dar a los demás lo que les corresponde, lo único que el hombre justo debe saber es lo que le corres-

ponde a cada uno con quien tiene algún trato; este conocimiento es dado por la ley, que en principio puede ser fácilmente conocida con sólo escuchar. Pero si el hombre justo debe dar a sus amigos lo que es bueno para ellos, él mismo deberá juzgar; él mismo deberá poder distinguir atinadamente a los amigos de los enemigos; él mismo deberá saber lo que es bueno para cada uno de sus amigos. La justicia debe incluir un conocimiento de orden superior. Por lo menos, la justicia debe ser un arte comparable a la medicina, el arte que conoce y produce lo que es bueno para el cuerpo humano. Polemarco no es capaz de identificar el conocimiento o el arte que va con la justicia o que es justicia. Por tanto, no puede demostrar cómo puede la justicia ser saludable. La discusión toca la idea de que la justicia es el arte que da a cada quien lo que conviene a su alma, es decir, que la justicia es idéntica o al menos es inseparable de la filosofía, medicina del alma. Se indica la idea de que no puede haber justicia entre los hombres a menos que los filósofos gobiernen. Pero Sócrates aún no plantea esta opinión. En cambio, aclara a Polemarco que el hombre justo ayudará a los hombres justos, y no a sus "amigos", y no hará daño a nadie. No dice que el hombre justo ayudará a todos. Tal vez signifique esto que hay seres humanos a quienes no puede beneficiar. Pero sin duda significa, asimismo, algo más. Puede considerarse que la tesis de Polemarco refleja una opinión muy poderosa con respecto a la justicia: la opinión según la cual justicia significa espíritu público, total dedicación a nuestra propia ciudad como sociedad particular que es, como tal, potencialmente enemiga de otras ciudades. La justicia así comprendida es patriotismo, y en realidad consiste en ayudar a nuestros amigos, es decir, a nuestros conciudadanos, y dañar a nuestros enemigos, es decir, a los extranjeros. Así interpretada, no es posible prescindir de la justicia en ninguna ciudad, por muy justa que sea, pues aun la más justa de todas las ciudades es una ciudad, una sociedad particular o cerrada o exclusiva. Por tanto, el propio Sócrates exige más adelante en el diálogo que los guardianes de la ciudad sean, por naturaleza, amigos de su propio pueblo y duros o dañinos para con los extranjeros.[2] También exige que los ciudadanos de la ciudad justa dejen de considerar a todos los seres humanos como sus hermanos y limiten los sentimientos y las acciones de la fraternidad sólo a sus conciudadanos.[3] La opinión de Polemarco, interpretada como se debe, es la única entre las opiniones sobre la justicia generalmente conocidas que se analiza en el primer libro de *La República,* conservada por entero en la parte positiva o constructiva de *La República.* Repitiendo, esta opinión es en el sentido de que la justicia es la cabal dedicación al bien común. Exige que el hombre no aparte de la ciudad nada de lo que posea; por tanto, exige por sí misma —es decir, si prescindimos de todas las demás consideraciones— el comunismo absoluto.

La tercera y última opinión discutida en el primer libro de *La República* es la sostenida por Trasímaco, el único orador que en toda la obra muestra ira

[2]*Ibid.*, 375$^{b}$-376$^{c}$.
[3]*Ibid.*, 414$^{d\text{-}e}$.

y se comporta descortés y hasta bárbaramente. Se muestra muy indignado por el resultado de la conversación de Sócrates con Polemarco. Parece particularmente escandalizado por la afirmación de Sócrates de que no conviene a sí mismo dañar a nadie o que la justicia nunca es dañina para nadie. Es importantísimo, tato para el entendimiento de *La República* como en general, que no nos comportemos con Trasímaco como se comporta el propio Trasímaco, es decir, en forma airada, fanática o bárbara. Entonces, si contemplamos la indignación de Trasímaco sin indignación, deberemos reconocer que su violenta reacción es, hasta cierto punto, una protesta del sentido común. Ya que la ciudad como tal es una sociedad que de cuando en cuando debe hacer la guerra, y la guerra no puede dejar de dañar a inocentes,[4] la condena absoluta a dañar seres humanos equivaldría a condenar hasta a la más justa de las ciudades. Aparte de ello, parece absolutamente apropiado que el hombre más bárbaro de los presentes mantenga la tesis más bárbara sobre la justicia. Trasímaco afirma que la justicia es la ventaja del más fuerte. Empero, esta tesis resulta ser tan sólo consecuencia de una opinión que no sólo es manifiestamente bárbara sino que es, incluso, muy respetable. Según esa opinión, lo justo es lo mismo que lo legal o lo lícito, es decir, lo que prescriben las costumbres o leyes de la ciudad. Y sin embargo, esta opinión implica que no hay nada superior a lo cual podamos apelar contra las leyes o convenciones hechas por el hombre. Ésta es la opinión hoy conocida con el nombre de "positivismo jurídico", pero en su origen no es académica; es la opinión sobre la cual tienden a actuar todas las sociedades políticas. Si lo justo es idéntico a lo legal, la fuente de justicia será la voluntad del legislador. El legislador en cada ciudad es el régimen: el hombre o cuerpos de hombres que gobiernan la ciudad: el tirano, el vulgo, las juntas de notables, etc. Según Trasímaco, cada régimen prescribe las leyes con vistas a su propia conservación y bienestar; en una palabra, para su propio beneficio y nada más. De aquí se sigue que la obediencia a las leyes o a la justicia no forzosamente es ventajosa para los gobernados y hasta puede ser mala para ellos. Y en cuanto a los gobernantes, la justicia simplemente no existe: prescriben las leyes con una preocupación exclusiva en su propio beneficio.

Concedamos por un momento que es correcta la visión de la ley y los gobernantes que tiene Trasímaco. Los gobernantes sin duda pueden cometer errores. Pueden ordenar unas acciones que de hecho son desventajosas para ellos y ventajosas para los gobernados. En tal caso, los súbditos justos o apegados a la ley harán en realidad lo que es desventajoso para los gobernantes y ventajoso para los súbditos. Cuando Sócrates señala esta dificultad, Trasímaco declara, tras cierta vacilación, que los gobernantes no lo son si y en cuanto cometen errores: el gobernante en sentido estricto es infalible, así como el artesano en sentido estricto es infalible. Es esta noción de Trasímaco, de "artesano en sentido estricto" la que Sócrates vuelve, con gran acierto, en contra de Trasímaco, pues el artesano en sentido estricto demuestra preocuparse no por su propia ventaja, sino por la ventaja de aquellos a quienes

[4] *Ibid.*, 471[a-b].

sirve: el zapatero hace zapatos para otros y sólo accidentalmente para sí mismo: el médico prescribe medicamentos a sus pacientes pensando en el bien de éstos; por tanto, si el gobierno es, como lo reconoció Trasímaco, algo parecido a un arte, el gobernante sirve a los gobernados, es decir, gobierna en beneficio de los gobernados. El artesano en sentido estricto es infalible, es decir, realiza bien su labor, y sólo le preocupa el bienestar de otros. Sin embargo, esto significa que el arte estrictamente entendido es justicia, justicia en acción y no sólo en intención, como lo es el apego a la ley. "Arte es justicia": esta proposición refleja la afirmación socrática de que virtud es conocimiento. La sugestión que surge de la discusión de Sócrates con Trasímaco, lleva a la conclusión de que la ciudad justa será una asociación en que cada quien sea artesano en el sentido estricto, una sociedad de artesanos o de artíficies, de hombres (y mujeres) cada uno de los cuales tiene un solo oficio, que realiza bien y con plena dedicación, es decir, sin pensar en su propio beneficio y sólo para el bien de otros o para el bien común. Esta conclusión imbuye toda la enseñanza de *La República*. La ciudad construida ahí como modelo se basa en el principio de "un hombre, un oficio". En ella los soldados son "artífices" de la libertad de la ciudad; en ella, los filósofos son "artífices" de toda la virtud común; hay un "artífice" del cielo; hasta Dios es presentado como artesano: como el artífice de las ideas eternas.[5] Dado que la ciudadanía en la ciudad justa es artesanía de una índole o de otra, y la sede de la artesanía o del arte está en el alma y no en el cuerpo, por ello la diferencia entre los dos sexos pierde su importancia, y queda establecida la igualdad de los dos sexos.[6]

Trasímaco habría podido evitar su derrota si hubiese dejado las cosas en el nivel del sentido común, según el cual los gobernantes, desde luego, son falibles, o si hubiese dicho que todas las leyes son promulgadas por los gobernantes pensando en su beneficio aparente (pero no forzosamente cierto). Dado que no es un noble, tenemos derecho a sospechar que eligió la alternativa que le resultó fatal, pensando en su propia ventaja. Trasímaco fue un célebre maestro de retórica, el arte de la persuasión (por ello, incidentalmente, es el único poseedor de un arte que habla en *La República*. El arte de la persuasión es necesario para convencer a los gobernantes y en especial a las asambleas gobernantes, al menos en apariencia, de su propia ventaja. Hasta los gobernantes necesitan el arte de la persuasión para convencer a sus súbditos de que las leyes, promulgadas pensando exclusivamente en el beneficio de los gobernantes, benefician a los súbditos. El arte del propio Trasímaco se sostiene o cae según la idea de que la prudencia es de la mayor importancia para los gobernantes. La expresión más clara de esta idea es la proposición de que el gobernante que comete errores deja de ser gobernante.

La derrota de Trasímaco no es causada por una convincente refutación de su idea de la justicia, ni por un desliz accidental de su parte, sino por el conflicto entre su depreciación de la justicia o de su indiferencia a la justicia o la

[5] *Ibid.*, 395$^{c}$; 500$^{d}$; 530$^{a}$; 507$^{c}$, 597.
[6] *Ibid.*, 454$^{c}$-455$^{a}$; *cf.* 452$^{a}$.

implicación de su arte: hay cierta verdad en la opinión de que arte es justicia. Podría decirse —y en realidad el propio Trasímaco lo dice— que la conclusión de Sócrates, a saber, que ningún gobernante u otro artesano considera jamás su propia ventaja, resulta muy ingenua: Sócrates parece ser un niño perdido en los bosques. En cuanto a los artesanos propiamente dichos, desde luego consideran la compensación que reciben por su trabajo. Puede ser cierto que, en la medida en que el médico se preocupa por lo que característicamente llama su *honorarium*, no ejerce el arte del médico sino el arte de ganar dinero; pero, como lo que puede decirse del médico también puede decirse del zapatero y de cualquier otro artesano, habremos de decir que el único arte universal, el arte que acompaña a todas las artes, el arte de las artes, es el arte de ganar dinero; por tanto, diremos asimismo que servir a otros o ser justo sólo resulta bueno para el artesano mediante su práctica del arte de ganar dinero, o que nadie es justo por la justicia misma, o que a nadie le gusta la justicia como tal. Pero el argumento más devastador contra el razonamiento de Sócrates nos lo ofrecen las artes que manifiestamente se preocupan por la explotación más implacable y calculada de los gobernados por los gobernantes. Tal arte es el arte del pastor: el arte escogido con sabiduría por Trasímaco para destruir el argumento de Sócrates, sobre todo porque los reyes y otros gobernantes han sido comparados desde la Antigüedad con pastores. El pastor sin duda se preocupa por el bienestar de su rebaño, de modo que las ovejas puedan convertirse en las más suculentas chuletas para los hombres. Como lo dice Trasímaco, los pastores se preocupan exclusivamente por el bien de los propietarios y por ellos mismos.[7] Pero existe, sin duda, una diferencia entre los propietarios y los pastores: las mejores chuletas son para el propietario y no para el pastor, a menos que el pastor no sea honrado. Ahora bien, la posición de Trasímaco o de cualquier otro hombre de su índole, a la vez ante los gobernantes y ante los gobernados es precisamente la del pastor con respecto a los propietarios y las ovejas: Trasímaco puede obtener un beneficio de la ayuda que presta a los gobernados (sin importar si son tiranos, gente común o gente de excelencia) sólo si es leal con ellos, si desempeña bien su trabajo, si cumple con su parte del trato, si es justo. En contra de esta afirmación, ha de conceder que la justicia de un hombre es saludable, no sólo para los demás y sobre todo para los gobernantes, sino también para sí mismo. En parte porque ha cobrado conciencia de esta necesidad cambia sus modales tan notablemente en la última parte del libro primero. Lo que puede decirse de quienes ayudan a los gobernantes puede decirse, asimismo, de los propios gobernantes y de todos los demás seres humanos (incluyendo a tiranos y a asaltantes) que necesitan la ayuda de otros en sus empresas, por muy injustas que sean: ninguna asociación puede durar si sus miembros no practican la justicia entre sí.[8] Esto, empero, equivale a un reconocimiento de que la justicia puede ser un simple medio, si bien indispensable, para la injusticia: para la

[7] *Ibid.*, 343$^{b}$.
[8] *Ibid.*, 351$^{c}$-352$^{2}$.

explotación de los que están al margen. Ante todo, no anula la posibilidad de que la ciudad sea una comunidad que se mantiene unida por un egoísmo colectivo y nada más, o que no haya una diferencia fundamental entre la ciudad y una banda de ladrones. Estas dificultades y otras similares explican por qué Sócrates considera insuficiente la refutación de Trasímaco: en su conclusión dice que ha tratado de mostrar que la justicia es buena sin haber aclarado lo que es la justicia.

La adecuada defensa o elogio de la justicia presupone no sólo un conocimiento de lo que es justicia sino también un adecuado ataque a la justicia. Al comienzo del libro segundo, Glaucón intenta hacer ese ataque; afirma que está replanteando la tesis de Trasímaco, en la que no cree, con mayor vigor que el propio Trasímaco. Glaucón también da por sentado que lo justo es lo mismo que lo legal o lo convencional, pero trata de mostrar cómo la convención surge de la naturaleza. Por naturaleza, cada quien se preocupa por su propio bien y no le preocupa ni en lo más mínimo el bien de ningún otro, hasta el punto de que no vacila en hacer algo que pueda dañar a sus semejantes. Como cada quien actúa de acuerdo con esto, todos provocan una situación que es insoportable para casi todos ellos; la mayoría, es decir, los débiles, presuponen que cada uno de ellos estaría mejor si se pusieran de acuerdo entre sí, sobre lo que cada uno puede hacer o no puede hacer. Aquello en que convienen no es detallado por Glaucón, pero es fácil adivinar una parte: convendrán en que nadie puede violar la vida y los miembros, el honor, la libertad y la propiedad de ninguno de sus asociados, es decir, de los conciudadanos, y que cada quien hará lo que pueda por proteger a sus asociados contra la gente de fuera. Tanto la abstención de tales violaciones como el servicio de protección no son, en lo más mínimo, deseables en sí mismos, sino tan sólo males necesarios, y sin embargo, males menores que la inseguridad universal. Pero lo que puede decirse de la mayoría no puede decirse de "el hombre real" que puede cuidar de sí mismo y que estará mejor si no se somete a ninguna ley o convención. Y sin embargo, aun los demás hacen violencia a su propia naturaleza al someterse a la ley y la justicia: se someten a ella sólo por temor a las consecuencias de no someterse, es decir, por temor al castigo, de una índole u otra, y no voluntaria y alegremente. Por tanto, cada quien preferiría la injusticia a la justicia si pudiese estar seguro de no ser notado: la justicia sólo es preferible a la injusticia con vistas a la posible detección, a ser conocido como justo por los demás, es decir, por la buena reputación y otras recompensas. Por tanto, ya que, como espera Glaucón, la justicia debe escogerse por la justicia misma, exige a Sócrates una prueba de que la vida del hombre justo es preferible a la del hombre injusto, aun si el hombre justo es considerado injusto en extremo y sufre toda clase de castigos o se encuentra en la última miseria, y el hombre injusto es considerado como la justicia consumada y recibe toda clase de recompensas o se encuentra en la cúspide de la felicidad: el colmo de la injusticia, es decir, de la conducta según natura es la explotación tácita de la ley o de la convención exclusivamente en beneficio propio, la conducta del tirano en extremo sagaz y astuto. En la discusión con Trasímaco, la cuestión ha que-

dado borrada por la sugestión de que hay una semejanza entre la justicia y el arte. Glaucón lo pone de manifiesto comparando al hombre perfectamente injusto con el perfecto artesano, mientras concibe al hombre perfectamente justo como un hombre sencillo que no tiene otra cualidad que la justicia. Pensando en la enseñanza de *La República* en general, nos veríamos tentados a decir que Glaucón interpreta la justicia pura a la luz de la fortaleza pura; su hombre perfectamente justo nos recuerda al soldado desconocido que sufre la muerte más dolorosa y más humillante sin ningún otro propósito que el morir con bravura sin ninguna perspectiva de que su noble hazaña sea jamás conocida de nadie.

La demanda de Glaucón a Sócrates es enérgicamente apoyada por Adimanto. Por el discurso de Adimanto, queda claro que la opinión de Glaucón, según la cual la justicia debe escogerse por la justicia misma, es del todo nueva, pues según la visión tradicional, la justicia debía escogerse principal si no exclusivamente por causa de las recompensas divinas a la justicia y los castigos divinos a la injusticia, y por otras varias consecuencias. El largo discurso de Adimanto difiere del de Glaucón porque saca a luz el hecho de que si debe escogerse la justicia por la justicia misma, debe ser fácil o grata.[9] Las demandas de Glaucón y de Adimanto establecen la norma por la cual debemos juzgar el elogio que hace Sócrates de la justicia; nos obligan a investigar si Sócrates ha demostrado —y en qué medida— en *La República* que la justicia debe escogerse por la justicia misma o es grata, o por sí misma basta para hacer perfectamente feliz a un hombre en medio de lo que por lo común se considera como el dolor más extremo.

Para defender la causa de la justicia, Sócrates se dedica a fundar, junto con Glaucón y Adimanto, una ciudad en el discurso. La razón de que sea necesario este procedimiento puede plantearse como sigue: se cree que la justicia consiste en atenerse a la ley, o en la firme voluntad de dar a cada quien lo que le corresponde, es decir, lo que le corresponde según la ley; y sin embargo, también se cree que la justicia es buena o saludable; pero la obediencia a las leyes o el dar a cada quien lo que le corresponde por ley no es saludable en forma incondicional, pues las leyes pueden ser malas; la justicia será simplemente saludable sólo cuando las leyes sean buenas, y esto requiere que sea bueno el régimen del que emanan las leyes: la justicia será saludable en toda su plenitud sólo en una ciudad buena. Además, el procedimiento de Sócrates implica que no conoce ninguna ciudad real que sea buena; ésta es la razón de que se vea obligado a fundar una ciudad buena. Justifica su recurso a la ciudad por la consideración de que puede detectarse más fácilmente la justicia en la ciudad que en el ser humano, porque aquélla es más grande que éste; implica, así, que existe un paralelismo entre la ciudad y el ser humano o, más precisamente, entre la ciudad y el alma del ser humano, lo cual quiere decir que el paralelismo entre la ciudad y el ser humano se basa en cierta abstracción a partir del cuerpo humano. Hasta el grado en que hay un paralelismo entre la ciudad y el ser humano o su alma,

[9] *Cf. ibid.*, 364[a, c-d], 365[c] con 357[b] y 358[a].

la ciudad es, al menos, similar a un ser natural. Pero ese paralelismo no está completo. Aunque la ciudad y el individuo parezcan igualmente capaces de ser justos, no es seguro que puedan ser igualmente felices (*cf.* el comienzo del libro cuarto). La distinción entre la justicia del individuo y su felicidad fue ya preparada por la existencia de Glaucón a Sócrates de que se elogie la justicia ya sea que tenga o no tenga atractivos externos. También queda preparada por la opinión común según la cual la justicia requiere una completa dedicación del individuo al bien común.

La fundación de la ciudad buena se realiza en tres etapas: la ciudad saludable o la ciudad de los cerdos, la ciudad purificada o la ciudad del campamento armado, y la Ciudad de la Belleza o la ciudad gobernada por filósofos.

La fundación de la ciudad va precedida por la observación de que la ciudad tiene sus orígenes en la necesidad humana: cada ser humano, sea justo o injusto, necesita muchas cosas y al menos por esta razón necesita a otros seres humanos. La ciudad saludable satisface debidamente las necesidades primarias, las necesidades del cuerpo. La satisfacción propia exige que cada hombre ejerza sólo un arte. Esto significa que cada quien hace casi todo su trabajo para otros, pero también que los demás trabajan para él. Todos intercambiarán sus productos como sus propios productos: habrá propiedad privada; y al trabajar para beneficio de los demás, cada quien trabaja para su propio provecho. La razón de que cada quien ejerza sólo un arte es que los hombres, por naturaleza, difieren unos de otros, es decir, diferentes hombres tienen talento para distintas artes. Y puesto que cada quien ejercerá ese arte para el cual lo hizo hábil la naturaleza, la carga será más fácil para todos. La ciudad saludable es una ciudad feliz: no sabe de pobreza, coerción ni gobierno, no hace la guerra ni devora animales. Es feliz en tal forma que cada miembro sea feliz: no necesita gobierno porque hay una armonía perfecta entre el servicio de cada quien y su recompensa; nadie se mete con nadie más. No necesita gobierno porque cada quien escoge por sí mismo el arte para el cual está mejor dotado; no hay desarmonía entre los dones naturales y las preferencias; tampoco hay desarmonía entre lo que es bueno para el individuo (su elección del arte para el cual lo ha dotado mejor la naturaleza) y lo que es bueno para la ciudad: la naturaleza ha dispuesto las cosas de tal modo que no sobren herreros ni falten zapateros. La ciudad saludable es feliz porque es justa, y es justa porque es feliz; en la ciudad saludable, la justicia es fácil o grata y libre de todo matiz de autosacrificio; es justa sin que nadie se preocupe por su justicia; es justa por naturaleza; no obstante, tiene una falla. Es imposible por la misma razón de que la anarquía en general sea imposible; la anarquía sería posible si los hombres pudiesen seguir siendo inocentes, pero está en la esencia misma de la inocencia el perderse fácilmente; los hombres sólo pueden ser justos por medio del conocimiento, y los hombres no pueden adquirir conocimiento sin esfuerzo y sin antagonismo. Dicho de otra manera, aunque la ciudad saludable es justa en un sentido, carece de virtud o de excelencia: la justicia que posee no es una virtud. La virtud es imposible sin trabajo, esfuerzo o represión del mal que hay en uno mismo. La ciudad saludable es una ciudad en que el mal sólo está

dormido. Sólo se menciona la muerte cuando ha comenzado la transición de la ciudad saludable a la siguiente etapa.[10] La ciudad saludable es llamada ciudad de cerdos no por Sócrates sino por Glaucón, quien no sabe muy bien lo que dice. Literalmente hablando, la ciudad saludable es una ciudad sin cerdos.[11]

Antes de que la ciudad purificada pueda surgir o, mejor dicho, quedar establecida, la ciudad saludable debe decaer. Su decadencia es causada por la emancipación del deseo de cosas innecesarias, es decir, de cosas que no son necesarias para el bienestar o la salud del cuerpo. De este modo surge la ciudad lujosa o febril, la ciudad caracterizada por el anhelo de una ilimitada adquisición de riqueza. Podríamos esperar que en semejante ciudad los individuos ya no ejercieran el único arte para el cual fueron destinados por naturaleza, sino cualquier arte o combinación de artes que fuera más lucrativa, o que ya no hubiera una estricta correspondencia entre el servicio y la recompensa: por tanto, surgirían insatisfacción y conflictos y, por lo mismo, necesidad de un gobierno que implantara la justicia; por tanto, habría necesidad de algo más, que estuviera ausente del todo de la ciudad saludable, es decir, una educación al menos de los gobernantes y, más particularmente, una educación en la justicia. Sin duda habría necesidad de territorios adicionales y por tanto habría guerra, guerra de agresión. Basándose en el principio de "un hombre, un arte", Sócrates exige que el ejército consista de hombres que no conozcan otro arte que el de los guerreros. Parece ser que el arte de los guerreros o de los guardianes es, con mucho, superior a las otras artes. Hasta aquí parecería que todas las artes eran de igual rango y el único arte universal, o el único arte que acompaña a todas las artes, fuese el arte de ganar dinero.[12] Tenemos ahora el primer atisbo del verdadero orden de las artes. Ese orden es jerárquico; el arte universal es el arte supremo, el arte que dirige todas las demás artes y que como tal no puede ser practicado por quienes practican otras artes que no sean la suprema. Este arte de las artes resultará ser la filosofía. De momento, sólo se nos dice que el guerrero debe tener una naturaleza semejante a la naturaleza de ese animal filósofo, el perro, pues los guerreros deben ser animosos y por tanto irascibles y bravos por una parte, y mansos por la otra, ya que deben ser bravos con los extranjeros y mansos con sus conciudadanos. Deben tener un amor desinteresado a sus conciudadanos y una repulsión desinteresada a los extranjeros. Los hombres que posean naturalezas tan especiales necesitarán, además, una educación especial. Pensando en su trabajo, habrá que prepararlos en el arte de la guerra. Pero ésta no es la educación que más interesa a Sócrates. Por naturaleza, serán los mejores combatientes y los únicos armados y preparados en el ejercicio de las armas: inevitablemente, serán los únicos poseedores del poder político. Además, habiendo pasado la edad de la inocencia, el mal predomina en la ciudad y, por ello, también en los guerreros. La educación que los guerreros necesitan

[10] *Ibid.*, $372^{d}$.
[11] *Ibid.*, $370^{d\text{-}e}$, $373^{c}$.
[12] *Ibid.*, $342^{a\text{-}b}$, $346^{c}$.

más que nadie es, por tanto y ante todo, una educación en la virtud cívica. Esa educación es educación en "música", una educación especialmente por medio de la poesía y de la música. No toda poesía ni toda música pueden hacer de los hombres buenos ciudadanos en general y buenos guerreros o guardianes en particular. Por consiguiente, la poesía y la música que no conduzcan a este fin político-moral deberán ser desterrados de la ciudad. Sócrates está muy lejos de exigir que Homero y Sófocles sean remplazados por los autores de naderías edificantes; la poesía que él exige para la ciudad buena debe ser auténticamente poética. Exige en particular que los dioses sean presentados como modelos de excelencia humana, es decir, del tipo de excelencia humana al que pueden y deben aspirar los guardianes. Los gobernantes saldrán de entre la *élite* de los guardianes. Y sin embargo, la educación prescrita, por muy excelente y eficaz que sea, no basta si no va apuntalada por el tipo debido de instituciones, es decir, por el comunismo absoluto o aún por la más completa posible abolición de la intimidad: cada quien deberá poder entrar en la morada de todos los demás, a su antojo. Como recompensa por su servicio a los artesanos propiamente dichos, los guardianes no reciben dinero de ninguna índole sino sólo una cantidad suficiente de alimento y, podemos suponer, de los otros artículos de primera necesidad.

Veamos en qué forma la ciudad buena, como hasta aquí es descrita, revela que la justicia es buena o aún atractiva por la justicia misma. Que la justicia o la observancia de la proporción justa entre servicio y recompensa, entre trabajar para los demás y en provecho propio es necesario, como ya se mostró en la discusión con Trasímaco, por el ejemplo de la banda de asaltantes. La educación de los guardianes, como convinieron en ello Sócrates y Adimanto, no es una educación para la justicia.[13] Es una educación en valor y moderación. La educación musical en particular, en contraste con la educación gimnástica, es una educación en moderación, y esto significa amar lo bello, es decir, lo que por naturaleza es bello en sí mismo. Puede decirse que la justicia en el sentido estrecho y estricto fluye de la moderación o de la apropiada combinación de moderación y valor. De esta manera, Sócrates, en silencio, aclara la diferencia entre la banda de ladrones y la ciudad buena: la diferencia esencial consiste en el hecho de que la parte armada y gobernante de la ciudad buena está animada por un amor a lo bello, por un amor a todo lo que es digno y gracioso. La diferencia no debe buscarse en el hecho de que la ciudad buena es guiada en su relación con otras ciudades, griegas o bárbaras, por consideraciones de justicia: las dimensiones del territorio de la ciudad buena quedan determinadas por las moderadas necesidades de la propia ciudad, y por nada más.[14] La dificultad aparece acaso más claramente en lo que dice Sócrates al hablar de los gobernantes. Además de las otras cualidades requeridas, los gobernantes deben tener la cualidad de preocuparse por la ciudad y amarla; pero lo más probable es que un hombre ame aquello cuyos intereses considera idénticos a su interés propio, o

[13] *Ibid.*, 392$^{a-c}$.
[14] *Ibid.*, 423$^{b}$; *cf.* también 398$^{a}$ y 442$^{d}$.

cuya felicidad crea él indispensable para su propia felicidad. El amor aquí mencionado no es, obviamente, desinteresado en el sentido de que el gobernante ame a la ciudad, o sirva a la ciudad por sí misma; esto puede explicar por qué Sócrates exige que los gobernantes sean honrados mientras viven y, asimismo, después de su muerte.[15] Sea como fuere, el más alto grado de preocupación por la ciudad y por los demás no surgirá a menos que todos lleguen a creer en lo falso de que todos los conciudadanos, y sólo ellos, son hermanos.[16] Lo menos que puede decirse es que la armonía entre el interés propio y el interés de la ciudad, que se perdió con la decadencia de la ciudad sana, no se ha recuperado. Entonces, no es de sorprender que al comienzo del libro cuarto Adimanto exprese su insatisfacción ante el estado de los soldados en la ciudad del campamento armado. Leída en el contexto de todo el argumento, la respuesta de Sócrates tiene este efecto: sólo como miembro de una ciudad feliz puede ser feliz un hombre; sólo dentro de estos límites puede un hombre, o cualquiera otra parte de la ciudad, ser feliz; la dedicación completa a la ciudad feliz es justicia. Queda por ver si la dedicación completa a la ciudad feliz es o puede ser la felicidad del individuo.

Después que la fundación de la ciudad buena está casi completa, Sócrates y sus amigos se dedican a buscar dónde están en ella la justicia y la injusticia, y si el hombre que será feliz debe poseer justicia o injusticia.[17] Empiezan por buscar las tres virtudes aparte de la justicia (sabiduría, valor y moderación). En la ciudad que fue fundada de acuerdo con la naturaleza, la sabiduría reside en los gobernantes y sólo en los gobernantes, pues los hombres sabios son, por naturaleza, la parte más pequeña de cualquier ciudad, y no sería bueno para la ciudad si no fuesen ellos los únicos que llevan el timón. En la ciudad buena, el valor reside en la clase de los guerreros, pues el valor político —a diferencia de la simple y brutal temeridad— surge sólo por medio de la educación en aquellos que por naturaleza son aptos para ello. Por otra parte, la moderación debe encontrarse en todas las partes de la ciudad buena. En el actual contexto, moderación no significa exactamente lo que quiere decir cuando se discutió sobre la educación de los guerreros, sino antes bien el domino de lo que por naturaleza es peor por aquello que por naturaleza es mejor: un dominio mediante el cual el todo queda en armonía. En otras palabras, la moderación es el acuerdo de los seres naturalmente superiores y naturalmente inferiores sobre cuáles de ellos deben gobernar la ciudad. Ya que gobernar y ser gobernado es algo diferente, hemos de suponer que la moderación de los gobernantes no es idéntica a la moderación de los gobernados. Aunque Sócrates y Glaucón encuentran fácilmente las tres virtudes mencionadas en la ciudad buena, es difícil encontrar ahí la justicia ya que, como dice Sócrates, la justicia es tan obvia en ella. La justicia consiste en que cada quien haga la única cosa perteneciente a la ciudad, para la cual está mejor dotado por naturaleza o, simplemente, en que cada quien atien-

[15] *Ibid.*, $414^a$, $465^d$-$466^c$; *cf.* $346^e$ ss.
[16] *Ibid.*, $415^b$.
[17] *Ibid.*, $427^d$.

da a sus propios asuntos: por virtud de la justicia así comprendida, las otras tres virtudes son virtudes.[18] Dicho con mayor precisión, una ciudad es justa si cada una de sus tres partes (los que ganan dinero, los guerreros y los gobernantes) hace su propio trabajo y sólo su propio trabajo.[19] Así pues, la justicia, como la moderación y en contraste con la sabiduría y el valor, no es dominio de una sola parte sino que se les pide a todas las partes. Por tanto, la justicia, como la moderación, tiene un carácter distinto en cada una de las tres clases. Por ejemplo: hemos de suponer que la justicia de los gobernantes sabios es afectada por su sabiduría, y la justicia de los que ganan dinero es afectada por su falta de sabiduría, pues aun si el valor de los guerreros sólo es un valor político o cívico, y no un valor puro y simple,[20] es de razón suponer que también su justicia —para no decir nada de la justicia de los que ganan dinero— no será una justicia pura y simple. Para descubrir la justicia pura y simple, resulta pues necesario considerar la justicia en el hombre individual. Esta consideración sería la más fácil si la justicia en el individuo fuese idéntica a la justicia en la ciudad; esto exigiría que el individuo o, mejor dicho, su alma, consistiera en los tres mismos tipos de "naturalezas" que la ciudad. Una consideración muy provisional del alma parece establecer esta condición: el alma contiene deseo, viveza o ira,[21] y razón, así como la ciudad la forman los que ganan dinero, los guerreros y los gobernantes. Por ello podemos concluir que un hombre es justo si cada una de estas tres partes de su alma realiza su propia función y sólo su propia función, es decir, si su alma se encuentra en estado saludable. Pero si la justicia es la salud del alma, y a la inversa la injusticia es la enfermedad del alma, es obvio que la justicia es buena y la injusticia es mala, sin que importe si se sabe que alguien es justo o injusto.[22] Un hombre es justo si la parte racional que hay en él es sabia y gobierna,[23] y si la parte animosa, siendo la súbdita y aliada de la parte racional, la ayuda a contener la multitud de deseos que casi inevitablemente se convierten en deseos de más y más dinero. Sin embargo, esto significa que sólo el hombre en quien la sabiduría gobierna a las otras dos partes, es decir, sólo el hombre sabio, puede ser en realidad justo.[24] Así, no es de sorprender que el hombre justo acabe por demostrar que es idéntico al filósofo.[25] Los que ganan dinero y los guerreros no son realmente justos aun en la ciudad justa, porque su justicia se deriva sólo de su habituación de un tipo u otro, a diferencia de la filosofía; por eso en los más profundos recovecos de sus almas anhelan la tiranía, es decir, la completa injusticia.[26] Vemos entonces cuánta razón tenía Sócrates cuando esperaba encontrar injusticia en la ciu-

[18] *Ibid.*, 433^a-b^.
[19] *Ibid.*, 434^c^.
[20] *Ibid.*, 430^c^; *cf. Fedón* 82^a^.
[21] *La República* 441^a-c^.
[22] *Ibid.*, 444^d^-445^b^.
[23] *Ibid.*, 441^e^.
[24] *Cf. ibid.*, 442^c^.
[25] *Ibid.*, 580^d^-583^b^.
[26] *Ibid.*, 619^b-d^.

dad buena.[27] Esto no es negar, desde luego, que como miembros de la ciudad buena los no filósofos actuarán mucho más justamente que si fueran miembros de ciudades inferiores.

La justicia de quienes no son sabios aparece bajo una luz distinta cuando se considera la justicia en la ciudad, por una parte, y la justicia en el alma, por la otra. Este hecho muestra que es deficiente el paralelismo entre la ciudad y el alma. Este paralelismo exige que, así como en la ciudad ocupan los guerreros un rango superior a los que ganan dinero, así en el alma, el ánimo ocupa un rango superior al deseo. Es muy verosímil que quienes sostienen la ciudad contra sus enemigos, externos e internos, y que han recibido una educación musical merezcan mayor respeto que quienes carecen de responsabilidad pública así como de educación musical. Pero es mucho menos plausible que la vivacidad como tal merezca mayor respeto que el deseo como tal. Cierto es que la "vivacidad" incluye una gran variedad de fenómenos que van desde la más noble indignación ante la injusticia, la infamia y la bajeza hasta la ira del niño mimado que se enfurece de que le priven de su capricho, por malo que éste sea. Pero lo mismo puede decirse del "deseo": un tipo de deseo es *eros*, que va, en sus formas saludables, desde el anhelo de la inmortalidad por medio de los hijos, pasando por el anhelo de inmortalidad por medio de la fama hasta el anhelo de inmortalidad por vía de la participación por conocimiento en las cosas que son inmutables en todo respecto. La afirmación de que la vivacidad ocupa un rango más alto que el deseo como tal es, entonces, discutible. Jamás olvidemos que aunque hay un *eros* filosófico, no hay una vivacidad filosófica;[28] o en otras palabras que Trasímaco es, mucho más visiblemente, vivacidad encarnada que deseo encarnado. La afirmación de que hablamos se basa en una abstracción deliberada a partir de *eros*: abstracción característica de *La República.*

Esta abstracción se muestra de la manera más notable en dos hechos: cuando Sócrates menciona las necesidades fundamentales que hacen surgir la sociedad humana, guarda silencio ante la necesidad de la procreación, y cuando describe al tirano, la Injusticia encarnada, lo presenta como *Eros* encarnado.[29] En la discusión temática del respectivo rango de vivacidad y de deseo, guarda silencio acerca del *eros*.[30] Parece que hay una tensión entre *eros* y la ciudad y por tanto entre *eros* y la justicia: sólo mediante la depreciación de *eros* puede la ciudad afirmarse. *Eros* obedece sus propias leyes, no las leyes de la ciudad por muy buenas que sean; en la ciudad buena *eros* está simplemente sometido a lo que la ciudad requiere. La ciudad buena requiere que todo amor a lo que cada uno —todo amor espontáneo a los propios padres, los propios hijos, los propios amigos y seres queridos— sea sacrificado al amor común de lo común. En lo posible, el amor de cada quien debe quedar abolido excepto como es amor a la ciudad, a esta ciudad en

[27] *Ibid.*, 427$^{d}$.
[28] *Cf. ibid.*, 366$^{c}$.
[29] *Ibid.*, 573$^{b-e}$, 574$^{e}$-575$^{a}$.
[30] *Cf. ibid.*, 439$^{d}$.

particular, a la propia ciudad. En lo posible, el patriotismo ocupa el lugar del *eros*, pero tiene una mayor semejanza con la vivacidad, con la disposición a luchar, con la "irascibilidad", la ira y la indignación que con *eros*.

Aunque es nocivo a la propia alma lanzarse contra Platón porque no es un demócrata liberal, también es malo borrar la diferencia entre platonismo y democracia liberal, pues las premisas "Platón es admirable" y "la democracia liberal es admirable" no conducen legítimamente a la conclusión de que Platón fue un demócrata liberal. La fundación de la ciudad buena partió del hecho de que los hombres por naturaleza son distintos, y esto demostró significar que los hombres son, por naturaleza, de distintos rangos. Son desiguales particularmente con respecto a su capacidad de adquirir virtud. La desigualdad que se debe a la naturaleza es aumentada y profundizada por los diferentes tipos de educación o habituación y los diferentes modos de vida (comunista y no comunista) de que disfrutan las diferentes partes de la ciudad buena. Como resultado, la ciudad buena llega a asemejarse a una sociedad de castas. Un personaje platónico que escuche una descripción de la ciudad buena de *La República* recordará, así, el sistema de castas establecido en el antiguo Egipto, aunque es bien sabido que en Egipto los gobernantes eran sacerdotes y no filósofos.[31] Sin duda, en la ciudad buena de *La República*, no la ascendencia sino, en primer lugar, los dones naturales de cada quien determinarán a qué clase pertenezca. Pero esto nos causa una dificultad. Los miembros de la clase superior, que viven en forma comunista, se supone que no saben quiénes son sus padres naturales, pues, supónese, consideran sus padres a todos los hombres y todas las mujeres pertenecientes a la generación anterior. Por otra parte, los talentosos hijos de la clase inferior, no comunista, deberán ser transferidos a la clase superior (y a la inversa); dado que sus dones superiores no siempre son reconocibles en el momento de su nacimiento, es probable que lleguen a conocer a sus padres naturales y hasta a cobrarles afecto; esto parecería impedirles su transferencia a la clase superior. Hay dos modos en que se puede resolver esta dificultad. El primero consiste en extender el comunismo absoluto a la clase inferior; y, considerando la relación entre el modo de vida y la educación, también extender la educación musical a esta clase.[32] Según Aristóteles,[33] Sócrates no decidió si en la ciudad buena el comunismo absoluto está limitado a la clase superior o si también se extiende a la clase inferior. Dejar sin decidir esta cuestión estaría de acuerdo con la pobre opinión expresada por Sócrates acerca de la importancia de la clase baja.[34] Sin embargo, poca duda puede haber de que Sócrates desea limitar el comunismo y la educación musical a la clase superior.[35] Por tanto, con objeto de superar la dificultad mencionada, es difícil evitar que la pertenencia de un individuo a la clase superior

[31] *Timeo* 24$^{a-b}$.
[32] *La República* 401$^{b-c}$, 421$^{e}$-422$^{d}$, 460$^{a}$, 543.
[33] *Política* 1264$^{a}$, 434$^{a}$.
[34] *La República* 421$^{a}$, 434$^{a}$.
[35] *Ibid.*, 415$^{e}$, 431$^{b-c}$, 456$^{d}$.

o la inferior sea hereditaria, violando así uno de los principios más elementales de la justicia. Aparte de esto, podemos preguntarnos si es posible trazarse una línea perfectamente clara entre los bien dotados y los mal dotados para la profesión de guerreros y, por tanto, si se puede hacer una asignación del todo justa de individuos a la clase superior o a la inferior y, por tanto, si la ciudad buena puede ser perfectamente justa.[36] Pero sea esto como fuere, si el comunismo queda limitado a la clase superior, habrá intimidad tanto en la clase que hace dinero como entre los filósofos como filósofos, pues bien puede haber sólo un filósofo en la ciudad, y sin duda, nunca una horda: los guerreros son la única clase que es enteramente política o pública o dedicada por completo a la ciudad; por consiguiente, sólo los guerreros presentan el caso más claro de la vida justa en un sentido de la palabra "justo".

Es necesario comprender la razón de que el comunismo quede limitado a la clase superior o cuál es el obstáculo natural al comunismo. Lo que por naturaleza es privado o propio del hombre, es el cuerpo y sólo el cuerpo.[37] Las necesidades o deseos del cuerpo mueven a los hombres a extender la esfera de lo privado, de lo que es propio de cada hombre, hasta donde pueden. Este poderosísimo anhelo es contrarrestado por la educación musical que produce la moderación, es decir, una severísima preparación del alma, de la cual al parecer sólo es capaz una minoría. Y sin embargo, este tipo de educación no desarraiga el deseo natural de cada quien de poseer cosas, o de seres humanos propios: los guerreros no aceptarán el comunismo absoluto si no están sometidos a los filósofos. Queda así claro que el anhelo de algo propio es contrarrestado a la postre tan sólo por la filosofía, por la busca de la verdad que, como tal, no puede encontrarse en posesión privada de nadie. Mientras que lo privado por excelencia es el cuerpo, lo común por excelencia es el espíritu, el espíritu puro y no el alma en general. La superioridad del comunismo sobre el no comunismo como se enseña en *La República* sólo es inteligible como reflejo de la superioridad de la filosofía sobre la no filosofía, lo que claramente contradice el resultado del párrafo anterior. La contradicción puede y debe resolverse por la distinción entre dos significados de justicia. Esta distinción no puede quedar clara antes de haber comprendido la enseñanza de *La República* con respecto a la relación de la filosofía y la ciudad. Por consiguiente, hemos de hacer un nuevo principio.

Al término del libro cuarto parece como si Sócrates hubiese completado la tarea que Glaucón y Adimanto le impusieron, pues ya había mostrado que la justicia como salud del alma es deseable no sólo por sus consecuencias sino, ante todo, por sí misma. Pero luego, al comienzo del libro quinto, nos enfrentamos de pronto a un nuevo comienzo, a la repetición de una escena que había ocurrido muy al principio. Tanto muy al comienzo como al comienzo del libro quinto (y en ninguna otra parte), los compañeros de Sócrates toman una decisión o, mejor dicho, hacen una votación, y Sócrates,

[36] Reconsidérese *ibid.*, 427$^{d}$.
[37] *Ibid.*, 464$^{d}$; *cf. Las leyes* 739$^{c}$.

que no participó en la decisión, la obedece.[38] Los compañeros de Sócrates se portan en ambos casos como una ciudad (asamblea de los ciudadanos), si bien de la ciudad más pequeña posible.[39] Pero existe esta decisiva diferencia entre las dos escenas: mientras que Trasímaco estuvo ausente de la primera escena, se ha vuelto miembro de la ciudad en la segunda. Diríase que la fundación de la ciudad buena requiere que Trasímaco sea convertido en uno de sus ciudadanos.

Al comienzo del libro quinto, los compañeros de Sócrates lo obligan a plantear el tema del comunismo con respecto a las mujeres y los niños. No objetan la propuesta misma, del modo en que Adimanto había objetado el comunismo con respecto a la propiedad al comienzo del libro cuarto, pues ni siquiera Adimanto es ya el mismo que al principio. Sólo desean saber la manera precisa en que deberá tratarse el comunismo con respecto a las mujeres y los hijos. Sócrates cambia tal pregunta por estas otras, más incisivas: 1) ¿Es posible ese comunismo? 2) ¿Es deseable? Parece que el comunismo con respecto a las mujeres es consecuencia o presuposición de la igualdad de los sexos con respecto al trabajo que deben hacer: la ciudad no puede permitirse perder la mitad de la población adulta de su fuerza laboral y de combate, y no hay una diferencia esencial entre hombres y mujeres con respecto a los dones naturales para las diversas artes. La exigencia de igualdad de los sexos requiere una completa modificación de las costumbres, modificación presentada aquí como menos escandalosa que risible; esta exigencia se justifica porque sólo lo útil es hermoso o noble, y que sólo lo que es malo, es decir, contra natura, es risible: la habitual diferencia de conducta entre los dos sexos es rechazada como contra natura, y el cambio revolucionario sólo pretende establecer un orden de acuerdo con la naturaleza.[40] La justicia requiere que cada ser humano practique el arte para el cual lo dotó la naturaleza, sin que importe lo que dicten la costumbre o la convención. Sócrates empieza por mostrar que la igualdad de los dos sexos es posible, es decir, que está de acuerdo con la naturaleza de los dos sexos tal como aparece su naturaleza cuando se la considera tomando en cuenta la aptitud para la práctica de las varias artes; y luego muestra que esto es deseable. Al demostrar esta posibilidad, explícitamente abstrae la diferencia entre los dos sexos con respecto a la procreación.[41] Esto significa que el argumento de *La República* en general, según el cual la ciudad es una comunidad de artesanos y artesanas, se abstrae en el más alto grado posible de la suprema actividad esencial a la ciudad que ocurre "por naturaleza" y no "por arte".

Sócrates enfoca entonces el comunismo con respecto a las mujeres y los hijos, y muestra que es deseable porque hace que la ciudad sea más "una", y por tanto más perfecta que una ciudad que consista en familias separadas: la ciudad debe asemejarse todo lo posible a un solo ser humano o a un solo

[38] *Cf. La República* 449^b^-450^a^ con 327^b^-328^b^.
[39] *Cf. ibid.*, 369^d^.
[40] *Ibid.*, 455^d-e^, 456^b-c^.
[41] *Ibid.*, 455^c-e^.

organismo vivo, es decir, a un ser natural.[42] En este punto comprendemos un poco mejor por qué Sócrates comenzó su discusión de la justicia suponiendo un paralelismo importante entre la ciudad y el individuo: estaba pensando más allá de la mayor unidad posible de la ciudad. La abolición de la familia no significa, desde luego, la introducción de libertinaje o promiscuidad; significa la más severa regulación de las relaciones sexuales desde el punto de vista de lo que es útil para la ciudad o necesario para el bien común. Puede decirse que la consideración de lo útil supera a la consideración de lo santo o sagrado:[43] machos y hembras humanos deberán unirse pensando exclusivamente en la producción de las mejores crías, con el mismo espíritu con que proceden los criadores de perros, aves y caballos; hay que acallar las exigencias de *eros*. El nuevo orden afecta, naturalmente, las habituales prohibiciones contra el incesto, las reglas más sagradas de la justicia consuetudinaria.[44] En el nuevo plan nadie conocerá ya a sus padres naturales, hijos, hermanos y hermanas, sino que cada quien *considerará* a todos los hombres de la generación anterior como sus padres y madres, a los de su propia generación como sus hermanos y hermanas, y a los de la joven generación como sus hijos.[45] Sin embargo, esto significa que la ciudad construida de acuerdo con las vidas naturales está, en un aspecto importantísimo, más de acuerdo con la convención que con la naturaleza. Por esta razón nos decepciona ver que aunque Sócrates enfoca la cuestión de saber si es posible el comunismo con respecto a mujeres y niños, la abandona inmediatamente.[46] Dado que la institución que consideramos es indispensable para la ciudad buena, Sócrates deja, así, abierta la cuestión de la posibilidad de la ciudad buena, es decir, de la ciudad justa, como tal. Y esto les ocurre a quienes lo escuchan y a quienes leen *La República* después de haber hecho los más grandes sacrificios —como el sacrificio de *eros* así como el de la familia— en bien de la ciudad justa.

No por mucho tiempo se le permite a Sócrates evadir este terrible deber de responder a la pregunta respecto a la posibilidad de la ciudad justa. El animoso Glaucón lo obliga a enfrentarse a esa pregunta. Tal vez debiéramos decir que al escapar, aparentemente, el tema de la guerra —tema a la vez más fácil en sí mismo y más atractivo para Glaucón que el comunismo de las mujeres y los hijos— y que sin embargo, tratar ese tema de acuerdo con las severas demandas de la justicia, quitándole así gran parte de su atractivo, hace que Glaucón lo obligue a volver a la cuestión fundamental. Sea como fuere, la cuestión a la que retornan Sócrates y Glaucón no es la misma que habían dejado. La cuestión que habían dejado era si es posible la ciudad buena en el sentido de que está de acuerdo con la naturaleza humana. La cuestión a la que retornan es si la ciudad buena es posible en el sentido de que se le pue-

[42] *Ibid.*, 462$^{c-d}$, 464$^{b}$.
[43] *Ibid.*, 458$^{e}$.
[44] *Cf. ibid.*, 461$^{b-e}$.
[45] *Ibid.*, 463$^{c}$.
[46] *Ibid.*, 466$^{d}$.

de hacer surgir mediante la transformación de una ciudad real.[47] Puede suponerse que esta última pregunta presupone una respuesta afirmativa a la primera pregunta, pero esto no es así exactamente. Como nos enteramos ahora, todo nuestro esfuerzo por descubrir lo que es la justicia (de modo que pudiésemos ver cómo se relaciona con la felicidad) era una busca de la "justicia misma" como "pauta". Buscando la justicia misma como pauta dábamos a entender que el hombre justo y la ciudad justa no serán del todo justos sino que, en realidad, se aproximarán notablemente a la justicia misma;[48] sólo la justicia misma es por entero justa.[49] Esto implica que ni siquiera las instituciones características de la ciudad justa (comunismo absoluto, igualdad de los sexos y gobierno de los filósofos) son simplemente justas. Ahora bien, la justicia misma no es "posible" en el sentido de que sea capaz de existir, porque siempre "es" sin ser capaz de sufrir ningún cambio. La justicia es una "idea" o "forma", una de muchas "ideas". Las ideas son las únicas cosas que, en sentido estricto, "son", es decir, que no tienen ninguna mezcla de no ser, porque están más allá de todo devenir, y lo que está deviniendo se encuentra entre el ser y el no ser. Dado que las ideas son las únicas cosas que están más allá de todo cambio, en cierto sentido son la causa de todo cambio y de todas las cosas cambiantes. Por ejemplo: la idea de justicia es la causa de que cualquier cosa (seres humanos, ciudades, leyes, órdenes, acciones) se vuelva justa. Son seres que subsisten por sí mismos, que subsisten siempre. Tienen el más grande esplendor. Por ejemplo: la idea de justicia es perfectamente justa. Pero su esplendor escapa de los ojos del cuerpo. Las ideas sólo son "visibles" a los ojos del espíritu, y el espíritu como espíritu no percibe nada sino ideas. Y sin embargo, como queda indicado por los hechos de que hay muchas ideas y de que el espíritu que percibe las ideas es radicalmente distinto de las ideas mismas, debe haber algo superior a las ideas: "el bien" o "la idea del bien" que en cierto sentido es la causa de todas las ideas así como del espíritu que las percibe.[50] Sólo por la percepción de "el bien" de parte de los seres humanos que por naturaleza están preparados para percibirlo, la ciudad buena puede surgir y subsistir durante un tiempo.

La doctrina de las ideas que Sócrates expone a Glaucón es muy difícil de comprender; para empezar, es absolutamente increíble, para no decir que parece ser fantástica. Hasta aquí se nos ha dado a entender que la justicia en lo fundamental es un cierto carácter del alma humana o de la ciudad, es decir, algo que no subsiste por sí mismo. Ahora se nos pide creer que subsiste por sí mismo estando en sus dominios, por decirlo así, en lugar enteramente distinto de los seres humanos y de todo lo demás que participa en la justicia.[51] Nadie ha logrado dar una explicación satisfactoria o clara de esta

[47] *Ibid.*, 473$^{b\text{-}c}$.
[48] *Ibid.*, 472$^{b\text{-}c}$.
[49] *Ibid.*, 479$^{a}$; *cf.* 538$^{e}$ *ss.*
[50] *Ibid.*, 517$^{c}$.
[51] *Cf. ibid.*, 509$^{b}$-510$^{a}$.

doctrina de las ideas. Sin embargo, es posible definir con bastante precisión la dificultad central. "Idea" significa básicamente el aspecto o la forma de una cosa; significa, entonces, una índole o clase de cosas que están unidas por el hecho de que todas poseen el mismo "aspecto", es decir, el mismo carácter y poder, o la misma "naturaleza"; por tanto, significa el carácter de clase o la naturaleza de las cosas que pertenecen a la clase en cuestión: la "idea" de una cosa es lo que queremos decir tratando de descubrir el "qué" o la "naturaleza" de una cosa o clase de cosas (véase la Introducción). La conexión entre "idea" y "naturaleza" aparece en *La República* en los hechos de que la "idea de justicia" es llamada "aquello que es justo por naturaleza" y que se dice que las ideas, a diferencia de las cosas que no son ideas o con las cosas sensiblemente percibidas, están "en la naturaleza".[52] Sin embargo, esto no explica por qué las ideas se presentan como "separadas" de las cosas que son lo que son al participar en una idea o, en otras palabras, por qué la "perrez" (carácter de clase de los perros) debiera ser "el auténtico perro". Diríase que los dos tipos de fenómenos apoyan la afirmación de Sócrates. En primer lugar, las cosas matemáticas como tales nunca pueden encontrarse entre las cosas sensibles: ninguna línea trazada en la arena o en el papel es la línea en que piensa el matemático. En segundo lugar y ante todo, lo que queremos significar por justicia y cosas afines no se encuentra por fuerza en su pureza o perfección en las cosas o sociedades humanas; antes bien, parece que lo que quiere decir justicia trasciende todo lo que los hombres jamás podrán lograr; precisamente los hombres más justos fueron y son los que mayor conciencia tuvieron de las insuficiencias de su justicia. Sócrates parece decir que lo que de manera patente es cierto de las cosas matemáticas y de las virtudes es auténtico universalmente: hay una idea de la cama o de la mesa así como la hay del círculo y de la justicia. Ahora bien, aunque desde luego es razonable decir que un círculo perfecto o una justicia perfecta trasciende todo lo que puede verse, es difícil decir que la cama perfecta es algo en lo que ningún hombre reposará jamás. Sea como fuere, Glaucón y Adimanto aceptan esta doctrina de las ideas con relativa facilidad, con mayor facilidad que al comunismo absoluto. Este hecho paradójico no nos sorprende lo bastante porque de algún modo creemos que estos hábiles jóvenes estudian filosofía con el profesor Sócrates y lo han oído exponer en innumerables ocasiones la doctrina de las ideas, si no creemos que *La República* es un tratado filosófico dirigido a los lectores familiarizados con los diálogos más elementales (o "anteriores"). Y sin embargo, Platón sólo se dirige a los lectores de *La República* por medio de la conversación de Sócrates con Glaucón y los otros interlocutores en *La República*, y Platón como autor de *La República* no sugiere que Glaucón —por no hablar de Adimanto y de los demás— ha estudiado seriamente la doctrina de las ideas.[53] Y sin embargo, aunque no pueda acreditarse a Glaucón y a Adimanto un auténtico entendimiento de la doctrina de las ideas, sí han oído y en cierto

[52] *Ibid.*, $501^{b}$; $597^{b\text{-}d}$.
[53] *Cf. ibid.*, $507^{a\text{-}c}$ con $596^{a}$ y $532^{c\text{-}d}$, contrástese con *Fedón* $65^{d}$ y $74^{a\text{-}b}$.

modo saben que hay dioses como *Dike* o Derecho,[54] y *Nike* o Victoria, que no es esta o aquella estatua de Nike, sino un ser que subsiste por sí mismo y que es la causa de cada victoria y que es de increíble esplendor. En términos más generales, saben que hay dioses: seres que subsisten por sí mismos y que son las causas de todo lo que es bueno, que son de increíble esplendor y que no pueden ser captados por los sentidos, ya que nunca cambian su "forma".[55] Esto no es negar que exista una diferencia profunda entre los dioses como se les interpreta en la "teología"[56] de *La República* y las ideas, o que en *La República* los dioses son en cierto modo remplazados por las ideas. Simplemente, es afirmar que quienes aceptan esa teología y sacan de ella todas las conclusiones tal vez llegarán a la doctrina de las ideas.

Hemos de volver ahora a la cuestión de la posibilidad de la ciudad justa. Hemos aprendido que la justicia misma no es "posible" en el sentido de que algo que cobra existencia pueda llegar a ser del todo justo. Inmediatamente después aprendemos que no sólo la justicia misma sino también la ciudad justa no es "posible" en el sentido indicado. Esto no significa que la ciudad justa, como presentada y esbozada en *La República,* es una idea como "justicia misma" y aún menos que es un "ideal": "ideal" no es término platónico. La ciudad justa no es un ser que subsista por sí mismo como la idea de justicia, localizada por decirlo así en un plano supracelestial. Su condición es, antes bien, la de una pintura o de un ser humano perfectamente bello, por ejemplo, sólo por virtud de la obra del pintor; más precisamente, la ciudad justa sólo es "en el discurso": "es" sólo por virtud de haber sido figurada con una visión a la justicia misma, o a lo que por naturaleza es justo por una parte, y lo humano, demasiado humano, por la otra. Aunque la ciudad justa está decididamente en un rango inferior a la justicia misma, ni aun la ciudad justa como pauta es capaz de cobrar existencia tal como se le ha planeado. Sólo pueden esperarse aproximaciones en las ciudades que son, de hecho, y no sólo en el discurso.[57] Lo que esto significa no es claro. ¿Significa que la mejor solución factible será un acuerdo, de modo que tengamos que quedar reconciliados con un cierto grado de propiedad privada (por ejemplo: que debemos permitir que cada guerrero conserve sus zapatos y cosas similares mientras viva) y un cierto grado de desigualdad de los sexos (por ejemplo: que ciertas funciones militares y administrativas quedarán como coto exclusivo de guerreros varones)? No hay razón para suponer que esto es lo que pensaba Sócrates. A la luz de la siguiente parte de la conversación, parecería más verosímil la cuestión siguiente. La afirmación según la cual la ciudad justa no puede surgir como había sido planeada es provisional o prepara la afirmación de que la ciudad justa, aunque capaz de cobrar existencia, es poco probable que cobre existencia. Sea como fuere, acabando de

[54] *La República* 536[a-c] con 596[a] y 532[c-d], contrástese con *Fedón* 65[d] y 74[a-b].
[55] *Cf. ibid.*, 379[a-b] y 380[d] *ss.*
[56] *Ibid.*, 379[a].
[57] *Ibid.*, 472[c]-473[a]; *cf.* 500[c]-501[c] con 484 [c-d] y 592[b].

declarar que sólo puede esperarse razonablemente una aproximación a la ciudad buena, Sócrates plantea la pregunta de qué cambio factible en las ciudades reales será condición necesaria y suficiente para su transformación en ciudades buenas. Su respuesta es la "coincidencia" de poder político y filosofía: los filósofos deben gobernar como reyes, o los reyes deben filosofar, auténtica y adecuadamente. Como lo hemos mostrado en nuestro resumen del libro primero de *La República,* esta respuesta no es muy sorprendente. Si justicia es menos el dar o dejar a cada quien lo que la ley le asigna, que el dar o dejar a cada quien lo que conviene a su alma, pero lo que conviene a su alma son las virtudes, de ahí se sigue que nadie puede ser realmente justo si no conoce "las virtudes mismas", o en general las ideas, o que no es filósofo.

Al responder a la pregunta de cómo es posible la ciudad buena, Sócrates introduce la filosofía como tema de *La República.* Esto significa que en *La República* la filosofía no es introducida como el fin del hombre, el fin para el cual vive cada hombre, sino como medio para realizar la ciudad justa, la ciudad como campamento armado que se caracteriza por el absoluto comunismo y por su igualdad de los sexos en la clase superior, la clase de los guerreros. Como el gobierno de los filósofos no es introducido como ingrediente de la ciudad justa, sino sólo como medio para su realización, Aristóteles está justificado al desechar esta institución en su análisis crítico de *La República* (*Política* II). Sea como fuere, Sócrates logra reducir la cuestión de la posibilidad de la ciudad justa a la cuestión de la posibilidad de la coincidencia de filosofía y poder político. Para empezar, es sumamente increíble que tal coincidencia sea posible: cualquiera puede ver que los filósofos son inútiles si no dañinos en la política. Sócrates, que tenía ciertas experiencias propias con la ciudad de Atenas —experiencias que serían coronadas con la pena capital— considera bien fundada esta acusación de los filósofos, aunque necesitada de mayor exploración. Rastrea el antagonismo de las ciudades a los filósofos, principalmente hasta las ciudades: las ciudades actuales, es decir, las ciudades no gobernadas por filósofos, son como asambleas de locos que corrompen a casi todos los que podían llegar a ser filósofos, y a las que dan la espalda, disgustados, quienes contra todas las probabilidades han logrado ser filósofos. Pero Sócrates está lejos de absolver a los filósofos. Sólo un cambio radical de parte de las ciudades y, a la vez, de los filósofos, puede producir esta armonía ente ellos para la cual parecían destinados por naturaleza. El cambio consiste precisamente en esto; que las ciudades dejen de mostrarse renuentes a ser gobernadas por filósofos, y que los filósofos dejen de ser renuentes a gobernar las ciudades. Esta coincidencia de filosofía y poder político es muy difícil de lograr, muy improbable, pero no imposible. Para producir el necesario cambio de la ciudad, de los no filósofos o de la multitud, es necesario y suficiente el tipo adecuado de persuasión. Y el tipo adecuado de persuasión nos lo da el arte de la persuasión, el arte de Trasímaco dirigido por el filósofo y al servicio de la filosofía. Entonces no es de sorprender que, en nuestro contexto, Sócrates declare que él y Trasímaco acaban de hacerse amigos. La multitud de los no filósofos tiene buen carác-

ter y por tanto es persuadible por los filósofos.[58] Pero siendo así, ¿por qué no lograron los filósofos de antaño, para no hablar del propio Sócrates, persuadir a la multitud acerca de la supremacía de la filosofía y de los filósofos, entronizando así el gobierno de los filósofos y con él la salvación y la felicidad de sus ciudades? Por extraño que parezca, en esta parte del argumento parece ser más fácil persuadir a la multitud de que acepte el gobierno de los filósofos que persuadir a los filósofos de que gobiernen a la multitud: los filósofos no pueden ser persuadidos, sólo pueden ser obligados a gobernar las ciudades.[59] Sólo los no filósofos pueden obligar a los filósofos a encargarse de las ciudades. Pero, dado el prejuicio contra los filósofos, esta compulsión no vendrá si, para empezar, los filósofos no persuaden a los no filósofos de que obliguen a los filósofos a gobernarlos, y esta persuasión no vendrá, dada la renuencia de los filósofos a gobernar. Llegamos entonces a la conclusión de que la ciudad justa no es posible por la renuencia de los filósofos a gobernar.

¿Por qué son renuentes a gobernar los filósofos? Estando dominados por el deseo de conocimiento como lo único necesario, o sabiendo que la filosofía es la posesión más grata y venturosa, los filósofos no tienen tiempo libre para considerar los asuntos humanos, ya no digamos para encargarse de ellos.[60] Los filósofos creen que mientras vivan estarán ya firmemente asentados, lejos de sus ciudades, en la isla de las Almas Bienaventuradas.[61] De aquí que sólo por la fuerza se les podría obligar a tomar parte en la vida política de la ciudad justa, es decir, en la ciudad que considera como su tarea más importante la educación adecuada de los filósofos. Habiendo percibido lo verdaderamente grande, las cosas humanas parecen insípidas a los filósofos. La justicia misma de los filósofos —el que se abstenga de hacer mal a sus congéneres— dimana del desprecio a las cosas que más acaloradamente disputan los no filósofos.[62] Saben que la vida no dedicada a la filosofía y por tanto en particular a la vida política es como la vida en una caverna, tanto más cuanto que la ciudad puede ser identificada con la Caverna.[63] Los moradores de la caverna (es decir, los no filósofos) sólo ven las sombras de artefactos.[64] Es decir, lo que perciben lo interpretan a la luz de sus opiniones, santificado por el *fiat* de los legisladores, con respecto a las cosas justas y nobles, es decir, de las opiniones convencionales, y no saben que estas convicciones, las más caras para ellos, no son superiores a meras opiniones. Pues aún si la mejor ciudad se sostiene o cae por una falsedad fundamental, aunque sea una falsedad noble, puede esperarse que las opiniones en que se basa la ciudad imperfecta o en que ellos creen, no sean verdad. Precisamente los mejores de los no filósofos, los buenos ciudada-

[58] *Ibid.*, 498[c]-502[a].
[59] *Ibid.*, 499[b-c], 500[d], 502[a].
[60] *Ibid.*, 485[a], 501[b-c], 517[c].
[61] *Ibid.*, 519[c].
[62] *Ibid.*, 486[a-b].
[63] *Ibid.*, 539[e].
[64] *Ibid.*, 514[b]-515[c].

nos, se aferran con apasionamiento a estas opiniones y por tanto se oponen violentamente a la filosofía,[65] que es el intento de ir más allá de la opinión hasta el conocimiento: la multitud no es tan persuadible por los filósofos como lo supusimos con tanto optimismo en la primera ronda del argumento. Ésta es la verdadera razón de que la coincidencia de filosofía y de poder político sea, por decir lo menos, extremamente improbable: la filosofía y la ciudad tienden a separarse una de otra y en direcciones opuestas.

La dificultad de superar la tensión natural entre la ciudad y los filósofos queda indicada por el cambio de Sócrates, de la pregunta sobre si la ciudad justa es "posible" en el sentido de poder conformarla a la naturaleza humana, a la cuestión de saber si la ciudad justa es "posible" en el sentido de ser capaz de ser sacada a luz por la transformación de una ciudad real. La primera pregunta, interpretada en contradistinción a la segunda, señala la pregunta de saber si la ciudad justa no podría salir a luz mediante la unión de hombres que antes habían estado distanciados por completo. A esta pregunta da Sócrates tácitamente una respuesta negativa, volviéndose a la pregunta de si la ciudad justa podría surgir mediante la transformación de una ciudad real. La ciudad buena no puede salir a luz con base en unos seres humanos que aún no han pasado por una disciplina humana, con base en "primitivos" o en "animales estúpidos" o en "salvajes", benignos o crueles; sus miembros potenciales ya deben haber adquirido los rudimentos de la vida civilizada. El largo proceso por el cual los hombres primitivos se vuelven hombres civilizados no puede ser obra del fundador o del legislador de la ciudad buena, pero es presupuesto por él.[66] Pero, por otra parte, si la potencial ciudad buena debe ser una ciudad vieja, sus ciudadanos habrán sido absolutamente moldeados por las imperfectas leyes o costumbres de su ciudad, consagradas por su antigüedad, y se apegarán apasionadamente a ellas. Por tanto, Sócrates se ve obligado a revisar su sugestión original según la cual el gobierno de los filósofos es la condición necesaria y suficiente para que surja la ciudad justa. Mientras que al principio había sugerido que la ciudad buena cobrará existencia si los filósofos se vuelven reyes, por último sugiere que la ciudad buena cobrará existencia si, cuando los filósofos se hayan vuelto reyes, expulsan a todos los ciudadanos de más de 10 años de la ciudad, es decir, separan por completo a los hijos de sus padres y de las costumbres de sus padres, y los crían en las formas enteramente nuevas de la ciudad buena.[67] Al adueñarse de una ciudad, los filósofos se aseguran de que sus súbditos no serán salvajes; al expulsar a todos los de más de 10 años, se aseguran de que sus súbditos no quedarán esclavizados por la civilidad tradicional. La solución es elegante. Sin embargo, nos deja meditando sobre cómo los filósofos podrán obligar a los de más de 10 años a obedecer el decreto de expulsión, ya que no pueden haber preparado a una clase guerrera que los obedezca ciegamente. Esto no es negar que Sócrates pudiera per-

[65] *Ibid.*, 517$^{a}$.
[66] *Cf. ibid.*, 376$^{e}$.
[67] *Ibid.*, 540$^{d}$-541$^{a}$; *cf.* 499$^{b}$, 501$^{a, e}$.

suadir a muchos jóvenes talentosos, y aun a algunos mayores, a creer que la multitud podía ser obligada si no persuadida por los filósofos para que abandonara su ciudad y a sus hijos y viviera en los campos, para que se hiciese justicia.

La parte de *La República* que trata de filosofía es la parte más importante del libro. Por consiguiente, transmite la respuesta a la pregunta con respecto a la justicia en la medida en que tal respuesta es dada en *La República*. La respuesta explícita a la pregunta de qué es justicia había sido bastante vaga: la justicia consiste en que cada parte de la ciudad o del alma "haga la obra para la cual fue mejor dotada por la naturaleza" o en una "especie" de hacer tal obra; una parte es justa si desempeña su trabajo o atiende sus asuntos "de cierta manera". Esta vaguedad se suprime si remplazamos "de cierta manera" por "de la mejor manera" o "bien": la justicia consiste en que cada parte desempeñe bien su labor.[68] Por tanto, el hombre justo es el hombre en quien cada parte del alma desempeña bien su labor. Dado que la parte superior del alma es la razón, y dado que esta parte no puede realizar bien su labor si las otras dos partes no desempeñan bien, asimismo, su labor, sólo el filósofo puede ser en verdad justo. Pero la labor que el filósofo hace bien es intrínsecamente atractiva y, de hecho, la labor más grata, cualesquiera que sean sus consecuencias.[69] Por tanto, sólo en filosofía coinciden la justicia y la felicidad. En otras palabras, el filósofo es el único individuo que es justo en el sentido en que también es justa la ciudad buena: es autosuficiente, verdaderamente libre, o su vida está un poco dedicada al servicio de otros individuos, así como la vida de la ciudad está dedicada al servicio de otras ciudades. Pero el filósofo en la ciudad buena es justo también en el sentido de que sirve a sus congéneres, a sus conciudadanos, a su ciudad, o que obedece la ley. Es decir, el filósofo también es justo en el sentido en que lo son todos los miembros de la ciudad justa, y de un modo en que son justos todos los miembros de cualquier ciudad, sin importar que los justos sean filósofos o no. Y sin embargo, en este segundo sentido, la justicia no es intrínsecamente atractiva o elegible por la justicia misma, sino que sólo es buena pensando en sus consecuencias, o no es noble sino necesaria: el filósofo sirve a su ciudad, y aun a la ciudad buena, no como busca la verdad, por inclinación natural, por *eros*, sino por compulsión.[70] Casi huelga añadir que la compulsión no deja de ser compulsión si es una autocompulsión. Según una noción de justicia que es más común que la sugerida por la definición de Sócrates, la justicia consiste en no hacer daño a los demás; así comprendida, la justicia resulta, en el caso supremo, simplemente un concomitante de la grandeza de alma del filósofo. Pero si tomamos la justicia en el sentido más lato, según el cual consiste en dar a cada quien lo que es bueno para su alma, debemos distinguir entre los casos en que este dar es atractivo en esencia para el dador (esto ocurre en los casos de los filósofos potenciales) y aque-

[68] *Ibid.*, 433[a-b] y 443[d]; *cf.* Aristóteles, *Ética nicomaquea*, 1098[a] 7-12
[69] *La República* 583[a].
[70] *Ibid.*, 519[e]-520[b]; 540[b, e].

llos en que sólo es un deber o una obligación. Incidentalmente, esta distinción subyace en la diferencia entre las conversaciones voluntarias de Sócrates (las conversaciones que él busca de manera espontánea) y las obligatorias (las que no puede debidamente evitar). Esta clara distinción entre la justicia que es elegible por la justicia misma, cualesquiera que sean sus consecuencias, en que es idéntica a la filosofía, y la justicia que es sólo necesaria e idéntica en el caso supremo, con la actividad política del filósofo, resulta posible al abstraer *eros*, lo que es característico de *La República.* Pues bien podríamos decir que no hay razón por la que el filósofo no debiera dedicarse a la actividad política por ese tipo de amor a lo nuestro que es el patriotismo.[71]

Al término del libro séptimo, la justicia ha salido por completo a la luz. De hecho, Sócrates ha cumplido con la función que le asignaron Glaucón y Adimanto, de mostrar que la justicia debidamente entendida es digna de elección por la justicia misma, sin importar sus consecuencias y, por tanto, que la justicia es, sin condición, preferible a la injusticia. No obstante, la conversación continúa, pues parece que nuestra clara percepción de la justicia no incluye una clara percepción de la injusticia sino que debe ser complementada por una clara percepción de la ciudad enteramente injusta y del hombre enteramente injusto: sólo después de que hayamos visto a la ciudad plenamente injusta y al hombre plenamente injusto con la misma claridad con la que hemos visto la ciudad plenamente justa y el hombre plenamente justo podremos juzgar si debemos seguir a Trasímaco, el amigo de Sócrates, que escoge la injusticia, o al propio Sócrates, que escoge la justicia.[72] Esto a su vez exige que se mantenga la ficción de la posibilidad de la ciudad justa. A decir verdad, *La República* nunca abandona la ficción de que es posible la ciudad justa como sociedad de seres humanos, en contraste con una sociedad de dioses o de hijos de dioses.[73] Cuando Sócrates se vuelve al estudio de la injusticia, hasta es necesario que reafirme esta ficción con mayor fuerza que nunca. La ciudad injusta será más fea y más condenable en la proporción en que la ciudad justa sea posible. Pero la posibilidad de la ciudad justa seguirá siendo dudosa si la ciudad justa nunca fue real. Por consiguiente, Sócrates afirma ahora que la ciudad justa fue real, en un tiempo. Más precisamente hace que las Musas lo afirmen o, antes bien, lo insinúen. La afirmación de que la ciudad justa fue real en algún tiempo es, podríamos decir, una afirmación mítica que está de acuerdo con la premisa mítica de que lo mejor es lo más antiguo. Sócrates asegura entonces por boca de las Musas que la ciudad buena fue real en el principio, antes de que surgieran los tipos inferiores de ciudades;[74] las ciudades inferiores son formas decadentes de la ciudad buena, fragmentos manchados de la ciudad pura que fue un todo; por tanto, cuanto más cerca en el tiempo esté de la ciudad justa un tipo de ciudad inferior, mejor será, o a la inversa. Más apropiado es hablar de los

[71] Considérese *Apología de Sócrates* 30[a].
[72] *La República,* 545[a-b]; *cf.* 498[c-d].
[73] *Las Leyes* 739[b-e].
[74] *Cf. La República* 547[b].

regímenes buenos e inferiores que de las ciudades buenas e inferiores (obsérvese la transición de "ciudades" a "regímenes" en $543^d$-$544^a$). "Régimen" es nuestra traducción del griego *politeia*. El libro al que llamamos *La República* se titula, en griego, *Politeia*. Comúnmente, *Politeia* es traducido como "constitución". El término designa la forma de gobierno interpretado como la forma de la ciudad, es decir, como aquello que da a la ciudad su carácter, determinando el fin que la ciudad en cuestión persigue o aquello que considera lo supremo, y simultáneamente el tipo de hombre que gobierna la ciudad. Por ejemplo: oligarquía es el tipo de régimen en que los ricos gobiernan y por tanto la admiración a la riqueza y a la adquisición de riqueza anima la ciudad en conjunto, y democracia es el tipo de régimen en que todos los hombres libres gobiernan y por tanto la libertad es el fin que la ciudad persigue. Según Sócrates, hay cinco tipos de régimen: *1*) Reinado o aristocracia, el gobierno del mejor o de los mejores, que va dirigido a la bondad o la virtud, el régimen de la ciudad justa; *2*) timocracia, el gobierno de los amantes del honor o de los hombres ambiciosos que va dirigido a la superioridad o la victoria; *3*) oligarquía o el gobierno de los ricos en que la riqueza es lo más estimado; *4*) democracia, el gobierno de hombres libres en que la libertad es lo más preciado; *5*) tiranía, el gobierno del hombre completamente injusto, en que predomina la injusticia más incondicional y desvergonzada. El orden descendente de los cinco tipos de régimen sigue el modelo del orden descendiente de Hesíodo, de las cinco razas del hombre: las razas de oro, de plata, de bronce, la raza divina de los héroes, la raza de hierro.[75] Al punto vemos que el equivalente platónico de la raza divina de los héroes, de Hesíodo, es la democracia. Pronto veremos la razón de esta correspondencia aparentemente extraña.

*La República* se basa en la suposición de que hay un estricto paralelismo entre la ciudad y el alma. Por consiguiente, Sócrates afirma que así como hay cinco tipos de régimen, también hay cinco tipos de caracteres de hombres; el timócrata, por ejemplo, corresponde a la timocracia. La distinción que por poco tiempo fue admitida en las actuales ciencias políticas entre las "personalidades" autoritaria y democrática, como correspondiente a la distinción entre las sociedades autoritaria y democrática, fue un turbio y burdo reflejo de la distinción socrática entre el alma o el hombre real o aristócrata, el timócrata, el oligarca, el demócrata y el tiránico, como correspondientes a los regímenes aristocrático, timocrático, oligárquico, democrático y tiránico. A este respecto debe decirse que al describir los regímenes, Sócrates no habla de las "ideologías" que les correspondan; le interesa el carácter de cada tipo de régimen y el fin que manifiesta y explícitamente persigue, así como la justificación política del fin en cuestión, a diferencia de cualquier justificación transpolítica basada en la cosmología, la teología, la metafísica, la filosofía de la historia, el mito y similares. En su estudio de los regímenes inferiores, Sócrates empieza por examinar, en cada caso, el régimen, y luego al individuo o alma correspondiente. Presenta a ambos, el régimen y el indi-

[75] *Cf. ibid.*, $546^e$-$547^a$, y *Los trabajos y los días*, de Hesíodo, 106 *ss.*

viduo correspondiente, surgiendo del anterior. Aquí sólo consideramos su descripción de la democracia, tanto porque este tema es importantísimo para los ciudadanos de una democracia, como por su importancia intrínseca. La democracia surge de la oligarquía, la cual a su vez surge de la timocracia, el gobierno de los guerreros —insuficientemente musicales— que se caracteriza por la supremacía de la vivacidad. La oligarquía es el primer régimen en que el deseo es supremo. En la oligarquía, el deseo imperante es el de riqueza o dinero, o adquisividad ilimitada. El hombre oligárquico es ahorrativo y laborioso, domina todos sus deseos aparte del afán de dinero, carece de educación y posee una honradez superficial, derivada del más burdo interés propio. La oligarquía debe dar a cada quien el derecho incondicionado de disponer de su propiedad como mejor le parezca. Por eso, hace inevitable el surgimiento de "drones", es decir, de miembros de la clase gobernante que o bien están cargados de deudas o bien ya cayeron en bancarrota y por tanto están privados de derechos civiles; de mendigos que suspiran por sus fortunas despilfarradas y esperan restaurar su fortuna y su poder político mediante un cambio de régimen ("existencias catilinarias"). Además, los propios oligarcas correctos, siendo a la vez ricos y despreocupados de la virtud y del honor, se vuelven ellos mismos, y especialmente sus hijos, gordos, inútiles y blandos. De este modo, son despreciados por los pobres, flacos y rudos. La democracia cobra existencia cuando los pobres, ahora conscientes de su superioridad sobre los ricos y tal vez encabezados por algunos drones que actúan como traidores a su clase y poseen las habilidades que ordinariamente sólo poseen los miembros de una clase gobernante, en un momento oportuno se adueñan de la ciudad, derrotando a los ricos, matando y exiliando a una parte de ellos, y permitiendo que el resto viva con ellos, en posesión de plenos derechos de ciudadanía. La democracia misma se caracteriza por la libertad, que incluye el derecho de decir y de hacer lo que se desee: cada quien puede seguir el modo de vida que mejor le plazca. Por tanto, la democracia es el régimen que fomenta la más grande variedad: todo modo de vida y todo régimen puede encontrarse en ella. Por tanto, debemos añadir, la democracia es el único régimen, aparte del mejor en que el filósofo puede llevar su peculiar modo de vida sin ser molestado: por ello, con cierta exageración podemos comparar la democracia con la edad de la divina raza de los héroes, de Hesíodo, que es la que más se acerca a la edad de oro. Ciertamente, en una democracia el ciudadano que es filósofo no se ve obligado a participar en la vida política o a ocupar cargos.[76] De este modo, no podemos dejar de preguntarnos por qué Sócrates no asignó a la democracia el lugar más alto entre los regímenes inferiores o, antes bien, el nivel más alto simplemente, viendo que el mejor régimen no es posible. Podríamos decir que mostró su preferencia por la democracia "por los hechos": pasando toda su vida en la democrática Atenas, luchando por ella en sus guerras y muriendo por obediencia a sus leyes. Sea como fuere, sin duda no prefirió la democracia a todos los demás regímenes "de palabra".

[76] *La República* 557[d-e].

La razón es que, siendo un hombre justo, pensó en el bienestar no sólo de los filósofos sino también en el de los no filósofos, y sostuvo que la democracia no fue designada para inducir a los no filósofos a tratar de volverse lo mejor que pudieran ser, pues el objetivo de la democracia no es la virtud sino la libertad, es decir, la libertad de vivir noble o bajamente, al capricho de cada uno. Por tanto asigna a la democracia un lugar aún más bajo que la oligarquía, ya que la oligarquía exige cierto tipo de freno, mientras que la democracia, como él la presenta, aborrece todo tipo de freno. Podríamos decir que adaptándose a su tema, Sócrates abandona todo freno al hablar del régimen que detesta el freno. En una democracia, afirma, nadie es obligado a gobernar, o a ser gobernado si no le gusta; puede vivir en paz mientras su ciudad está en guerra; la pena capital no tiene ni la menor consecuencia para el hombre condenado: ni siquiera va a la cárcel; el orden de gobernantes y de gobernados queda completamente invertido: el padre se comporta como si fuera un niño y el hijo no tiene ni respeto ni temor al padre, el maestro teme a sus discípulos mientras que los discípulos no prestan atención al maestro, y existe una completa igualdad de los sexos; hasta los caballos y los jumentos ya no se apartan al encontrarse con seres humanos. Platón escribe como si la democracia ateniense no hubiese ejecutado a Sócrates, y Sócrates habla como si la democracia ateniense no hubiese caído en una orgía de sangrienta persecución de culpables e inocentes por igual cuando las estatuas de Hermes fueron mutiladas al comienzo de la expedición a Sicilia.[77] La exageración de Sócrates al hablar de la licenciosa lenidad de la democracia va aunada a una exageración casi igual, de la falta de templanza del hombre democrático. En realidad, no pudo evitar esta última exageración, si no deseaba desviarse, en el caso de la democracia, del procedimiento que sigue en su análisis de los regímenes inferiores. Tal procedimiento consiste en interpretar al hombre correspondiente a un régimen inferior como el hijo de un padre correspondiente al régimen precedente. Por tanto, el hombre democrático había de ser presentado como el hijo de un padre oligárquico, como el hijo degenerado de un padre rico que sólo se preocupa por ganar dinero: el hombre democrático es el drone, el señorito gordo, blando y pródigo, el comedor de lotos que, asignando una especie de igualdad a las cosas iguales y desiguales, vive un día en completo rendimiento a sus más bajos deseos y el siguiente ascéticamente o que, según el ideal de Karl Marx, "va a cazar en la mañana, pesca por la tarde, cría ganado al anochecer, se dedica a la filosofía después de la cena", es decir, hace en cada momento lo que casualmente se le antoja en ese momento: el hombre democrático no es el artesano o campesino flaco, duro y ahorrativo que tiene un solo empleo.[78] La censura deliberadamente exagerada que hace Sócrates de la democracia sólo es inteligible hasta cierto punto cuando consideramos a quién se dirige inmediatamente, al austero Adimanto, que no es amigo de la risa y a quien se había dirigido en la seria discusión de la poesía, en la sec-

[77] Véase Tucídides VI, 27-29 y 53-61.
[78] *Cf. La República* 564$^{c}$-565$^{a}$ y 575$^{c}$.

ción que trata de la educación de los guerreros: por su exagerada censura a la democracia, Sócrates da palabras al "sueño" de la democracia de Adimanto.[79] Tampoco debemos olvidar que la optimista descripción de la multitud, que fue provisionalmente requerida para probar la armonía entre la ciudad y la filosofía, tiene que modificarse; la exagerada censura a la democracia nos recuerda, con mayor fuerza que nunca, el desacuerdo entre la filosofía y el pueblo.[80]

Después que Sócrates ha sacado a luz el régimen del todo injusto y el hombre por completo injusto, y luego comparado la vida del hombre enteramente injusto con la del hombre perfectamente justo, queda claro, más allá de toda sombra de duda, que la justicia es preferible a la injusticia. Sin embargo, la conversación continúa. De pronto, Sócrates vuelve a la pregunta de la poesía, pregunta que ya había sido respondida *in extenso* cuando Sócrates discutió la educación de los guerreros. Debemos tratar de comprender este retorno, en apariencia súbito. En una explícita digresión, partiendo de la discusión de la tiranía, Sócrates había notado que los poetas elogian a los tiranos y son honrados por los tiranos (y también por la democracia), pero no son honrados por los tres regímenes mejores.[81] Tiranía y democracia se caracterizan por el rendimiento a los deseos sensuales, incluso los más ilícitos. El tirano es *Eros* encarnado, y los poetas cantan las loas de *Eros*. Prestan gran atención y homenaje precisamente a aquel fenómeno del que Sócrates se retira en *La República*, con todas sus fuerzas. Por tanto, los poetas fomentan la injusticia. Así lo hace Trasímaco. Pero así como Sócrates, a pesar de esto, puede ser amigo de Trasímaco, no hay razón por la que no pueda ser amigo de los poetas y sobre todo de Homero. Tal vez Sócrates necesite a los poetas para restaurar, en otra ocasión, la dignidad de *Eros*: el *Banquete*, único diálogo platónico en que Sócrates aparece conversando con poetas, está íntegramente dedicado a *Eros*.

El fundamento del retorno a la poesía fue establecido al comienzo mismo de la discusión de los regímenes inferiores y de las almas inferiores. La transición del régimen mejor a los regímenes inferiores fue atribuida en forma explícita a las Musas hablando "trágicamente", y la transición del hombre mejor a los hombres inferiores tiene, en realidad, un toque un tanto "cómico":[82] la poesía se pone al frente cuando comienza el descenso del tema más elevado: la justicia interpretada como filosofía. El retorno a la poesía, que va precedido por la descripción de los regímenes inferiores y de las almas inferiores, va seguido por una discusión de "las mayores recompensas a la virtud", es decir, las recompensas no inherentes a la justicia o la filosofía mismas.[83] El retorno a la poesía constituye el centro de esa parte de *La República* en que la conversación desciende del tema supremo. Esto no puede sorpren-

[79] *Cf. ibid.*, 563$^{d}$ con 389$^{a}$.
[80] *Cf. ibid.*, 577$^{c\text{-}d}$ con 428$^{d\text{-}e}$ y 422$^{a,c}$.
[81] *Ibid.*, 568$^{a\text{-}d}$.
[82] *Ibid.*, 545$^{d\text{-}e}$, 549$^{c\text{-}e}$.
[83] *Ibid.*, 608$^{c}$, 614$^{a}$.

dernos, pues la filosofía como busca de la verdad es la actividad más elevada del hombre, y a la poesía no le preocupa la verdad.

En la primera discusión sobre poesía, que precedió largamente a la introducción de la filosofía como tema, la falta de preocupación de la poesía por la verdad fue su principal recomendación, pues entonces, lo que se necesitaba era falta de verdad.[84] Los poetas más excelentes fueron expulsados de la ciudad justa, no porque enseñaran mentira, sino por que enseñaban un tipo indebido de mentira. Pero mientras tanto, se ha aclarado que sólo la vida del hombre filosofante, en la medida en que filosofa, es la vida justa, y que esa vida, lejos de necesitar la mentira, la rechaza por completo.[85] El progreso de la ciudad, aun de la mejor ciudad, para el filósofo requiere, al parecer, un progreso de la aceptación condicionada de la poesía a su rechazo incondicional. A la luz de la filosofía, la poesía revela ser la imitación de las imitaciones de la verdad, es decir, de las ideas. La contemplación de las ideas es la actividad del filósofo, la imitación de las ideas es la actividad del artesano ordinario, y la imitación de las obras de los artesanos es la actividad de los poetas y de otros artesanos "imitadores". Para empezar, Sócrates presenta el orden de importancia en estos términos: el hacedor de ideas (por ejemplo: de la idea del lecho) es el Dios, el creador de la imitación (del lecho que puede usarse) es el artesano, y el creador de la imitación de la imitación (de la pintura de un lecho) es el artista imitador. Más adelante reafirma el orden de categorías en estos términos: primero el usuario, luego el artesano y por último el artesano imitador. La idea del lecho se origina en el usuario que determina la "forma" del lecho, con vistas al fin con que se le va a usar. Así pues, el usuario es aquel que posee el conocimiento supremo o más autorizado: el conocimiento supremo no es el que posee cualquier artesano como tal; el poeta que se encuentra en el polo opuesto del usuario no posee ningún conocimiento y ni siquiera una opinión correcta.[86] Para comprender esta acusación aparentemente escandalosa de la poesía, empezaremos por identificar al artesano cuya obra imita el poeta. Los temas de los poetas son, ante todo, las cosas humanas que se remiten a la virtud y al vicio; el poeta ve las cosas humanas a la luz de la virtud, pero la virtud que busca es una imagen imperfecta y hasta deformada de la virtud.[87] El artesano a quien el poeta imita es el legislador no filósofo, que es un imperfecto imitador de la virtud misma.[88] En particular, la justicia como es interpretada por la ciudad es por fuerza la obra del legislador, pues lo justo, como lo comprende la ciudad, es lo legal. Nadie ha expresado la sugestión de Sócrates con más claridad que Nietzsche, quien dijo que "los poetas siempre fueron los lacayos de alguna moral [...]".[89] Pero según el dicho francés, para el lacayo no hay héroe: ¿no están conscientes los artistas, y en particular los poetas,

[84] *Ibid.*, 377[a].
[85] *Ibid.*, 485[c-d].
[86] *Ibid.*, 601[c]-602[a].
[87] *Ibid.*, 598[e], 599[c-e], 600[e].
[88] *Cf. ibid.*, 501[a].
[89] *La gaya ciencia*, núm. 1.

de la debilidad secreta de sus héroes? Esto es en realidad lo que ocurre, según Sócrates. Los poetas sacan a luz, por ejemplo, toda la fuerza de la pena que un hombre siente por la pérdida de algo que era caro a su corazón, de un sentimiento al que un hombre respetable no daría expresión adecuada salvo cuando estuviese solo, porque su expresión adecuada en presencia de otros no es decente ni legal: el poeta saca a luz de nuestra naturaleza aquello que la ley reprime por la fuerza.[90] Siendo así, si los poetas son tal vez los hombres que mejor comprenden la naturaleza de las pasiones que la ley reprime, están muy lejos de ser simplemente los sirvientes de los legisladores; también son los nombres de quien aprenderá el legislador prudente. La auténtica "querella entre la filosofía y la poesía"[91] concierne, desde el punto de vista del filósofo, no al valor de la poesía como tal, sino al orden de categoría de filosofía y de poesía. Según Sócrates, la poesía sólo es legítima cuando sirve al "usuario" por excelencia, al rey que es el filósofo, y no como cosa autónoma; pues la poesía autónoma presenta la vida humana como autónoma, es decir, como no dirigida a la vida filosófica, y por tanto nunca presenta la propia vida filosófica, salvo en una deformación cómica; por tanto, la poesía autónoma es por fuerza tragedia o comedia, ya que la vida no filosófica interpretada como autónoma no tiene manera de salir de esta dificultad fundamental, o bien sólo una manera inepta. Pero la poesía utilitaria presenta la vida no filosófica como útil para la vida filosófica y por tanto, sobre todo, presenta la vida filosófica misma.[92] El mayor ejemplo de poesía útil es el diálogo platónico.

*La República* concluye con una discusión de las mayores recompensas a la justicia y los mayores castigos a la injusticia. La discusión consiste en tres partes: *1*) prueba de la inmortalidad del alma; *2*) las recompensas y castigos divinos y humanos para los hombres mientras viven; *3*) las recompensas y los castigos después de la muerte. La parte central guarda silencio acerca de los filósofos: las recompensas por la justicia y los castigos por la injusticia durante la vida son necesarios para los no filósofos cuya justicia no tiene el atractivo intrínseco que sí tiene la justicia de los filósofos. La descripción de las recompensas y los castigos después de la muerte aparece en forma de mito. El mito no carece de base, pues está fundamentado en la prueba de la inmortalidad del alma. El alma no puede ser inmortal si está compuesta de muchas cosas, a menos que la composición sea perfecta. Pero el alma, tal como la conocemos por nuestra experiencia, carece de esa armonía perfecta. Para descubrir la verdad, tendríamos que recuperar, mediante razonamiento, la naturaleza original o auténtica del alma.[93] Este razonamiento no se consuma en *La República.* Es decir, Sócrates demuestra la inmortalidad del alma sin haber sacado a luz la naturaleza del alma. Al final de *La República,* la situación corresponde precisamente a la situación que había al término

[90] *La República* 603[e]-604[a], 606[a, c], 607[a].
[91] *Ibid.*, 607[b].
[92] *Cf. ibid.*, 604[e].
[93] *Ibid.*, 611[6]-612[a].

del primer libro de *La República*, en que Sócrates aclara que ha demostrado que la justicia es saludable sin saber el "qué" o la naturaleza de la justicia. La discusión que sigue al libro primero sí saca a la luz la naturaleza de la justicia como el orden debido del alma, y sin embargo, ¿cómo podemos conocer el orden debido del alma si no conocemos la naturaleza del alma? Recordemos aquí, asimismo, que el hecho de que el paralelismo entre el alma y la ciudad, que es la premisa de la doctrina del alma planteada en *La República*, desde luego es discutible y hasta insostenible. *La República* no puede sacar a la luz la naturaleza del alma porque se abstrae de *eros* y del cuerpo. Si en realidad estamos interesados en descubrir precisamente lo que es la justicia, deberemos tomar "un camino indirecto y más largo" en nuestro estudio del alma que el camino que se sigue en *La República*.[94] Esto no significa que lo que aprendemos de *La República* acerca de la justicia no sea verdad o sea del todo provisional. La enseñanza de *La República* con respecto a la justicia, aunque incompleta, sin embargo puede ser cierta en la medida en que la naturaleza de la justicia depende decisivamente de la naturaleza de la ciudad —pues ni siquiera lo transpolítico puede ser comprendido como tal, salvo si se comprende la ciudad— y la ciudad es por completo inteligible porque sus límites pueden ponerse perfectamente de manifiesto: para ver estos límites, no tenemos que haber respondido a la pregunta referente al total; basta haber planteado la pregunta con respecto al total. *La República*, entonces, en realidad aclara lo que es justicia. Sin embargo, como lo ha observado Cicerón, *La República* no saca a la luz el mejor régimen posible sino, antes bien, la naturaleza de las cosas políticas: la naturaleza de la ciudad.[95] Sócrates aclara en *La República* el carácter que debería tener la ciudad para satisfacer las necesidades más elevadas del hombre. Al hacernos ver que no es posible la ciudad construida de acuerdo con este requerimiento, nos permite ver los límites esenciales y la naturaleza de la ciudad.

## EL "POLÍTICO"

El *Político* es precedido por el *Sofista*, el cual a su vez va precedido por el *Teeteto*. El *Teeteto* presenta una conversación entre Sócrates y el joven matemático Teeteto, en presencia del ya maduro y renombrado matemático Teodoro, así como de un joven compañero de Teeteto, llamado Sócrates, y pretende aclarar lo que es el conocimiento o la ciencia. La conversación no tiene un resultado positivo: sólo Sócrates, por sí mismo, sabe que no sabe, y Teeteto no es como Glaucón o Adimanto, que pueden ser ayudados por Sócrates (o pueden ayudarlo a él) para producir una enseñanza positiva. Al día siguiente de la conversación de Sócrates con Teeteto, Sócrates vuelve a encontrarse con Teodoro, con el joven Sócrates y con Teeteto, pero esta vez también está presente un filósofo cuyo nombre no se da, y a quien sólo se

[94] *Ibid.*, 504$^b$, 506$^d$.
[95] Cicerón, *De re publica* II. 52.

designa como un extranjero llegado de Elea. Sócrates pregunta al extranjero si sus compañeros consideran al sofista, al político y al filósofo como uno solo, o como dos o como tres. Podría parecer que la pregunta respecto a la identidad o a la no identidad del sofista, el político y el filósofo toma el lugar de la pregunta, o es una versión más compleja de la pregunta "¿Qué es el conocimiento?". El extranjero replica que sus compañeros consideran al sofista, el político o rey, y el filósofo como diferentes uno del otro. El hecho de que el filósofo no sea idéntico al rey fue reconocido ya en la tesis central de *La República*, según la cual la coincidencia de filosofía y de reinado es la condición necesaria para la salvación de las ciudades y, en realidad, de la especie humana: las cosas idénticas no tienen que coincidir. Pero *La República* no aclaró bastante el *status* cognoscitivo de la monarquía o la condición de político. De *La República* podemos recibir fácilmente la impresión de que el conocimiento requerido del filósofo-rey consiste en dos partes heterogéneas: el conocimiento puramente filosófico de las ideas que culmina en la visión de la idea de lo bueno, por una parte, y en la experiencia simplemente política que no tiene la condición de conocimiento, en absoluto, pero que nos permite orientarnos para salir de la Caverna y para discernir las sombras en sus paredes, por la otra. Pero el complemento indispensable para el conocimiento filosófico también parece ser una especie de arte o de ciencia.[96] El extranjero eleático parece adoptar la segunda y superior visión de la conciencia no filosófica, que es peculiar del político. Y sin embargo, en los diálogos *Sofista* y *Político*, aclara la naturaleza del sofista y del político, es decir, la diferencia entre el sofista y el político, pero sin aclarar la diferencia entre el político y el filósofo. Teodoro nos promete que el extranjero eleático expondrá (en una secuela al político) lo que es el filósofo, pero Platón no cumple la promesa de su Teodoro. ¿Debemos entender entonces lo que es el filósofo una vez que hayamos comprendido lo que son el sofista y el político? ¿El arte del político no es, como parece en *La República* un mero complemento a la filosofía, sino un ingrediente de la filosofía? Es decir, el arte del político, el arte o conocimiento peculiar del político, lejos de ser simplemente la conciencia necesaria para orientarse en la Caverna y lejos de ser, él mismo, independiente de la visión de la idea del bien, ¿es una condición o, mejor dicho, un ingrediente de la visión de la idea del bien? Siendo así, entonces la "política" sería mucho más importante según el *Político* que según *La República*. Sin duda la conversación acerca del rey o del político ocurre cuando ya se ha acusado a Sócrates de un crimen capital, por cuya comisión poco después fue condenado y ejecutado (véase al final del *Teeteto*): la ciudad parece mucho más poderosamente presente en el *Político* que en *La República*, donde el adversario de Sócrates, Trasímaco, sólo representa a la ciudad. Sin embargo, por otra parte, mientras en *La República* Sócrates funda una ciudad aunque sólo sea hablando, con ayuda de dos hermanos apasionadamente interesados en la justicia y en la ciudad, en el *Político* Sócrates escucha en silencio a un extranjero sin nombre (hombre que carece de

[96] *Cf. La República* de Platón, 484$^{d}$ y 539$^{e}$ con 501$^{a-c}$.

responsabilidad política) que saca a luz lo que es el político en la fría atmósfera de las matemáticas: la preocupación por descubrir lo que es el político parece ser filosófica y no política.[97] El *Político* parece ser mucho menos optimista que *La República*.

Podemos decir así que el *Político* es más científico que *La República*. Por "ciencia" entiende Platón la forma más alta del conocimiento, o antes bien, el único tipo de conciencia que merece ser llamado conocimiento. Llama "dialéctica" a esa forma de conocimiento. "Dialéctica" significa, principalmente, el arte de la conversación y luego la forma más elevada de tal arte, el arte como lo practica Sócrates, ese arte de la conversación que pretende sacar a luz el *quid* de las cosas, o de las ideas. Así pues, la dialéctica es el conocimiento de las ideas: un conocimiento que no da ningún uso a la experiencia sensorial: pasa de una idea a otra hasta que ha agotado toda la esfera de las ideas, pues cada idea es una parte y por tanto señala otras ideas.[98] En su forma completa, la dialéctica podría descender de la idea suprema —la idea que gobierna la esfera de las ideas— paso a paso, hasta las ideas inferiores. El movimiento procede "paso a paso", es decir, sigue la articulación, la división natural de las ideas. El *Político* como el *Sofista* presenta una imitación de la dialéctica así interpretada; ambos pretenden darnos un atisbo de la dialéctica así interpretada; la imitación que presentan es juguetona. Y sin embargo, este juego no es simple juego. Si el descenso de una idea a otra sin recurrir a la experiencia sensorial fuese imposible, en otras palabras, si *La República* fuese utópica no sólo en lo que dice acerca de la ciudad en su mejor expresión sino también en lo que dice acerca de la filosofía o de la dialéctica en su mejor expresión, entonces, no siendo posible la dialéctica en su mejor expresión no será seria. La dialéctica que es posible seguirá dependiendo de la experiencia.[99] Existe una conexión entre este rasgo del *Político* y el hecho de que las ideas como se les trata en el *Político* son clases o comprenden a todos los individuos que "participan" en la idea en cuestión y por tanto no subsisten con independencia de los individuos o "más allá" de ellos. Sea esto como fuere, en el *Político* el extranjero eleático trata de sacar a luz la naturaleza del político, descendiendo del "arte" o "conocimiento" paso a paso al arte del político, o dividiendo el "arte" paso a paso hasta que llega al arte del político. Por muy diversas razones, no podemos seguir aquí este procedimiento "metódico".

Poco después de comenzada la conversación, el extranjero eleático hace que el joven Sócrates convenga en lo que podríamos llamar la abolición de la distinción entre lo público y lo privado. Logra esto en dos etapas. Dado que el arte del político o el reino es esencialmente una especie de conocimiento, no tiene importancia que el hombre que posea tal conocimiento esté investido de un alto cargo por virtud de haber sido elegido, por ejemplo, o que viva en forma privada. En segundo lugar, no existe una diferencia esencial entre la ciudad y la familia y por tanto entre el político o rey por una

[97] *Cf. Político* 285[d].
[98] *La República* 511[a-d], 531[a]-533[e], 537.
[99] *Cf. Político* 264[c].

parte, y el jefe o cabeza de familia (es decir, el propietario de esclavos) por la otra. La ley y la libertad, los fenómenos característicamente políticos, que son inseparables entre sí, son despachados desde el comienzo mismo porque el arte del político se interpreta como una especie de conocimiento o arte, o porque se hace una separación de aquello que distingue lo político de las artes. El extranjero eleático prescinde aquí del hecho de que la simple fuerza física es un ingrediente necesario del gobierno de hombres sobre hombres. Esta separación queda en parte justificada por el hecho de que el arte del político o el reino es un arte cognoscitivo, y no manual (o braquial). Sin embargo, no es simplemente cognoscitivo como la aritmética; es un arte que nos da autoridad sobre seres humanos. Pero todas las artes que dan autoridad lo hacen porque algo ha cobrado existencia. Algunas de estas artes dan autoridad por el hecho de que seres vivos o animales cobran el ser, es decir, tratan de la crianza y alimentación de animales. El arte del rey es una especie de este género de arte. Para la apropiada interpretación del arte monárquico no basta dividir el género "animal" en las especies "brutos" y "hombres". Esta distinción es tan arbitraria como la división de la especie humana en griegos y bárbaros, en contraste con la distinción entre hombres y mujeres; no es una distinción natural, sino una distinción que se origina en el orgullo.[100] La preparación que el extranjero ha dado al joven Sócrates en la dialéctica o en el arte de dividir clases o ideas o índoles va de la mano con su preparación en modestia o moderación. Según la división de especies de animales, que hace el extranjero, la especie más cercana al hombre es aún más baja que según la teoría darwiniana del origen de las especies. Pero lo que Darwin pensaba seria y literalmente, el extranjero lo dice en forma traviesa.[101] El hombre debe aprender a ver lo bajo de su estado para volverse de lo humano a lo divino, es decir, para ser en verdad humano.

La división del "arte" da por resultado que el arte del político sea el arte dedicado a la cría y alimentación o el cuidado de rebaños del tipo de animal llamado hombre. Este resultado es sin duda insuficiente, pues hay muchas artes —por ejemplo: la medicina y la formación de parejas— que con idéntica justicia podrían afirmar que se dedican a atender a los rebaños humanos, tanto como el arte político. El error se debió al hecho de que el rebaño humano fue considerado un rebaño de la misma índole que los rebaños de otros animales. Pero los rebaños humanos son un tipo muy especial de rebaños: la bipartición de "animal" en brutos y hombres no sólo se origina en el orgullo. El error queda suprimido por un mito. De acuerdo con el mito, ahora contado íntegro por primera vez, hubo una época (la edad de Cronos) en que el dios guía el todo, y luego una época (la edad de Zeus) en que el dios permite que el todo se mueva por sus propios impulsos. En la edad de Cronos, el dios gobernaba y cuidaba a los animales, asignado las diferentes especies de animales al gobierno y el cuidado de diferentes dioses que servían como pastores, y de este modo lograron la universal paz y

[100] *Ibid.*, 262$^{c}$-263$^{d}$, 266$^{d}$.
[101] *Cf. Ibid.*, 271, 272$^{b-c}$.

riqueza: no había sociedades políticas ni propiedad privada ni familias. Esto no significa por fuerza que los hombres viviesen felices en la época de Cronos; sólo puede decirse que si para filosofar aprovechaban la paz y riqueza de que disponían, entonces vivirían felices. Sea como fuere, en la época actual el dios ya no cuida del hombre: en la época actual no hay providencia divina; los hombres deben cuidar de sí mismos. Carente del cuidado divino, el mundo abunda en desorden e injusticia; los hombres deben establecer el orden y la justicia lo mejor que puedan, en el entendimiento de que en esta época de escasez el comunismo —y por tanto también el comunismo absoluto— es imposible. Puede decirse que el *Político* saca a la luz lo que en *La República* no se había dicho, a saber, la imposibilidad del régimen mejor presentado en *La República.*

El mito del *Político* pretende explicar el error cometido por el extranjero eleático y por el joven Sócrates en la definición inicial del *Político:* buscando un solo arte que cuide de los seres humanos, sin darse cuenta estaban contemplando la época de Cronos o del cuidado divino; con la desaparición del cuidado divino, es decir, de un cuidado de seres que, a los ojos de todos, son superiores a los hombres, fue inevitable que cada arte o que cada hombre se creyera con tanto derecho a gobernar como cualquier otro arte o cualquier otro hombre,[102] o que al menos muchas artes se volviesen competidoras del arte regio. La inevitable primera consecuencia de la transición de la época de Cronos a la época de Zeus fue el engaño de que todas las artes y todos los hombres son iguales. El error consistió en suponer que el arte regio está dedicado al cuidado total de los rebaños humanos (ese cuidado total incluiría la alimentación y el apareamiento de los gobernados) y no a un cuidado parcial o limitado. En otras palabras, el error consistió en no observar el hecho de que en el caso de todas las artes de pastoreo, aparte del arte humano de pastorear seres humanos, el pastor pertenece a una especie muy diferente de los miembros del rebaño. Por tanto, debemos dividir toda la "atención a los rebaños" en dos partes: la atención a los rebaños en que el pastor pertenece a la misma especie que los miembros del rebaño, y la atención a los rebaños en que el pastor pertenece a una especie distinta de los miembros del rebaño (los pastores humanos de brutos y los pastores divididos de seres humanos). Luego, debemos dividir la primera de estas dos especies en partes, de modo que podamos descubrir la atención parcial a los rebaños en que el pastor pertenece a la misma especie que los miembros del rebaño, y éste es el arte regio. Supongamos que el cuidado parcial que se busca es "gobernar las ciudades". Gobernar las ciudades se divide naturalmente en el gobierno no deseado por los gobernados (el gobierno por fuerza bruta) y el gobierno deseado por los gobernados; el primero es tiránico, y el último es regio. Tenemos aquí el primer atisbo de libertad como tema específicamente político. Pero en el momento mismo en que el extranjero alude a esta dificultad, se aparta de ella. Le parece insatisfactorio todo el procedimiento anterior.

[102] *Ibid.*, 274$^{e}$-275$^{c}$.

El método que resulta ser útil donde había fallado la división de las clases y en clases así como el mito, es el uso de un ejemplo. El extranjero ilustra la utilidad de los ejemplos mediante un ejemplo. El ejemplo pretende ilustrar la situación del hombre con respecto al conocimiento, con el fenómeno que es el tema guía de la trilogía *Teeteto-Sofista-Político*. El ejemplo escogido es el conocimiento que tienen los niños de la lectura. Partiendo del conocimiento de las letras (los "elementos"), llegan paso a paso al conocimiento de las sílabas más breves y más fáciles (la combinación de "elementos") y luego al conocimiento de las largas y difíciles. El conocimiento del todo no es posible si no es similar al arte de la lectura: debe disponerse del conocimiento de los elementos, los elementos deben ser bastante pocos en número, y no todos los elementos deben ser combinables.[103] Pero, ¿podemos decir que poseemos un conocimiento de los "elementos" del todo, o que podemos siquiera partir de un comienzo absoluto? ¿Empezamos en el *Político* con un entendimiento adecuado de "arte" o de "conocimiento"? ¿No es verdad que aunque por fuerza anhelamos un conocimiento del todo, estamos condenados a contentarnos con un conocimiento parcial de las partes del todo y, por tanto, a no trascender nunca en realidad la esfera de la opinión? ¿No es, por tanto, la filosofía, y también la vida humana, forzosamente como la de Sísifo? ¿Podría ser ésta la razón de que la exigencia de libertad no sea tan evidentemente sólida como lo creen muchos actuales partidarios de la libertad, sobre la base de pensamiento muy similares? (Tal vez esto pudiese inducirnos a considerar el *Gran inquisidor*, de Dostoievski, a la luz del *Político* de Platón.) Despúes de habernos obligado a plantear estas preguntas y otras similares, el extranjero vuelve a su ejemplo, que pretende arrojar luz, no sobre el conocimiento en general ni sobre la filosofía como tal, sino sobre el arte de gobernar. El ejemplo elegido por él es el arte de tejer: ilustra el arte de la política mediante un arte decididamente doméstico y no por artes de "fuera", como pastorear o pilotear un navío; ilustra el arte más viril mediante un arte característicamente femenino. Para descubrir lo que es tejer, debemos dividir el "arte", pero dividirlo de otra manera de como lo dividimos en un principio. El análisis del arte de tejer que se efectúa sobre la base de la nueva división, permite al extranjero elucidar el arte en general y el arte del monarca en particular antes de aplicar explícitamente el resultado de tal análisis al arte del monarca. Tal vez el punto más importante establecido en este contexto sea la distinción entre los dos tipos del arte de medir: un tipo que considera lo poco y lo mucho en relación mutua, y otro tipo que considera lo poco y lo mucho (interpretado ahora como exceso y carencia) en relación con la media, o, digamos, lo necesario, o algo similar. Todas las artes, y sobre todo el arte del monarca, hacen su medición con vistas a la media correcta, es decir, no son matemáticas.

Al aplicar explícitamente al arte del monarca el resultado de su análisis del arte de tejer, el extranjero puede aclarar la relación del arte del monarca con todas las otras artes y de manera especial con aquellas artes que afir-

[103] *Cf. Sofista* 252$^{d-e}$.

man, con cierta justicia aparente, que pueden competir con el arte del monarca por el gobierno de la ciudad. Los mejores y más sagaces competidores son aquellos notables sofistas que declaran poseer el arte regio, y éstos son los gobernantes de ciudades, es decir, los gobernantes que carecen del arte regio o del político, o prácticamente todos los dirigentes políticos que fueron, son y serán. De esta índole de régimen político hay tres clases: el gobierno de uno, el gobierno de unos cuantos, y el gobierno de muchos; pero cada una de estas tres clases está dividida en dos partes, pensando en la diferencia entre violencia y voluntariedad o entre legalidad e ilegalidad; de este modo, la monarquía se distingue de la tiranía, y la aristocracia de la oligarquía, mientras que el nombre de democracia se aplica al gobierno de la multitud, sin que importe si la multitud de los pobres gobierna a los ricos con el consentimiento de los ricos y con estricta obediencia a las leyes, o con violencia y más o menos ilegalmente. (La distinción de regímenes esbozada por el extranjero es casi idéntica a la distinción hecha por Aristóteles en el tercer libro de su *Política*: pero consideramos la diferencia.) Ninguno de estos regímenes fundamenta sus pretensiones en el conocimiento o el arte de los gobernantes, es decir, en la única afirmación que es legítima sin condiciones. De ahí se sigue que las pretensiones basadas en la anuencia de los súbditos (en el consentimiento o la libertad) y en la legalidad sean dudosas. Este juicio es defendido refiriéndose al ejemplo de otras artes y especialmente al de la medicina. Un médico es médico ya sea que nos cure con nuestra voluntad o contra nuestra voluntad, ya sea que nos corte, nos queme o nos inflija otra clase de dolor, y ya sea que actúe de acuerdo con reglas escritas o sin ellas; es médico si su régimen redunda en beneficio de nuestros organismos. De manera correspondiente, el único régimen que es correcto o que es en verdad un régimen es aquel en que los poseedores del arte regio gobiernan, ya sea que gobiernen de acuerdo con la ley o sin la ley y ya sea que los gobernados consientan su gobierno o no, siempre que su gobierno redunde en beneficio del cuerpo político; no importa si alcanzan este fin matando a algunos o desterrando a algunos y de este modo reducen el número de habitantes de la ciudad, o trayendo ciudadanos del extranjero, y aumentando así la población de la ciudad.

El joven Sócrates, que no se escandaliza por lo que el extranjero dice acerca de matar y de desterrar, en cambio se escandaliza ante la sugerencia de que el gobierno sin leyes (gobierno absoluto) puede ser legítimo. Para comprender plenamente la respuesta del joven Sócrates debemos prestar atención al hecho de que el extranjero no establece una distinción entre las leyes humanas y las leyes naturales. El extranjero convierte la incipiente indignación del joven Sócrates en un deseo de discusión de este último. El imperio de la ley es inferior al imperio de la inteligencia viva porque las leyes, debido a su generalidad, no pueden determinar sabiamente lo que es recto y propio en todas las circunstancias, dada la infinita variedad de circunstancias: sólo el hombre sabio que está en el lugar podría decidir lo que es justo y apropiado en las circunstancias. Y sin embargo, las leyes son necesarias. Los pocos sabios no pueden permanecer sentados al lado de los muchos

hombres no sabios y decirles exactamente lo que corresponde hacer. Los pocos sabios casi siempre están ausentes, apartados de los innumerables hombres que no son sabios. Todas las leyes, escritas o no escritas, son pobres sustitutos pero indispensables sustitutos de las disposiciones individuales de los sabios. Son burdas reglas aproximadas, que bastan para la gran mayoría de los casos: tratan a los seres humanos como si fuesen miembros de una horda. La congelación de burdas reglas aproximadas en prescripciones sacras, inviolables e inmutables, que sería rechazada por ridícula por cualquiera si se hiciera en las ciencias y en las artes, es una necesidad para el ordenamiento de los asuntos humanos; esta necesidad es la causa próxima de la diferencia inevitable que existe entre las esferas política y suprapolítica. Pero la principal objeción a las leyes es que no son susceptibles de ser individualizadas sino que se les presupone obligatorias sobre el hombre sabio, sobre el hombre que posee el arte regio.[104] Y sin embargo, ni siquiera esta objeción es enteramente válida. Como lo explica el extranjero por medio de imágenes,[105] el sabio está sometido a las leyes, cuya justicia y sabiduría son inferiores a las suyas, porque los no sabios no pueden dejar de desconfiar del sabio, y esta desconfianza no es del todo indefendible, tomando en cuenta que no pueden comprenderlo. No pueden creer que un hombre sabio que merecería gobernar como un auténtico rey sin leyes, estuviese dispuesto y fuese capaz de gobernar por encima de ellas. La razón última de su desconfianza es el hecho de que ningún ser humano tiene esta superioridad manifiesta, en primer lugar con respecto al cuerpo, y luego con respecto al alma, que indujese a todos a someterse a su gobierno sin ninguna vacilación y sin reserva.[106] Los hombres no sabios no pueden dejar de juzgar al sabio. Entonces no es de sorprender que los sabios se muestren renuentes a gobernarlos. Los no sabios hasta deben exigir al sabio que considere la ley simplemente como autoridad, es decir, que ni siquiera dude de que las leyes establecidas son perfectamente justas y sabias; si no lo hace así, será culpable de corromper a los jóvenes, delito capital; deberán prohibir la libre investigación de los temas más importantes. Hay que aceptar todas estas implicaciones del gobierno de las leyes, ya que la única opción factible sería el gobierno sin ley de hombres egoístas. El sabio debe inclinarse ante la ley que es inferior a él en sabiduría y justicia, no sólo de hecho sino también de palabra. (Aquí no podemos dejar de preguntarnos si no hay límites a la sujeción del sabio a las leyes. Las ilustraciones platónicas son éstas: Sócrates obedeció sin vacilar la ley que lo condenó a muerte por, supuestamente, corromper a los jóvenes, y sin embargo, no habría obedecido una ley que le impidiese con toda formalidad buscar la filosofía. Léase la *Apología de Sócrates* junto con el *Critón*.) El imperio de la ley es preferible al imperio sin ley de hombres no sabios ya que las leyes, por malas que sean, de un modo u otro, son el resultado de cierto razonamiento. Esta observación permite hacer

[104] *Político* 295$^{b\text{-}c}$.
[105] *Ibid.*, 297 a *ss.*
[106] *Ibid.*, 301$^{c\text{-}e}$.

una escala de los regímenes incorrectos, es decir, de todos aquellos regímenes, aparte del gobierno absoluto del auténtico rey o político. La democracia que se atiene a la ley es inferior al gobierno de los pocos que se atienen a la ley (aristocracia) y al gobierno de uno que se atiene a la ley (monarquía), pero la democracia sin ley es superior al gobierno sin ley de unos cuantos (oligarquía) y al gobierno sin ley de uno (tiranía). "Sin ley" no significa aquí la absoluta ausencia de toda ley o costumbre; significa el habitual desprecio a la ley del gobierno y especialmente a aquellas leyes que pretenden limitar el poder del gobierno: un gobierno que puede cambiar cada ley o que es "soberano" es un gobierno sin ley. Por la secuela parece que, según el extranjero, aún en la ciudad gobernada por el verdadero rey habrá leyes (el verdadero rey es el verdadero legislador), pero que el verdadero rey, a diferencia de todos los demás gobernantes, podrá justamente cambiar las leyes o actuar contra las leyes. En ausencia del verdadero rey, el extranjero tal vez quedaría satisfecho si la ciudad fuese gobernada por un código de leyes creado por un hombre sabio, que pudiese ser modificado por los gobernantes no sabios sólo en casos extremos.

Después de que el arte verdaderamente regio ha sido separado de todas las otras artes, aún queda al extranjero por determinar la labor peculiar del rey. Aquí cobra decisiva importancia el ejemplo tomado del arte de tejer. El trabajo del rey se asemeja a una red. Según la visión popular, todas las partes de la virtud simplemente armonizan unas con otras. De hecho, sin embargo, existe una tensión entre ellas. Ante todo hay una tensión entre el valor o la virilidad y la moderación, la delicadeza o la preocupación por la decencia. Esta tensión explica la tensión y hasta la hostilidad que hay entre los seres humanos preponderantemente viriles y los preponderantemente delicados. La auténtica tarea del rey consiste en entretejer, uniendo, estas clases opuestas de seres humanos, pues el pueblo de la ciudad que es incapaz por completo de volverse viril o moderado no puede ser de ciudadanos. Una parte importante de ese tejido que hace el rey consiste en casar a los hijos de familias preponderantemente varoniles con los de familias preponderantemente delicadas. El rey humano debe, entonces, aproximarse al pastor divino, ensanchando el arte de gobernar ciudades interpretado en sentido estricto de tal manera que incluya en él el arte de aparear o de casar. El apareamiento practicado por el rey se asemeja al apareamiento practicado por Sócrates,[107] que significa que no es idéntico al último. Si lográramos comprender la semejanza que hay entre el apareamiento del rey y el apareamiento que hace Sócrates, habríamos logrado cierto progreso en el entendimiento del parentesco que hay entre el rey y el filósofo. Esto puede decirse con certeza: aunque es posible y hasta necesario hablar del "rebaño humano" al tratar de definir al rey, el filósofo no tiene nada que ver con "rebaños".

El *Político* pertenece a una trilogía cuyo tema es el conocimiento. Según Platón, el conocimiento propiamente dicho o el anhelo de conocimiento

[107] *Cf. Teeteto* 151[b].

propiamente dicho es filosofía. Filosofía es esforzarse por el conocimiento del todo, por la contemplación del todo. El todo consiste en partes. El conocimiento del todo es conocimiento de todas las partes del todo como partes del todo. La filosofía es la más elevada actividad humana, y el hombre es una parte excelente, tal vez la más excelente, del todo. El todo no es todo sin el hombre, sin el ser humano, todo o completo. Pero el hombre se vuelve completo no sin su propio esfuerzo, y este esfuerzo presupone un conocimiento de una índole particular: conocimiento que no es contemplativo o teórico sino prescriptivo u obligatorio[108] o práctico. El *Político* se presenta como discusión teórica de un conocimiento práctico. En contraste con el *Político, La República* pasa de la vida práctica o política a la filosofía, a la vida teórica; *La República* presenta una discusión práctica de teoría: muestra a los hombres interesados en la solución del problema humano de que la solución consiste en la vida teórica; el conocimiento que *La República* presenta es prescriptivo u obligatorio. La discusión teórica del más alto conocimiento práctico (el arte del rey) en el *Político,* al presentar el carácter del arte del rey cobra un carácter obligatorio: muestra lo que el gobernante debe hacer. Aunque es necesaria la distinción del conocimiento teórico y el práctico, su separación es imposible. (Considérese desde este punto de vista la descripción de la vida teórica que hay en el *Teeteto.*) El arte del rey es una de las artes directamente interesadas en hacer que los hombres sean íntegros o enteros. La más obvia indicación de lo incompleto de cada ser humano y al mismo tiempo de la manera en que se le puede completar es la distinción de la especie humana en dos sexos: así como la unión de hombres y de mujeres, el primer objetivo de *eros,* hace al "hombre" autosuficiente para la perpetuidad, por no decir la sempiternidad, de la especie humana y todas las otras clases de cosas incompletas que se encuentran en los hombres quedan completadas en la especie, en la "idea" de hombre. Toda la especie humana, y no una parte de ella, es autosuficiente como parte del todo, y no como amo o conquistador del todo. Tal vez por esta razón el *Político* termina con un elogio de cierto tipo de apareamiento.

## "Las Leyes"

*La República* y el *Político* trascienden la ciudad en formas diferentes, pero parecidas. Empiezan por mostrar cómo la ciudad tendrá que transformarse si desea mantener su pretensión de supremacía en cuestiones de filosofía. Muestran entonces que la ciudad es incapaz de pasar por esta transformación. *La República* muestra, silenciosamente, que la ciudad ordinaria —es decir, la ciudad que no es comunista y que es la sociedad de los padres y no de los artesanos— es la única ciudad posible. El *Político* muestra explícitamente la necesidad del imperio de las leyes. *La República* y el *Político* revelan, cada uno a su manera, la esencial limitación y con ella el carácter esencial de la ciudad. De este modo, echan los cimientos para responder a la

[108] *Político* 260$^{a\text{-}b}$.

pregunta sobre el mejor orden político, el mejor orden de la ciudad compatible con la naturaleza del hombre. Pero no elucidan el mejor orden posible. Esta tarea queda confiada a *Las Leyes*. Podemos decir entonces que *Las Leyes* es la única obra política propiamente dicha de Platón. Es el único diálogo platónico en que Sócrates está ausente. Los personajes de *Las Leyes* son ancianos con larga experiencia política: un ateniense anónimo, cuyo nombre no se da, el cretense Clinias y el espartano Megilo. El ateniense ocupa el lugar ordinariamente ocupado por Sócrates en los diálogos platónicos. La conversación se celebra lejos de Atenas, en la isla de Creta, mientras los tres ancianos van caminando de la ciudad de Cnossos a la caverna de Zeus.

Nuestra primera impresión es que el ateniense anónimo ha ido a Creta para descubrir la verdad acerca de aquellas leyes griegas que en cierto aspecto eran las más renombradas, pues creíase que las leyes cretenses habían tenido su origen en Zeus, el dios supremo. Las leyes cretenses eran similares a las leyes espartanas, aún más renombradas que las leyes cretenses y cuyo origen se atribuía a Apolo. Por sugerencia del ateniense, los tres conversan acerca de leyes y regímenes. El ateniense se entera, por el cretense, de que el legislador cretense ha hecho todas sus leyes pensando en la guerra: por naturaleza, cada ciudad se encuentra en estado de guerra no declarada con todas las otras ciudades; la victoria en la guerra y por tanto la guerra, es la condición necesaria para obtener todos los beneficios. El ateniense convence con facilidad al cretense de que el objetivo de las leyes cretenses es erróneo: el fin no es la guerra sino la paz. Pues si la victoria en la guerra es la condición de todos los beneficios, la guerra no es el fin: los beneficios mismos pertenecen a la paz. Por tanto, la virtud de la guerra, el valor, es la parte inferior de la virtud, inferior a la moderación y ante todo a la justicia y a la sabiduría. Una vez que hemos visto el orden natural de las virtudes, conocemos el principio supremo de la legislación, pues esa legislación debe preocuparse por la virtud, por la excelencia del alma humana, y no por otros bienes, lo que fácilmente es concedido por el caballero cretense Clinias, a quien el ateniense asegura que la posesión de la virtud va forzosamente seguida por la posesión de salud, belleza, fuerza y riqueza.[109] Parece ser que los legisladores, tanto espartanos como cretenses, aunque convencidos de que el objetivo de la ciudad es la guerra y no la paz, velaron bien por la educación de sus súbditos o congéneres en valor, dominio propio con respecto a dolores y temores, haciéndoles probar las más grandes penas y dolores; pero no proveyeron la educación en moderación, en dominio propio con respecto a los placeres, haciéndoles probar los más grandes placeres. En realidad, si podemos confiar en Megilo, al menos el legislador espartano combatió por completo el goce de placeres.[110] Los legisladores espartanos y cretenses prohibieron, sin duda, los placeres del vino, placeres a los que se entregaban con toda libertad los atenienses. El ateniense afirma que beber, hasta embriagarse, si se practica adecuadamente, conduce a la moderación,

[109] *Las Leyes* 631$^{b\text{-}d}$; *cf.* 829$^{a\text{-}b}$.
[110] *Ibid.*, 636$^{e}$.

virtud gemela del valor. Para practicarlo bien, el beber debe hacerse en común, en cierto sentido en público para poder supervisarlo. Beber y hasta embriagarse será saludable si los que beben son gobernados por el tipo debido de hombre. Para que un hombre sea capitán de un barco no basta que posea el arte o la ciencia de la navegación: también debe estar libre de todo mareo en el mar.[111] El arte o el conocimiento no basta, asimismo, para presidir un banquete. El arte no basta para gobernar ninguna asociación y, en particular, la ciudad. El banquete es el mejor símil de la ciudad que es el barco ("la nave del Estado"), pues así como quienes asisten a los banquetes se embriagan con vino, los ciudadanos se embriagan con temores, esperanzas, deseos y aversiones, y por tanto deben ser gobernados por un hombre sobrio. Dado que los banquetes son ilegales en Esparta y en Creta, pero legales en Atenas, el ateniense se ve obligado a justificar una institución de Atenas. La justificación es un extenso discurso, y los largos discursos solían ser atenienses, no espartanos ni cretenses. El ateniense se ve obligado entonces a justificar una institución ateniense a la manera ateniense, a transformar hasta cierto grado a sus interlocutores no atenienses en atenienses: sólo así podrá corregir sus erróneas opiniones acerca de las leyes y así, a la postre, las leyes mismas. A partir de ello comprendemos mejor el carácter de *Las Leyes* en conjunto. En *La República*[112] los regímenes espartano y cretense aparecieron como ejemplo de timocracia, el tipo de régimen inferior tan sólo al mejor régimen, pero superior, con mucho, a la democracia, es decir, el tipo de régimen que prevaleció en Atenas durante casi toda la vida de Sócrates (y de Platón). En *Las Leyes* el desconocido ateniense intenta corregir la timocracia, es decir, convertirla en el mejor régimen posible, que se encuentra entre la timocracia y el mejor régimen de *La República*. Ese mejor régimen posible demostrará ser muy similar al "régimen hereditario", el régimen predemocrático de Atenas.

Las leyes cretenses y espartanas parecieron erróneas porque no permitieron a sus súbditos gustar los más grandes placeres. Pero, ¿puede decirse que la bebida ofrece los más grandes placeres, así fueran los más grandes placeres sensuales? Y sin embargo, el ateniense estaba pensando en aquellos enormes placeres que el pueblo puede disfrutar en público y con los que debe estar en contacto para aprender a dominarse. Los placeres de los banquetes son la bebida y el canto. Por consiguiente, para justificar los banquetes habrá que discutir también acerca del canto, de la música, y por ello, de la educación en general:[113] los placeres de la música son los placeres más grandes que el pueblo puede disfrutar en público y que debe aprender a contener, estando expuesto a ellos. Así, pues, las leyes espartanas y cretenses sufren del gran defecto de que no exponen, o al menos no lo suficiente, a sus súbditos a los placeres de la música.[114] La razón de ello es que estas dos sociedades no son tales ciudades sino campamentos armados, una especie

[111] *Ibid.*, $639^{b\text{-}c}$.
[112] *La República* $544^{c}$.
[113] *Las Leyes* $631^{b\text{-}d}$; *cf.* $829^{a\text{-}b}$.,
[114] *Cf. ibid.*, $673^{a\text{-}c}$.

de rebaño: en Esparta y en Creta, hasta aquellos jóvenes que por naturaleza pudieran ser educados en lo individual por profesores privados, son criados simplemente como miembros de un rebaño. En otras palabras, los espartanos y los cretenses sólo saben cómo cantar a coro: no conocen la canción más hermosa, la música más noble.[115] En *La República*, la ciudad del campamento armado, una Esparta muy mejorada, fue trascendida por la Ciudad de la Belleza, ciudad en que es debidamente honrada la filosofía, la más elevada de las Musas. En *Las Leyes*, donde se presenta el mejor régimen posible, no se da esta trascendencia. Sin embargo, la ciudad de *Las Leyes* no es una ciudad del campamento armado en ningún sentido. Y sin embargo, tiene en común ciertos rasgos con la ciudad del campamento armado de *La República*. Así como en *La República*, la educación musical resulta ser una educación con vistas a la moderación, y tal educación necesita la supervisión de músicos y poetas por el auténtico político o legislador. Y sin embargo, aunque en *La República* la educación en moderación demuestra que culmina en el amor en lo bello, en *Las Leyes*, en cambio, la moderación adopta los colores del sentido de vergüenza o de reverencia. Sin duda la educación es una educación para la virtud, para la virtud del ciudadano o para la virtud del hombre.[116]

La virtud del hombre es básicamente la actitud apropiada hacia los placeres y los dolores, o el debido dominio de los placeres y los dolores; el dominio apropiado es el dominio efectuado por el razonamiento recto. Si el resultado del razonamiento es adoptado por la ciudad, tal resultado se vuelve ley; la ley que merezca tal nombre es el dictado del recto razonamiento con respecto, básicamente, a los placeres y los dolores. La semejanza, pero no la identidad, del razonamiento recto y de las leyes buenas corresponde a la semejanza, pero no la identidad, del hombre bueno y del buen ciudadano. Para aprender a dominar los placeres y dolores ordinarios, el ciudadano debe estar en contacto, desde su niñez, con los placeres que ofrecen la poesía y las otras artes imitativas, que a su vez deben ser gobernadas por leyes buenas o sabias, por leyes que, por tanto, nunca deben modificarse; el deseo de innovación, tan natural en la poesía y en las otras artes de imitación, debe ser suprimido en cuanto sea posible; el medio de lograr esto es la consagración de lo correcto después de que ha salido a luz. El legislador perfecto persuadirá u obligará a los poetas a enseñar que la justicia va junto con el placer, y la injusticia junto con el dolor. El legislador perfecto exigirá que esta doctrina —manifiestamente saludable— sea enseñada aun si no fuese verdad.[117] Esta doctrina ocupa el lugar de la teología del segundo libro de *La República*. En *La República* la saludable enseñanza con respecto a la relación de la justicia y el placer o la felicidad no pudo analizarse en el contexto de la educación de los no filósofos porque *La República* no presupone —como sí lo presuponen *Las Leyes*— que los interlocutores del perso-

[115] *Ibid.*, $666^{e}$-$667^{b}$.
[116] *Ibid.*, $643^{c}$, $659^{d-e}$; $653^{a-b}$.
[117] *Ibid.*, $660^{e}$-$664^{b}$.

naje principal saben lo que es justicia.[118] Toda la conversación con respecto a la educación y también acerca de los fines o principios de la legislación queda resumida por el ateniense anónimo bajo el tema "Vino" y hasta "embriaguez" porque la mejora de las viejas leyes sólo puede confiarse con seguridad a ancianos bien educados que, como tales, son adversos a toda modificación y que, para llegar a aceptar algún cambio de las viejas leyes, deberán pasar por cierto rejuvenecimiento como el producido por el vino.

Sólo después de determinar los fines que pretende servir la vida política (la educación y la virtud), el desconocido vuelve al comienzo de la vida política o la génesis de la ciudad para descubrir la causa del cambio político y, en particular, del cambio de regímenes. Ha habido muchos comienzos de la vida política porque ha habido muchas destrucciones de casi todos los hombres por inundaciones, plagas y calamidades similares, que han traído consigo la destrucción de todas las artes y herramientas; sólo unos cuantos seres humanos sobrevivieron en las cumbres de las montañas o en otros sitios privilegiados; se necesitaron muchas generaciones para que se atrevieran a descender a las llanuras, y durante estas generaciones se desvaneció el último recuerdo de las artes. El estado del cual surgieron todas las ciudades y todos los regímenes, todas las artes y leyes, todo vicio y virtud, es la falta de todas estas cosas en los hombres; ese "de lo cual" surge algo es un tipo de causa de la cosa en cuestión; la carencia primaria de lo que podemos llamar civilización, parecería ser la causa de todo cambio político.[119] Si el hombre hubiese tenido un comienzo perfecto, no habría habido causa para el cambio, y la imperfección de su comienzo por fuerza ha de tener efectos en todas las etapas, por muy perfectas que sean, de su civilización. El desconocido muestra que esto es lo que ocurre, siguiendo las mutaciones que la vida humana sufrió desde los comienzos, cuando los hombres aparentemente eran virtuosos porque eran —si no sabios— ingenuos e inocentes, pero, en realidad, salvajes, hasta la destrucción del original asentamiento de Esparta y de sus ciudades hermanas, Mesene y Argos. Sólo con delicadeza alude a la despótica subyugación de los mesenios por los espartanos. Resume el resultado de su investigación enumerando los títulos generalmente aceptados y eficaces para gobernar. Es la contradicción entre los títulos o las pretensiones de ellos la que explica el cambio de regímenes. Parece ser que el título para gobernar basado en la sabiduría, aunque más elevado, sólo es uno entre siete. Entre los otros encontramos el título o la pretensión del amo a gobernar a sus esclavos, del más fuerte de gobernar al más débil y de aquellos escogidos por suerte para gobernar a quienes no fueron elegidos así.[120] La sabiduría no es título suficiente; un régimen viable presupone una mezcla de la pretensión basada en la sabiduría con las pretensiones basadas en los otros tipos de superioridad; tal vez la mezcla apropiada o sabia de algunos de los otros títulos pueda ser sustituto del título derivado de la

[118] *La República* 392[a-c].
[119] *Las Leyes* 676[a, c], 678[a].
[120] *Ibid.*, 690 [a-d].

sabiduría. El ateniense anónimo no se abstiene, como lo hace el desconocido eleático, de usar la fuerza corporal como ingrediente necesario para el gobierno del hombre por el hombre. El régimen viable debe ser mixto. El régimen espartano es mixto. Pero, ¿es sabiamente mixto? Para responder a esta pregunta debemos empezar por ver, uno por uno, los ingredientes de la mezcla debida. Son la monarquía, cuyo ejemplo más destacado lo ofrece Persia, y la democracia, cuyo ejemplo más sobresaliente lo ofrece Atenas.[121] La monarquía por sí misma representa el gobierno absoluto del hombre sabio o del amo; la democracia representa la libertad. La mezcla apropiada es la de sabiduría y libertad, de sabiduría y consentimiento, del imperio de leyes justas decretadas por un legislador sabio y aplicadas por los mejores miembros de la ciudad y del gobierno de la gente común.

Una vez aclarados los objetivos, así como el carácter general del mejor régimen posible, Clinias revela que la actual conversación tiene para él un uso directo. Los cretenses planean fundar una colonia, y lo han comisionado a él junto con otros para encargarse del proyecto y, en particular, de crear leyes para la colonia como mejor las consideren; hasta pueden seleccionar leyes extranjeras si les parecen superiores a las leyes cretenses. Quienes van a asentarse allí proceden de Creta y del Peloponeso: no de una y misma ciudad. Si procedieran de la misma ciudad, con el mismo lenguaje y las mismas leyes y los mismos ritos sagrados y creencias, no se les podría persuadir fácilmente de que aceptaran unas instituciones distintas de las de su ciudad natal. Por otra parte, la heterogeneidad de la población de una futura ciudad causa disensiones.[122] En el caso presente, la heterogeneidad parece bastar para hacer posible un considerable cambio para bien, es decir, el establecimiento del mejor régimen posible, y sin embargo, no demasiado grande para impedir una fusión. Tenemos aquí la alternativa viable a la expulsión de todos los mayores de 10 años, que se requería para el establecimiento del mejor régimen de *La República*. Las tradiciones que los diversos grupos de colonos traen consigo serán modificadas, en lugar de erradicarlas. Gracias a la buena fortuna que produjo la presencia en Creta del desconocido ateniense mientras se hacían los preparativos para enviar la colonia, hay una buena posibilidad de que las tradiciones sean sabiamente modificadas. Tanto mayor cuidado habrá de tenerse de que el nuevo orden establecido bajo la guía del sabio no sea después modificado por otros menos sabios: deberá estar expuesto al cambio lo menos posible, pues cualquier cambio de un orden sabio parece que será un cambio para mal. Sea como fuere, sin la casual presencia del desconocido ateniense en Creta no habría perspectivas de una legislación sabia para la nueva ciudad. Esto nos hace comprender la afirmación del desconocido de que no son los seres humanos sino el azar el que legisla: la mayor parte de las leyes son dictadas, por decirlo así, por las calamidades. Sin embargo, queda cierto espacio para el arte legislativo. O bien, a la inversa, el poseedor del arte legislativo es impotente sin la buena

[121] *Ibid.*, 693$^{d}$.
[122] *Ibid.*, 707$^{e}$-708$^{d}$.

fortuna, por la cual sólo puede orar. La circunstancia más favorable por la que debe orar el legislador es que la ciudad para la cual él creará leyes sea gobernada por un joven tirano cuya naturaleza sea, en ciertos aspectos, la misma que la del filósofo, aunque no tendrá que ser elegante o ingenioso, amante de la verdad y justo; su falta de justicia (el hecho de que sea movido por el afán de su propio poder y gloria) no es dañino si está dispuesto a escuchar al legislador sabio. Dada esta condición —dada una coincidencia del mayor poder con la sabiduría mediante la cooperación del tirano con el legislador sabio— el legislador efectuará la mejora más rápida y profunda en los hábitos de los ciudadanos. Pero dado que la ciudad que será fundada deberá pasar por los menores cambios posibles, tal vez sea más importante comprender que el régimen más difícil de modificar es la oligarquía, el régimen que ocupa el lugar central en el orden de los regímenes presentado en *La República*.[123] Sin duda, la ciudad que será fundada no deberá ser tiránicamente gobernada. El mejor régimen es aquel en que un dios o demonio gobierna como en la edad de Cronos, la edad de oro. La más cercana imitación al gobierno divino es el gobierno de las leyes. Pero las leyes, a su vez, dependen del hombre o de los hombres que puedan promulgar y aplicar las leyes, es decir, el régimen (monarquía, tiranía, oligarquía, aristocracia, democracia). En el caso de cada uno de estos regímenes, una sección de la ciudad gobierna al resto, y por tanto, gobierna a la ciudad con vistas a un interés seccional, y no al interés común.[124] Ya conocemos la solución a esta dificultad: el régimen deberá ser mixto, como en cierto modo lo era en Esparta y en Creta,[125] y deberá adoptar un código aprobado por un legislador sabio.

El legislador sabio no se limitará simplemente a dar órdenes acompañadas de sanciones, es decir, amenazas de castigo. Ésta es la manera de guiar a esclavos, no a hombres libres. Antepondrá a las leyes unos preámbulos o preludios que expliquen las razones de las leyes. Y sin embargo, se necesitan diferentes tipos de razones para persuadir a diferentes tipos de hombres, y la multiplicidad de las razones puede resultar confusa, poniendo así en peligro la simplicidad de la obediencia. Entonces el legislador debe poseer el arte de decir diferentes cosas simultáneamente a diferentes tipos de ciudadanos de tal manera que el discurso del legislador obtenga en todos los casos el mismo simple resultado: obediencia a sus leyes. Para adquirir este arte, será gran parte ayudado por los poetas.[126] Las leyes deberán tener un doble aspecto: deben consistir en la "ley no mezclada", la escueta declaración de lo que debe hacerse o está prohibido, "o bien...", es decir, "la prescripción tiránica", y el preludio a la ley que suavemente persuade apelando a la razón.[127] La mezcla apropiada de coacción y de persuasión, de

[123] *Cf. ibid.*, 708$^{e}$-712$^{a}$ con *La República*, 487$^{a}$.
[124] *Las Leyes* 713$^{c}$-715$^{b}$.
[125] *Ibid.*, 712$^{c-e}$.
[126] *Ibid.*, 719$^{b}$-720$^{e}$.
[127] *Ibid.*, 722$^{e}$-723$^{a}$; *cf.* 808$^{d-e}$.

"tiranía" y de "democracia",[128] de sabiduría y consentimiento demuestra por doquier que es el carácter de las disposiciones políticas sabias.

Las leyes necesitan un preludio general, una exhortación a honrar a los diversos seres que merecen honor, en el orden debido. Dado que el gobierno de las leyes es una imitación del gobierno divino, deberá honrar ante todo y sobre todo a los dioses, luego a los otros seres sobrehumanos, luego a los antepasados, y luego a nuestros padres. Todos deberán honrar también su alma, pero después de los dioses. El orden jerárquico entre honrar a la propia alma y honrar a los propios padres no queda enteramente claro. Honrar la propia alma significa adquirir las diversas virtudes sin las cuales nadie puede ser buen ciudadano. La exhortación general culmina en la prueba de que la vida virtuosa es más grata que la vida del vicio. Antes de que el fundador de la nueva colonia pueda empezar con la legislación propiamente dicha, deberá adoptar dos medidas de la mayor importancia. En primer lugar, deberá efectuar una especie de purga de los ciudadanos potenciales; sólo el tipo adecuado de colonos será admitido en la nueva colonia. En segundo lugar, habrá que distribuir la tierra entre quienes fueron admitidos en la ciudadanía. No habrá, por entonces, comunismo. Cualesquiera que sean las ventajas que pueda tener el comunismo, éste no es factible si el legislador no ejerce un gobierno tiránico[129] mientras que en el caso presente ni siquiera se considera la cooperación del legislador con un tirano. No obstante, la tierra seguirá siendo propiedad de toda la ciudad; ningún ciudadano será poseedor absoluto de la tierra que le fue asignada. La tierra será dividida en lotes que nunca deberán cambiar por venta, compra o cualquiera otra manera, y esto sólo se logrará si cada terrateniente lega todo su lote a un solo hijo; los otros hijos deberán tratar de casarse con ricas herederas; para evitar el exceso de la población masculina más allá del número de asignaciones originalmente establecidas, habrá que recurrir al control de la natalidad y, en caso extremo, a enviar ciudadanos a otras colonias. No deberá haber ni oro ni plata en la ciudad, y se tratará de ganar el menor dinero posible. Es imposible que haya igualdad de propiedades, pero sí deberá haber un límite superior a lo que pueda poseer un ciudadano: el ciudadano más rico no deberá poseer más que cuatro veces lo que tengan los ciudadanos más pobres, es decir, la asignación de tierra, incluyendo una casa y esclavos. Es imposible pasar por alto la desigualdad de la propiedad en la distribución del poder político. El cuerpo de ciudadanos estará dividido en cuatro clases de acuerdo con la cantidad de sus propiedades. Las tierras asignadas a cada ciudadano deberán bastar para que él pueda servir a la ciudad en guerra, como caballero o como hoplita. En otras palabras, la ciudadanía queda limitada a los caballeros y los hoplitas. El régimen parece ser lo que Aristóteles llama *policía*: una democracia limitada por considerables condiciones de propiedad. Pero esto no es correcto, como puede verse, en particular las leyes concernientes a la pertenencia a la Asamblea y la elección a

[128] *Cf.* Aristóteles, *Política,* 1266ª 1-3.
[129] *Las Leyes* 739ª-740ª.

la Asamblea. La Asamblea es lo que nosotros llamaríamos la parte ejecutiva del gobierno; cada duodécima parte de la Asamblea gobernará durante un mes. La asamblea consistirá en cuatro grupos, igualmente numerosos: el primer grupo será elegido entre la más alta clase propietaria, el segundo será elegido de la segunda clase propietaria, y así sucesivamente. Todos los ciudadanos tienen el mismo derecho al voto, pero mientras que todos los ciudadanos están obligados a votar por concejales de la más alta clase propietaria, sólo los ciudadanos de las dos más altas clases propietarias están obligados a votar por concejales de la clase propietaria más baja. Estas disposiciones desde luego pretenden favorecer a los ricos; el régimen debe ser un medio entre la monarquía y la democracia[130] o, más precisamente un medio más oligárquico o aristocrático, que una *policía.* Similares privilegios se conceden a los ricos, asimismo, con respecto al poder en la Asamblea y al desempeño de los cargos más honorables. Sin embargo, lo que se favorece no es la riqueza *qua* riqueza: ningún artesano o mercader, por muy rico que sea, podrá ser ciudadano. Sólo podrán ser ciudadanos quienes hayan tenido tiempo libre para dedicarse a la práctica de la virtud cívica.

La parte más notoria de la legislación propiamente dicha concierne a la impiedad, que desde luego, es tratada dentro del contexto del derecho penal. La impiedad fundamental es el ateísmo, o negativa de la existencia de los dioses. Dado que una ley buena no sólo castigara los crímenes o apelará al miedo, sino que también recurrirá a la razón, el desconocido ateniense se ve obligado a demostrar la existencia de los dioses y, dado que los dioses que no se preocupan por la justicia de los hombres, que no recompensan al justo ni castigan al injusto, no bastan para la ciudad, deberá demostrar, asimismo, la divina providencia. *Las Leyes* son la única obra platónica que contiene semejante demostración. Es la única obra platónica que empieza con, "Un dios". Podría decirse que es la obra más piadosa de Platón, y que por esta razón ataca ahí la raíz de la impiedad, es decir, la opinión de que no hay dioses. El desconocido ateniense aborda la cuestión relativa a los dioses aunque no fuera planteada siquiera en Creta o en Esparta; en cambio, sí fue planteada en Atenas.[131] Clinias favorece, con entusiasmo, la demostración recomendada por los atenienses, por motivo de que constituiría el mejor preludio a todo el código. El ateniense no puede refutar a los ateos antes de que haya declarado las afirmaciones de éstos. Diríase que afirman que el cuerpo es anterior al alma o la mente, o que el alma o la mente son derivados del cuerpo y, por consiguiente, que nada es por naturaleza justo o injusto, o que todo derecho se origina en una convención. La refutación de ellos consiste en la prueba de que el alma es anterior al cuerpo, prueba que implica que hay un derecho natural. Los castigos por impiedad difieren, según los diferentes tipos de impiedad. No es claro el castigo que, de haberlo, se aplique al ateo que es hombre justo; sin duda será menos severamente castigado, por ejemplo, que el hombre que practica la retórica forense por

[130] *Ibid.*, 756$^{b-e}$.
[131] *Ibid.*, 886; *cf.* 891$^{b}$.

simple amor al lucro. Y hasta en casos de los otros tipos de impiedad, la pena capital será sumamente rara. Mencionamos estos hechos porque su insuficiente consideración podría mover a gente ignorante a censurar a Platón por su supuesta falta de liberalismo. No describimos aquí como ignorantes a esos hombres porque creen que el liberalismo exige una absoluta tolerancia de la enseñanza de cualesquier opiniones por muy peligrosas o degradantes que fueren. Les llamamos ignorantes porque no ven cuán extraordinariamente liberal es Platón de acuerdo con sus propias normas que no pueden ser "absolutas". Las normas por lo general reconocidas en la época de Platón quedan mejor ilustradas por la práctica de Atenas, ciudad que gozaba de gran renombre por su liberalidad y gentileza. En Atenas, Sócrates fue castigado con la muerte porque se sostuvo que no creía en la existencia de los dioses que eran adorados por la ciudad de Atenas, dioses cuya existencia sólo se conocía de oídas. En la ciudad de *Las Leyes* la fe en los dioses sólo se exige en la medida en que es confirmada por demostración; y además, quienes no quedan convencidos por la demostración pero son hombres justos no serán condenados a muerte.

La estabilidad del orden esbozado por el desconocido ateniense parece garantizada, hasta donde puede llegar la estabilidad de cualquier orden político: queda garantizada por la obediencia de parte de la gran mayoría de los ciudadanos a unas leyes sabias, tan inmutables como sea posible, por una obediencia que resulta principalmente de la educación en la virtud, por la formación del carácter. Y sin embargo, las leyes sólo son lo segundo: ninguna ley puede ser tan sabia como la decisión de un hombre realmente sabio en el lugar. Por tanto, deberá dejarse un espacio para, por decirlo así, un progreso infinito en mejorar las leyes en interés del continuo mejoramiento del orden político, así como contrarrestar la decadencia de las leyes. Por tanto, la legislación debe ser un proceso interminable; y cada vez más habrá de haber legisladores vivos. Las leyes sólo deberán modificarse con la mayor cautela y sólo en caso de una necesidad universalmente admitida. Los ulteriores legisladores deberán tender al mismo objetivo del legislador original: la excelencia de las almas de los miembros de la ciudad.[132] Para impedir el cambio de las leyes, habrá que supervisar minuciosamente todo trato de los ciudadanos con extranjeros. Ningún ciudadano saldrá al extranjero con un propósito privado. Pero los ciudadanos de la más alta reputación y de más de 50 años que deseen ver cómo viven otros hombres y ante todo conversar con hombres sobresalientes de quienes puedan aprender algo acerca de la mejora de las leyes, sí serán alentados a hacerlo.[133] Y sin embargo, todas estas medidas y otras similares no bastan para la salvación de las leyes y del régimen; sigue faltando un fundamento firme. Y ese firme fundamento sólo puede aportarlo un Consejo Nocturno, que consista en los ancianos más notables, y en selectos ciudadanos más jóvenes pero de 30 años o más. El Consejo Nocturno será, para la ciudad, lo que el alma es para

[132] *Ibid.*, 769ª-771ª, 772ª-d, 875c-d.
[133] *Ibid.*, 949e *ss.*

el individuo humano. Para desempeñar su función, sus miembros deberán poseer, ante todo, el conocimiento más adecuado posible del fin último al que tiende directa o indirectamente toda acción política. Este fin es la virtud. La virtud pretende ser una, y sin embargo es muchas; hay cuatro clases de virtud, y al menos dos de ellas —la sabiduría y el valor (o vivacidad)— son radicalmente distintas entre sí.[134] Entonces, ¿cómo puede tener la ciudad un solo fin? El Consejo Nocturno no puede desempeñar su función si no puede responder a esta pregunta o, más generalmente, y tal vez dicho con mayor exactitud, el Consejo Nocturno deberá incluir al menos a algunos hombres que sepan lo que son las virtudes mismas o que conozcan las ideas de las diversas virtudes así como lo que las une, de modo que en conjunto puedan ser llamadas justamente "virtud" en singular: ¿es la "virtud", el fin último de la ciudad, uno o un conjunto, o ambas cosas u otra cosa? También deben conocer, hasta donde es humanamente posible, la verdad acerca de los dioses. Una firme veneración a los dioses sólo surge del conocimiento del alma así como del movimiento de las estrellas. Y sólo los hombres que combinen este conocimiento con las virtudes populares o vulgares podrán ser buenos gobernantes de la ciudad: habrá que entregar la ciudad al gobierno del Consejo Nocturno, si éste llega a crearse. Platón entrega el régimen de *Las Leyes*, por grados, al régimen de *La República*.[135] Habiendo llegado al fin de *Las Leyes*, debemos retornar al comienzo de *La República*.

## LECTURAS

A. Platón, *La República*.

B. Platón, *Las Leyes*

[134] *Ibid.*, 963[e].
[135] Aristóteles, *La Política*, 1265[a] 1-4.

# JENOFONTE
# [*c.* 430-*c.* 354 a.c.]

CHRISTOPHER BRUELL

DE LOS compañeros de Sócrates que escribieron acerca de él, sólo Platón y Jenofonte dejaron obras que han llegado a nosotros casi intactas. Pero mientras que los escritos de Platón son, por decirlo así, enteramente socráticos, los cuatro escritos socráticos de Jenofonte (*Memorabilia, Económico, Simposio,* y *Apología de Sócrates*) sólo ocupan uno de los cinco volúmenes de la edición completa de sus obras. Así pues, el lector se enfrenta a la tarea, que no tiene equivalente en el estudio de Platón, de comprender el lugar de los escritos socráticos de Jenofonte en el contexto general de su obra.

La obra más larga de Jenofonte, con mucho, es la *Ciropedia* (La educación de Ciro), tratado de la educación y carrera del fundador del Imperio persa que, según la presentación de Jenofonte, es un ejemplar practicante del real arte de gobernar. Su segunda obra, en extensión, es *Helénicas* (Asuntos griegos), dedicada a los notables hechos políticos y militares de los griegos durante la vida de Jenofonte. Empezando aproximadamente donde se había interrumpido la obra de Tucídides, a veces se le considera en sus primeras partes como continuación y remate de tal historia. La *Ciroanábasis* (Ascenso de Ciro) o *Anábasis,* como generalmente se le llama, es en gran parte un relato del acontecimiento más sobresaliente de la carrera política del propio Jenofonte, cuando llevó de regreso a Grecia y salvó a la mayor parte de los "diez mil" mercenarios griegos que habían acompañado al joven Ciro al corazón mismo del Imperio persa, para apoyar su intento de derrocar a su hermano, el rey de Persia. Los griegos habían quedado aislados allí después que Ciro fue muerto en combate y sus otras tropas desertaron, pasándose a las del rey. Las restantes obras no socráticas tradicionalmente atribuidas a Jenofonte consisten en escritos breves. Incluyen un elogio de Agesilao, rey espartano que conoció en persona a Jenofonte; un diálogo sobre la tiranía entre el tirano Hierón y el poeta Simónides; y tratados sobre las constituciones espartana y ateniense, sobre los ingresos en Atenas y sobre las artes del comandante de caballería, sobre equitación y sobre caza con perros.

Jenofonte, que vivió durante algún tiempo como señor de una finca,[1] nos ha revelado algo acerca de los gustos y las opiniones de un caballero griego —por ejemplo: su admiración al real arte de gobernar, por una parte,[2] y por el republicanismo al estilo espartano, por la otra—,[3] así como acerca del cam-

[1] *Anábasis,* V, 3.7-13.

[2] *Económico,* 21.10; 4.4; 13.5.

[3] *Memorabilia,* III, 5.15-16. El testimonio procede del hijo del gran Pericles, autor de la política antiespartana de Atenas.

po o la base rural de muchas de sus actividades de caballero, con su gran empleo de caballos y perros.[4] Resulta tentador sacar, en conclusión, que sus escritos en conjunto no sólo reflejan semejante gusto sino que, ante todo, pretenden revelarlo. Esta tentación puede ser más fuerte cuando observamos, como hemos de hacerlo, otra diferencia entre los escritos de Jenofonte y los de Platón. Los tonos solemnes, conmovedores y casi trágicos de los diálogos de Platón casi no se encuentran en Jenofonte. En su lugar, encontramos una sencillez aparentemente desenvuelta, ligera y agraciada a menudo, si no siempre, por el buen humor. Jenofonte es un escritor capaz de presentar el problema de la justicia como un cuento de dos muchachos, uno grande con un abrigo pequeño, y uno pequeño con un abrigo grande.[5] Parece haber evitado la seriedad con tanto afán y con mucho más éxito que Bertie Wooster (ese caballero de la última época, inventado por P. G. Wodehouse) y haber huido de todo enredo con mujeres "con propósitos serios", decidido en cambio a mejorar su cultura.

Puede haber no poca verdad en esta primera impresión de lo que inspiró a Jenofonte y al público al que él quiso dirigirse. Pero no aclara el contexto en que hemos de interpretar sus escritos socráticos. En realidad, no deja lugar para tales escritos, pues como lo demuestra Jenofonte en el trato más extenso que ofrece de la vida y el carácter del caballero, este caballero, como tal, no tenía ningún interés para Sócrates,[6] en tanto que Jenofonte sí se preocupa por él. Esto puede verse no sólo en sus escritos socráticos propiamente dichos, sino también por la aparición de Sócrates y temas relacionados en cada una de sus otras obras importantes.[7] Más justicia haremos a ambos aspectos de la obra de Jenofonte —socrática y no socrática— y sacaremos a luz su posible unidad si sugerimos que Jenofonte acaso fuese uno de quienes se plantearon la *pregunta* socrática acerca del mejor modo de vida sin llegar a aceptar nunca por completo la *respuesta* socrática de que ese modo de vida es el filosófico.

Esta sugerencia adquiere cierto apoyo en la consideración de que Jenofonte —aunque llamando frecuentemente la atención a su propia relación con Sócrates, en marcado contraste con Platón, yendo tan lejos que llega a decir que el principal de sus escritos socráticos, "Memorabilia" o "Recuerdos" es *sus* recuerdos de Sócrates— en los únicos dos episodios que elige para hablar de su amistad, da mayor testimonio de su resistencia a la enseñanza y consejo de Sócrates que de su aceptación.[8] Si la ligereza de Jenofonte no nos permite adoptarla, haciendo que nos preguntemos si alguien que escribió como él pudo preocuparse por la cuestión del mejor modo

[4] *Económico*, 5 y 11.

[5] *Ciropedia*, 1.3; 16-17.

[6] El *Económico* concluye el informe de una larga conversación entre Sócrates y un perfecto caballero, que culmina en una comparación de sus dos modos de vida. La conversación es provocada por Sócrates, y todas las preguntas que la animan proceden de él y muestran su deseo de aprender acerca del caballero.

[7] *Anábasis*, III, 1.4-8; *Helénicas*, I, 7.15 y contexto (compárese con *Memorabilia*, I, 1.17-18, y IV, 4.1-2); *Ciropedia*, I, 6.31-34; III, 1.14 y 1.38-40; VII, 2.15-25.

[8] *Memorabilia*, I, 3.8-13; *Anábasis*, III, 1.4-8.

de vida, podremos recordar las indicaciones del propio Platón de que el amor a la tragedia (que él estuvo mucho más dispuesto que Jenofonte a adoptar) resulta discutible.[9] Pero aun si tenemos que revisar o condicionar nuestra sugerencia sobre la base de nuestros estudios de las obras de Jenofonte, él tiene el mérito de permitirnos comenzar tal estudio, ayudándonos a discernir el orden en que las más importantes de ellas se encuentran entre sí.

En la *Ciropedia,* Jenofonte presenta sus pensamientos sobre el carácter del gobernante perfecto y del modo de vida político en su mejor aspecto. Los escritos socráticos, encabezados por los *Memorabilia,* están dedicados al filósofo por excelencia y al modo de vida filosófico, que Jenofonte había observado personalmente en las averiguaciones de Sócrates. "Ciro" y "Sócrates" al parecer representan las dos opciones que más le impresionaron, constituyendo los polos entre los que, creía él, se encuentran todas las otras posibilidades humanas (por ejemplo: la vida casi pública del caballero) y por referencia a las cuales se les debe interpretar. En la *Anábasis,* los dos polos son unidos cuando Jenofonte, discípulo de Sócrates, abandona a Sócrates, contra el consejo de éste, para participar en una campaña organizada por un nuevo Ciro.

## La "Ciropedia"

Las realizaciones del viejo Ciro se debieron, en parte, a su cuna (familia), en parte a su naturaleza, y en parte a su educación.[10] Si no hubiese tenido una cierta naturaleza (sobresalientes capacidades naturales acompañadas por la inclinación de emplearlas en cierta manera),[11] no habría podido concebir sus grandes planes ni llevarlos a cabo. Si no hubiese nacido en dos linajes reales —su padre fue rey de Persia, su abuelo materno fue rey de Media— sus oportunidades habrían sido tan limitadas que habrían afectado el carácter de sus realizaciones.[12] Pero dejando de lado por el momento esas cuestiones empezaremos considerando su educación, como nos pide hacerlo el título mismo de Jenofonte.

"Fue educado en las leyes persas." El relato de Jenofonte no aspira seriamente a ser histórico. Según él, la Persia en que fue criado Ciro, la Persia cuyos ejércitos encabezó a la conquista de Asia y en cuyo nombre fundó un imperio, era una república bastante pequeña, o lo que nosotros llamaríamos una monarquía constitucional. Además, era una república modelo según los lineamientos espartanos, una especie de Esparta mejorada. Si Jenofonte admiró a Esparta, sin duda habrá admirado aún más a esta "Persia". Educan-

[9] Véase, por ejemplo, *Las Leyes y Menón.* Véanse las *Characteristics* de Shaftesbury, I, 167 y 309 (Indianápolis: Bobbs-Merrill, 1964), para la visión de alguien, que por este motivo prefería a Jenofonte sobre Platón.

[10] *Ciropedia,* I, 1.6.

[11] *Ibid.,* I, 2.1, 3.1-3, 4.24.

[12] La comparativa benignidad de su gobierno dependía, en parte, de la pretensión de legitimidad, que siempre se esforzó por mantener, que le permitía su cuna. Considérese especialmente VIII, 5.17-20, 5.26, 5.28 y VII 5.37 *ss.*

do públicamente a sus jóvenes, como Esparta, imbuyéndoles la continencia y la obediencia, además de las virtudes militares, Persia suprimió la educación de Esparta en el hurto, en favor de una educación en la justicia.[13] Como las ciudades elogiadas por Platón y Aristóteles, la Persia de Jenofonte consideraba como la tarea más importante de sus leyes la formación del carácter de sus ciudadanos: deseaba hacerlos tales que ni siquiera desearan cometer algún hecho infame o vergonzoso.[14] Y, como esas otras ciudades tan respetadas, era una aristocracia, ya que la fidelidad del país al elevado propósito de sus leyes dependía de que la autoridad política permaneciera firmemente en manos de aquellos y de sólo aquellos que habían completado el curso de educación que pretendía alcanzar ese propósito.[15] En otras palabras, con la casi excepción de su juguetona sugerencia de que las disposiciones políticas deseables no sólo son objeto de plegaria o deseo futuro, sino que en realidad existieron en algún momento, la presentación de Persia que nos ofrece Jenofonte sigue los lineamientos más familiares para nosotros en Platón y Aristóteles. Y en la medida en que el triunfo de Ciro y de sus persas se debió a la formación que recibieron en las leyes persas,[16] la *Ciropedia* en conjunto se sostiene como una especie de homenaje a aquellas leyes y al régimen persa que las sostuvo.

Pero la educación de Ciro, en el sentido más lato del término, ocurrió no sólo en Persia sino también en Media en la corte de su abuelo, un típico déspota oriental que dominaba un país de índole muy distinta de Persia.[17] De acuerdo con ello, el éxito de Ciro equivalió a un cambio político, y de hecho, un cambio en grande escala para Persia. El imperio persa que él fundó tenía poco en común con la antigua Persia, a la que en realidad remplazó relegándola a la categoría de pequeña provincia, aunque Ciro, por sabias razones políticas, deseara subrayar la similitud que había entre el antiguo y el nuevo orden, en lugar de las diferencias.[18] Y Jenofonte parece presentar la transformación de Persia por Ciro bajo una luz no menos favorable que aquella con la que presentó a la antigua Persia que Ciro transformó. Además, los cambios traídos por Ciro difícilmente habrían ocurrido, o él habría podido defenderlos, de no haber habido grandes defectos en la antigua Persia. Al presentarnos la carrera de Ciro, Jenofonte no pudo dejar de llamar la atención hacia aquellos defectos. Sin embargo, esto significa que se vio obligado a subrayar lo que Platón y Aristóteles sólo se habían permitido insinuar: los defectos del republicanismo clásico en su forma superior o más exaltada. De esta manera, dio un paso importante en dirección de la crítica maquiavélica —mucho menos favorable—, favor que Maquiavelo reconoció en muchas observaciones favorables.[19]

[13] *Ibid.*, I, 2.6 *ss*; compárese *Constitución de los espartanos* 2.6 *ss.*, así como con la *Anábasis*, IV, 6.14.
[14] *Ciropedia*, I, 2.2-3.
[15] *Ibid.*, I, 2.15.
[16] Considérese, entre otros pasajes, *ibid.*, I, 1.6, 2.2, 3.1, 5.7-13; II, 1.3; III, 3.50-55, 3.70; IV, 2.38-46, 5.1-4, 5.54; V, 2.15-20; VII, 5.70; VIII, 8.15.
[17] Compárese *ibid.*, I, 2.2 con 3.1, 3.13-18, 4.1, 4.25 y 5.1.
[18] *Ibid.*, VII, 5.85.
[19] Para la referencia a la *Ciropedia*, en particular, véanse *El príncipe*, 14 y 16, y los *Discursos*, II, 13; III, 20, 22 y 39.

Volviendo a la educación de Ciro en Media, pasó desde los 13 hasta los 15 o 16 años en la corte de su abuelo, donde encontró cosas que le gustaban y a la vez le disgustaban. Por ejemplo: le complació el estilo medo de atuendo y adorno, muy superior en riqueza y esplendor al de Persia,[20] y encontró un enorme placer en aprender a montar a caballo.[21] Pero le disgustó la afición de los medos a las comidas muy condimentadas —que hacía que el hecho de satisfacer el hambre fuera innecesariamente complicado y lento—[22] y a las bebidas embriagantes, aunque sólo fuese porque hacían que el rey, así como sus cortesanos, olvidaran la deferencia que le debían.[23] Aunque Ciro criticó con acritud la conducta de los monarcas medos, al menos en retrospectiva,[24] desde muchacho acaso tuviese cierta conciencia de que la monarquía absoluta no dejaba de tener sus ventajas.[25] Y por entonces o después se formó la opinión de que sus camaradas allá en Persia se verían atraídos, como lo estaba él, por las oportunidades "medas" de riqueza y distinción de que no disponían en la república Persa, incomparablemente más austera.

Cuando Ciro tal vez sólo tenía de 25 a 30 años (pero ya era considerado en Persia como uno de los hombres maduros) una fuerza combinada, unida y encabezada por el rey de Asiria empezó a amenazar a Media (gobernada ahora por Ciajares, tío de Ciro). La amenaza a Media era al mismo tiempo una amenaza a Persia, ya que su alianza con su vecina había sido, sin duda, una de las bases en que se había sostenido hasta entonces la independencia de Persia. El gobierno persa decidió, por tanto, en respuesta a una petición de Ciajares, enviar una fuerza de 31 000 persas a ayudar a defender a su aliada. También accedió al deseo de Ciajares de poner al frente de esta fuerza a Ciro, quien aún tenía en Media muchos amigos por haber vivido allí, 10 o 12 años antes. Como dice Ciro, "no estuvo renuente" a aceptar este nombramiento. Aquella era la apertura que él había estado aguardando. Mas, para apreciar la previsión, la audacia y la inventiva, la paciencia, determinación y perseverancia que se encuentran entre los elementos del gran jefe político, sólo tenemos que considerar la diferencia que hubo entre aquello a lo que Ciro fue autorizado por esta comisión, y lo que él se propuso hacer, y entre los recursos que se pusieron a su disposición y los que su gran proyecto requería.

Ciro era, de hecho, heredero del trono persa, pero ni siquiera como rey habría tenido autoridad independiente, como no fuese para celebrar sacrificios en nombre del país.[26] Su autoridad legítima consistía por entero en el mando militar que se le había asignado. Es decir, dependía por completo de la decisión (revocable) del gobierno persa. Ahora bien, dados el tamaño y el

[20] *Ciropedia*, I, 3.2-3; compárese con VIII, 1.40-41 y 3.1-14.

[21] *Ibid.*, I, 3.3, 3.15, 4.4-5; compárese, IV, 3, y VIII, 3.16 y 3.25.

[22] *Ibid.*, I, 3.4, compárese I, 5.12; IV, 2.38-47, 5.1-7; V, 2.14-21, 3.34-35; VI, 2.25-29; pero también VIII, 2.1-7.

[23] *Ibid.*, I, 3.10-11; compárese VIII, 4.9-15.

[24] *Ibid.*, I, 6.8; compárese con 3.18.

[25] Considérese *ibid.*, I, 3.16-18 con VIII, 1.22, y Aristóteles, *Política.*

[26] *Ciropedia*, VIII, 5.26; compárese con I, 3.18.

carácter de la fuerza que le fue confiada y la ocasión para la cual se le envió, aquel gobierno debió de haber planeado tan sólo una guerra limitada y defensiva. Y sólo una guerra semejante habría sido compatible, en realidad, con el deseo de mantener el modo de vida característico persa, el cual requería una minuciosa supervisión mutua de parte de sus ciudadanos, familiarizados unos con otros por el contacto cotidiano.[27] Semejante modo de vida habría sido difícil, por no decir imposible, de mantener en una "Persia mayor" que pudiese resultar del intento de absorber conquistas extranjeras, y habría sido casi igualmente amenazado por las múltiples y prolongadas ausencias de Persia que habría requerido el gobierno de territorios conquistados como provincias. Y sin embargo, Ciro no sólo se propuso ayudar a la aliada de Persia, contribuyendo así a la defensa de Persia, sino conquistar todos los países que se opusieran a Persia e incorporarlos, junto con otros, en la gran Persia con la que soñaba. Además, no tenía ninguna intención de entregar estas conquistas al gobierno persa, cuya limitada monarquía en algún momento sería suya. Antes bien, resolvió gobernarlas él mismo desde el comienzo (es decir, en vida de su padre) como rey absoluto y no constitucionalmente limitado.

Mientras daba los pasos necesarios para realizar estos deseos, Ciro habrá tenido que pasar por alto los deseos y tal vez hasta las órdenes.[28] del gobierno persa hasta que pudiese presentarle, o bien una tentación irresistible,[29] o bien un hecho consumado[30] o una combinación de ambos. Tan sólo sus planes militares exigían un numeroso ejército, del cual sólo podría ser núcleo la fuerza persa original, y aun eso sólo si podía asegurarse de que el ejército aceptaría unos proyectos que él no tenía derecho a exigirle emprender. Tendría que obtener su consentimiento así como una muy considerable reorganización tendiente a compensar la escasez de sus números mediante una mayor capacidad de lucha. Tendría que encontrar aliados aparte de los medos que estuviesen dispuestos, consciente o inconscientemente, a esforzarse y a correr riesgos por la supremacía persa y por su propia subordinación; mientras que los propios medos (para no mencionar siquiera a Ciajares, tío de Ciro) tendrían que reconocer la supremacía de su aliada, hasta entonces igual o inferior. Por último, los propios persas compañeros de armas de Ciro, muchos de los cuales eran sus iguales políticos —colectivamente, en realidad, sus superiores— tendrían que reconocer lo deseable o necesario de concederle una autoridad sin límite e inclinarse ante él como los persas nunca se habían inclinado ante otro ser humano.[31]

El ejército entregado a Ciro consistía en "mil pares" —es decir, aquellos que habían completado la educación persa y, por tanto, habían recibido plenos derechos de ciudadanía— y 30 000 plebeyos (esto, de un total de 120 000

[27] *Ibid.*, I, 2.3-5.
[28] Considérese *ibid.*, VI, 1.4.
[29] *Ibid.*, IV, 5.16.
[30] *Ibid.*, VIII, 5.
[31] Compárese *ibid.*, I, 3.18 con VII, 5.37 ss., VIII, 1.1-5, y especialmente 3.13-14; compárese con *Anábasis*, III, 2.13.

persas).[32] La significación estrictamente militar de esta aportación se encontraba en el hecho de que sólo los pares iban equipados y preparados para luchar cuerpo a cuerpo. Éste era el tipo de combate en el que en general sobresalían los griegos más que los no griegos, y que permitía a ejércitos inferiores en número derrotar a otros considerablemente mayores, tan sólo preparados para las escaramuzas o las luchas a distancia. Pero también hubo una significación política en la división que ocurrió dentro del ejército de Ciro. En su patria, Persia, toda la clase de los llamados pares era escasa en número, y sin embargo gobernaba a los mucho más numerosos plebeyos que no participaban en los derechos cívicos.[33] Puede suponerse que el monopolio de los pares del tipo más eficaz de lucha contribuyó a la facilidad con que lograron mantener su ascendencia; y por tanto, podemos suponer que al enviar de Persia un ejército, las autoridades tuvieron cuidado de mantener tanto en el ejército como entre los persas que se quedaban, una proporción numérica entre las clases que consideraban políticamente seguras.[34] Aun así, debieron considerar que el ejército entregado a Ciro estaba a la altura de la tarea (defensiva) que se le encomendaba. O bien, si tenían algunas dudas al respecto, tomaron la decisión política de correr un riesgo mayor ante sus enemigos extranjeros que poner armas peligrosas en manos de sus potenciales enemigos internos.

De otra manera evaluó Ciro la situación de su ejército. No le preocupaba mucho conservar el equilibrio político dentro del ejército o en su patria, pero sí le preocupaba y mucho que por las pequeñas dimensiones de la parte más aguerrida del ejército, no estuviera a la altura de la tarea que él tenía en mente. La solución militar obvia consistió en dar armas pesadas a los plebeyos (armas que serían pagadas por el atemorizado Ciajares)[35] e inducirlos, con la promesa de un trato igual en el futuro, a ingresar en las filas de los soldados que luchaban cuerpo a cuerpo. Él podía contar con que los plebeyos aprovecharían la oportunidad de mejorar su posición y su suerte en la vida; en cambio, esperaba encontrar oposición de los pares que había dentro del ejército. En contraste con las autoridades de su patria, ellos estaban *in situ*, y habían de ser informados inmediatamente y hasta consultados con respecto al cambio. Y estarían bien conscientes de sus implicaciones políticas internas. Así pues, antes de tocar el tema de rearmar a los plebeyos, Ciro se dirigió a los pares elegidos para acompañarlo.[36]

En éste —el primero de sus muchos discursos políticos— les habla de las prácticas que han heredado de sus antepasados, y de su propia situación. Según Ciro, ahora están en posición de evitar el error de sus antepasados, de no dar el debido uso a esas dignas prácticas: "He observado que nuestros

[32] *Ciropedia* I, 2.15.
[33] *Ibid.*, II, 1.3.
[34] Considérese que la fuerza adicional enviada a Ciro por las autoridades persas, cuando decidieron atender su solicitud de refuerzos, estaba compuesta por 40 000 plebeyos y no pares: V, 5.3.
[35] *Ciropedia*, II, 1.2-10.
[36] *Ibid.*, I, 5.7-14.

antepasados no estaban en peor situación que nosotros: también ellos perseveraron practicando los hechos que se consideran de virtud. Pero ya no puedo ver el bien que consiguieron con ser hombres de esta índole, ni para dar república persa ni para ellos." Ciro trata tácitamente la conservación del régimen persa y del modo de vida persa como cosas indignas. Las cosas buenas en las que está pensando son precisamente aquellas que Persia no ofrece: "Gran riqueza, gran felicidad y grandes honores" para cada uno y para su patria. Ésta es la razón de que la guerra, considerada por las autoridades persas tan sólo como una amenaza que había que sofocar lo antes posible, le parezca a Ciro una oportunidad: una oportunidad de dar uso a esas cualidades cultivadas durante tanto tiempo por los persas, que los equipan corporalmente y los preparan en el alma para la supremacía militar:

> Ya que sabemos de nosotros que desde la niñez hemos practicado los hechos nobles y buenos, procedamos contra los enemigos, de los que yo sé de cierto que son simples aficionados en una lucha contra nosotros [...]. Procedamos entonces audazmente, asimismo, para limpiarnos de la reputación de desear injustamente cosas pertenecientes a otros. Pues son los enemigos quienes ahora están avanzando e iniciando unos combates injustos, mientras que nuestros amigos nos llaman, como aliados. ¿Qué hay más justo que defenderse a sí mismo, o más noble que ayudar a nuestros amigos?

Jenofonte no tuvo que describir aquí la reacción de los pares que oyeron este discurso: todo el resto del libro la indica. Los pares, tal vez con una sola excepción, ocasional,[37] aceptaron no sólo que Ciro rearmara a los plebeyos sino muchas otras medidas, y lo hicieron pese a las graves consecuencias políticas de cada paso, en sí mismo y de todos en conjunto. La razón no es que fuesen tan necios que no comprendiesen estas consecuencias. Se encuentra en el efecto que sobre ellos tuvo el discurso de Ciro. Sus corazones, y por tanto también sus esperanzas, ya no estaban en la vuelta a casa, a su modo de vida atávica, sino en compartir las grandes perspectivas que las palabras de Ciro habían puesto ante sus ojos.

Poco después se dieron las armas a los plebeyos. Habiendo preparado de antemano a los pares del modo ya citado, Ciro sólo tuvo que señalar lo recomendable de semejante paso desde un punto de vista estrictamente militar.[38] Sin embargo, para comprender el modo en que[39] hizo la propuesta a los plebeyos debemos regresar a un pasaje en que Jenofonte arroja luz sobre "todo el régimen de los persas".[40] Resulta que ninguno de los persas está excluido, por ley, de compartir los honores y cargos o de lo que nosotros

[37] Considérense las observaciones de Aglaitadas (hombre de quien no volveremos a oír hablar) en II, 2.11-16.

[38] *Ciropedia*, II, 1.10-12.

[39] Debido a la sugerencia de un sagaz par, que al parecer actuaba por inciativa propia, el mismo Ciro fue quien presentó las armas a los plebeyos: II, 1.12-14. Ésta es la primera de muchas de esas "ayudas" que Ciro recibió en el curso de su levantamiento. Huelga decir que quienes mostraban tal iniciativa no eran olvidados: véase VIII, 4.11 y el contexto.

[40] *Ciropedia*, I, 2.15.

habríamos llamado los derechos cívicos; antes bien, a todos se les permitía enviar a sus hijos a las escuelas públicas de justicia. Pero sólo podían hacerlo aquellos padres que podían mantener a sus hijos sin tener que ponerlos a trabajar. Y sólo quienes habían sido educados en las escuelas públicas y habían pasado con éxito las otras etapas de su entrenamiento (también éstas requerían cierto desahogo) podrían participar plenamente en los honores y los cargos. Lo que nos revela esta situación de equidad legal y desigualdad real es que la distinción entre las clases en la aristocrática Persia se apoyaba en una base que los propios aristócratas no estaban dispuestos a defender abiertamente como tal; a saber: la riqueza heredada. En cuanto a los plebeyos, podemos estar seguros de que no consideraban merecida su exclusión de la equidad política, ni su duro destino en general.[41] Por tanto, Ciro les habló de su modo:

> ¡Hombres de Persia! Nacisteis y fuisteis criados en el mismo país que nosotros [los pares]; tenéis cuerpos no peores que los nuestros, y os corresponde no tener almas peores que las nuestras. Sin embargo, aunque sois hombres de esta clase, en la patria no tuvisteis igual participación de nosotros, excluidos no por nosotros sino por la necesidad de atender a vuestra diaria subsistencia. Hoy, en cambio, dependerá de mí, con ayuda de los dioses, que la tengáis; pero vosotros, si lo queréis, podéis tomar armas como las que nosotros tenemos si corréis con nosotros los mismos riesgos y, si de ello sale algo noble y bueno, seréis considerados dignos de iguales recompensas.[42]

De este modo fueron creados 30 000 nuevos pares, que consideraron que debían su elevación exclusivamente a Ciro, con todo lo que ello significaba a la vez para las relaciones de Ciro con los (ahora en peligro) viejos pares dentro del ejército y para la perspectiva de que el ejército fuese reabsorbido en la vieja Persia.

Entonces, la reforma del ejército fue completada con otros dos pasos. Primero, por consentimiento general (organizado por Ciro) fue adoptado el principio de dar recompensas (incluyendo ascensos, desde luego) según el mérito; Ciro sería el juez de tal mérito.[43] Esto era necesario no sólo para reforzar el ejército mediante incentivos, sino también para crear una nueva base de distinción y jerarquía en lugar de la antigua, ya desacreditada. La jerarquía sería tan necesaria en el nuevo orden como en el antiguo. Además, por su propia autoridad ordenó Ciro que quienes fuesen expulsados de las filas por indignos fuesen remplazados por los mejores hombres disponibles, fuesen o no conciudadanos, "como en el caso de los caballos, buscáis aquellos que sean mejores, de preferencia sobre los de la patria".[44]

Huelga decir que, en la tarea de engrosar las filas de su ejército con aliados y de preparar la subordinación de los aliados a los persas y a él en lo personal, así como en las tareas militares propiamente dichas, Ciro puso la

[41] Considérese *ibid.*, II, 1.19; compárese con VII, 5.67.
[42] *Ibid.*, II, 1.15 *ss.*
[43] *Ibid.*, II, 2.17-21, 3.1-16.
[44] *Ibid.*, II, 2.26; compárese con I, 6.27-34.

misma energía y habilidad que había revelado reorganizando su ejército. Además, al atraerse a seres humanos, fue enormemente favorecido por su manifiesta decencia y consideración, justicia y generosidad, lealtad y firmeza.[45] Estas cualidades, junto con su gran habilidad militar (que le valió una inmediata reputación en cuanto tuvo oportunidad de mostrarla en acción) formaron una combinación poderosamente atractiva. Pero pasaremos por alto esta actividad, por muy grato que sea leerla en el relato de Jenofonte, para continuar nuestra consideración de las semillas políticas sembradas por Ciro en su reorganización del ejército persa y el fruto que dio el Imperio persa fundado por él.

Ahora podemos ver que sus esfuerzos se basaban en un profundo entendimiento, o al menos en una notable captación intuitiva de las limitaciones de "Persia", es decir, de la aristocracia clásica. Por ejemplo: sabía que la lealtad que exigía, como la de cualquier sociedad particular, no universal, se basaba en una división arbitraria de la humanidad en conciudadanos (amigos) y extranjeros (enemigos, reales o potenciales). (Compárese con el análisis que hace Platón en *La República* de los defectos de la justicia interpretada como ayuda a los amigos y daño a los enemigos.) Sabía, asimismo, que la jerarquía de clases sin la cual, en el estado premoderno de escasez material, el sistema exclusivo persa de educación pública no habría encontrado apoyo, no se basaba en el mérito o en la capacidad natural sino en la norma indefendible de la riqueza heredada. (En *La República,* Platón logró limpiar esta mancha de la aristocracia clásica sólo mediante el recurso extremo de abolir la familia.) Estos defectos del antiguo orden tenían que ser suprimidos en el nuevo mediante la creación de un imperio universal (por tanto, que incluyera a todos) y haciendo que los cargos de riqueza, honor y responsabilidad dependieran exclusivamente del mérito.

Ante todo, Ciro conocía o intuía la debilidad de ese apego a la virtud y las hazañas virtuosas como fines en sí mismos que la vieja educación persa se jactaba de producir, apego del que dependía la preferencia por la vieja Persia y su modo de vida. En cuanto al apego mismo y no a la virtud que era su objeto, no era, en realidad, resultado de la educación en el sentido estricto del término. Antes bien, se había metido por la fuerza en la mentalidad de los pares persas, a la vez literal[46] y figurativamente (por medio de elogio y censura).[47] Y un apego así creado resulta sensible a las tentaciones. (Compárese lo que sugiere Platón en el mito de *Er* con que termina *La República,* su cuento de la elección de vidas.) Sin embargo, al presentar esa tentación, al sugerir a

[45] Al hablar de las manifiestas cualidades de Ciro, no pretendo negar lo que Maquiavelo se complace en señalar: que el uso juicioso de cualidades de diversa índole fue casi igualmente necesario para el éxito de Ciro (véase nota 19 *supra*). Desde luego, también Jenofonte nos permite ver esas otras cualidades y su importancia para Ciro, aunque sólo de un modo congruente con el principio que enuncia en la *Anábasis* (V, 8.26), que "es noble así como justo y piadoso, y más grato, recordar (o mencionar) las cosas buenas que las malas". Es decir, no abandonó por completo el placer de mencionar las cosas malas.

[46] *Ciropedia,* I, 2.6-7, 3.16-17.

[47] *Ibid.,* I, 2.12, 6.20.

los pares que ya no persigan lo que consideran la virtud por la virtud misma, sino antes bien por sus recompensas, Ciro parecería más un corruptor que un reformador. (Notemos de paso que éste puede ser el único modo en que se asemeja al otro héroe de Jenofonte, el supuesto corruptor de la juventud.) Y al presentar bajo una luz favorable la revolución de Ciro, Jenofonte parece extender su simpatía a la corrupción de los pares. La cuestión de cómo consideró Jenofonte esa corrupción es una parte, quizá la más importante, de toda la cuestión de su juicio final del nuevo orden de Ciro en conjunto.

En lo que equivale a un prólogo de la obra,[48] Jenofonte nos dice que fijó su atención en Ciro después de haber reflexionado en la frecuencia con que son derrocadas las democracias, oligarquías, monarquías, y ante todo tiranías, y de haber llegado a la conclusión de que es sumamente difícil, por no decir imposible, que unos seres humanos gobiernen bien a otros seres humanos. Esta conclusión parece refutada por la carrera del propio Ciro, la cual demostró que no es difícil ni imposible gobernar a seres humanos, siempre que se sepa cómo hacerlo. Ciro pareció haber resuelto el problema político. Y sin embargo, en su conclusión a la *Ciropedia*,[49] Jenofonte reconoce y hasta subraya que el Imperio de Ciro empezó a ser víctima de pugnas y de decadencia inmediatamente después de su muerte. La razón no sólo es que los sucesores de Ciro, sin sus grandes cualidades, fueron incapaces de mantener las instituciones que él había establecido.[50] También se encuentra en fallas de esas mismas instituciones.

Dejaremos de lado los hechos de que la nueva fundación, obra de Ciro, en grado considerable era simplemente una modificación del orden de cosas en que tribus antes gobernantes habían quedado reducidas a la esclavitud al servicio de nuevos amos; que por la resultante mala voluntad fue necesario mantener un inmenso establecimiento militar y una numerosa guardia personal para Ciro,[51] una red de espionaje interno virtualmente omnipresente, si no reconocida,[52] y además el uso de varias técnicas de "brujería" para mantener un terror reverencial, además de miedo, entre los gobernados;[53] que el "mérito" individual recompensado con tanta generosidad por Ciro era difícil de distinguir, a veces, de la lealtad personal a él y de la anuencia a servir para su fines individuales;[54] y que las recompensas así recibidas eran revocables en cualquier momento, por capricho de Ciro.[55] Más importante para nuestro fin actual es notar que Ciro consideraba que el mayor peligro para su trono procedería de los amigos mismos a quienes más había recompensado.[56] La significación de esto puede verse en el hecho de que estos amigos eran, en su mayoría, los mismos pares cuya voracidad (en todos sus

[48] *Ibid.*, I, 1.
[49] *Ibid.*, VIII, 8.
[50] *Ibid.*, VIII, 1.6-8.
[51] *Ibid.*, VII, 5.58-70.
[52] *Ibid.*, VIII, 2.10-12.
[53] *Ibid.*, VIII, 1.40-42, 3.1-24.
[54] *Ibid.*, VIII, 4.3-5, 4.9-12.
[55] *Ibid.*, VIII, 1.16-20 y 2.15-19.
[56] *Ibid.*, VIII, 1.45-48, 2.26-28, 4.3; compárese con V, 2.7-12.

aspectos) había dejado Ciro en libertad por su sugerencia de que ya no buscaran la virtud por la virtud misma, sino por sus recompensas. En términos más generales, la combinación que Ciro trató de efectuar entre la educación y la continencia persas por una parte, y el atuendo y el lujo medos por la otra,[57] aunque temporalmente vigorizante, a la larga y aun a la corta vino a destruir las cualidades innatas, los hábitos mentales de los que dependía no sólo la empresa militar de Ciro, sino también de los que debe depender, en parte al menos, la capacidad de cualquier país para defenderse.[58] De aquí el progresivo deterioro de la calidad del ejército de Ciro, aun mientras sus dimensiones y su capacidad militar en general iban en aumento.[59] Tampoco la educación de la nueva nobleza instituida por Ciro a las puertas de su palacio, puso suplir la falta de entusiasmo, la dedicación a la virtud por la virtud misma, que Ciro había suprimido en la vieja educación persa, pese a su superficial semejanza con esta última y a que hubiese logrado producir un orden y un respeto mutuo superficiales.[60]

Sobre la base de estas consideraciones y de otras similares, casi resulta inevitable la conclusión de que Jenofonte pensaba que la tesis acerca de Ciro planteada en su prólogo fue refutada y no sostenida por su detallada elaboración de la carrera de Ciro. Después de todo, debió de considerar la *Ciropedia* en general como una confirmación aprobatoria de las viejas leyes y el régimen "persas", y no de su transformación por Ciro, si bien era un apoyo debidamente condicionado, a la luz de los defectos del antiguo orden presentados en el libro. Pero, en ese caso, ¿por qué presentó la transformación de Ciro de tal modo que nos resultara atractiva, al menos a la primera y aun a la segunda impresión? ¿Sólo quiso suprimir en nosotros una tentación peligrosa, después de provocar, al comienzo, nuestra afinidad con ella? ¿O estamos corriendo el riesgo de repetir nuestro error, esta vez avanzando demasiado en la dirección opuesta, desde nuestro erróneo, punto de vista anterior? ¿Se encuentra la verdad acerca de Ciro, se encuentra la propia opinión que Jenofonte tiene de Ciro en algún lugar entre estos extremos? Para responder a esta pregunta, o al menos para llegar a apreciar el punto de vista desde el cual hizo Jenofonte su evaluación final, nos ayudará considerar dos conversaciones que nos presenta, entre el joven Ciro y sus padres.

Ciro nunca consultó a sus padres acerca de su gran proyecto, y podemos decir que seguridad que ninguno de ellos lo habría aprobado, si se le hubiese consultado de antemano, lo que no es lo mismo que inclinarse graciosamente después de los hechos, o sacar el mejor partido de un hecho consumado.[61] Pero, juzgando al menos por las conversaciones a las que nos referimos, los

[57] *Ibid.*, VIII, 8.15.

[58] Compárese *ibid.*, III, 3.51-55 con I, 5.7-10.

[59] Esto queda especialmente revelado en la mayor dependencia de las innovaciones técnicas y del papel cambiante de los oficiales de retaguardia. Compárese III, 3.41-42 con VI, 3.27; y véase VI, 1.27-30, 1.50-55, y VII, 1.33-35.

[60] *Ibid.*, VII, 5.85-86; VIII, 1.10-12, 1.16-33. De los productos de esta educación dice Jenofonte: "Viéndolos allí [a las puertas del palacio] habríais creído que en realidad vivían con una visión de lo que es noble".

[61] *Ciropedia*, VIII, 5.22-28, compárese con VI, 1.4.

motivos de desaprobación habrían sido distintos en los dos casos. La madre de Ciro habló con éste en Media, cuando él era todavía un muchacho, acerca de las diferencias entre la justicia meda y la persa.[62] Habla en tonos que hacen inconfundiblemente clara su opinión sobre la superioridad de la última, preferencia que Ciro, por lo que después se ve, no compartía.[63] El padre de Ciro habló con éste cuando tomó el camino de Media, esta vez para ponerse decisivamente al frente. Habla de la situación del propio Ciro, y plantea la pregunta de lo que significa proponerse gobernar a otros seres humanos:

> ¿Habéis olvidado, hijo mío, las conclusiones a las que llegamos una vez vos y yo? ¿Que es hecho suficiente y noble el que un hombre logre dominarse a sí mismo de modo que alcance nobleza y bondad demostradas y que logre, para él y su familia, las diarias provisiones necesarias? Pero, siendo ésta una [bastante] grande tarea, saber cómo guiar a otros seres humanos para que tengan las provisiones diarias en abundancia y sean todos ellos como deben ser, nos parece a nosotros cosa asombrosa. Sí, por Zeus, padre, recuerdo que dijisteis eso; y también a mí me pareció una tarea monstruosamente grande el gobernar con nobleza. Y aún hoy soy de la misma opinión cuando considero la tarea de examinar el hecho de gobernar. Pero cada vez que, contemplando a otros seres humanos, reconozco los que [son capaces] de continuar gobernando, y qué tipo de competidores tenemos, me parece sumamente vergonzoso retroceder ante cosas de tal índole y no querer competir con ellos [...]. Pero mirad, hijo, hay algunas cosas en que la competencia no es con seres humanos sino con las tareas mismas, sobre las cuales no es fácil establecer una superioridad segura.[64]

Ciro, en contraste con su padre, al parecer no consideró gran tarea la de volverse noble y bueno, tan distinta de gobernar a otros. Su disposición a gobernar a otros implica, asimismo, su creencia de que ya había logrado mucho o, al menos, que ya sabía bastante bien lo que significa ser noble y bueno. Su padre, cuyas observaciones a lo largo de la conversación nos recuerdan a Sócrates, sin duda no estaba tan seguro. Por consiguiente, el padre, pensando en Ciro, vacilaba más que el propio Ciro ante lo recomendable de que Ciro asumiera una responsabilidad política (o militar). Y nos toca a nosotros preguntar si algunas indicaciones posteriores de Jenofonte, con respecto a la pobreza interna —ante un trasfondo de ilimitado esplendor y éxitos exteriores— de la vida de Ciro como rey no pretenden sugerirnos las consecuencias de que desatendiera el consejo de su padre.[65] Sin duda, Jenofonte nunca dice de su Ciro, como dijo una vez de Sócrates, "me pareció ser infinitamente feliz".[66]

[62] *Ibid.*, I, 3.18 y contexto.
[63] Compárese *ibid.*, VIII, 5.24.
[64] *Ibid.*, I, 6.7-9 y contexto.
[65] Jenofonte tiene poco que decir acerca de la vida de Ciro una vez completadas sus conquistas: veáse VIII, 6.19-7.2. Podemos comparar aquí el tipo de banquetes que se formaban en torno de Ciro (VIII, 4) con el tipo que se formaba en torno de Sócrates (el *Simposio* de Jenofonte en conjunto). También podemos considerar la importancia que la *Ciropedia* otorga a eros y el tema de "las dos almas", es decir, a la cuestión de lo que constituye la armonía o salud del alma; véase V, 1.2-18; VI, 1.31-51, 3.34-37, 4.2-11; VII, 1.15-18, 1.29-32, y 3.2-16; compárese con VIII, 2.20-21 y 7.6.
[66] *Memorabilia*, I, 6.14.

Ahora podemos volver a la cuestión de lo que Jenofonte opinó de que Ciro corrompiera a los pares. Ya hemos observado, aunque sólo como broma, que el hecho de que Ciro fuese un corruptor le da algo en común con Sócrates. Estamos ahora en posición de ver que hubo un germen de verdad en esa observación, pues la implícita crítica que su padre hace a Ciro pudo hacerse virtualmente de cualquiera de los pares educados en la vieja Persia. Los pares estaban convencidos de que su educación bastaba para que fuesen buenos;[67] y, con esa convicción, pondrían su atención en la edad "apropiada" de su propio desarrollo para la conducción de los asuntos públicos, como lo haría Ciro. De hecho, eran inferiores al propio Ciro, ya que éste estaba más consciente que ellos de que lo que consideraban como virtud era insuficiente. A esta luz, la corrupción de los pares por Ciro, el poner en entredicho su virtud, puede considerarse como una liberación. Y dada la prohibición que había en la antigua Persia de enseñar a la manera socrática,[68] acaso fuese ésta la única clase de liberación allí posible. Sin embargo, era sin duda una liberación incompleta y hasta abortada, como semejante esfuerzo público tenía que serlo. La simpatía que recibe se debe tan sólo a que es un pálido reflejo de la "corrupción" socrática de unos cuantos jóvenes atenienses y extranjeros. Es decir, sirve para recordarnos la pregunta de en qué consiste una educación socrática.

Jenofonte nos ha llevado a sospechar que el propio Ciro carecía de una educación de esta índole superior. Pero si, en contra de lo que esperábamos, lo más importante de saber acerca de Ciro no es la educación que recibió, sino aquella de que careció, ¿qué quiso decir Jenofonte con su título "Ciropedia" (educación de Ciro)? O bien, ¿no es más que un buen complemento a la "Ciroanábasis" (ascenso de Ciro) que se refiere al "ascenso", o viaje país arriba que no completó el joven Ciro? "Ciropedia", por tanto, se referirá a la educación que Ciro *el Grande* no completó, o llamará la atención hacia el punto en que su educación cesó.

## Los "Memorabilia"

Como ya se ha dicho, hay numerosas alusiones en la *Ciropedia* a Sócrates, así como a los escritos socráticos de Jenofonte. La conversación entre Ciro y su padre —que entre otras cosas incluye la mención de un maestro que enseñaba justicia a la manera socrática— es una de éstas. Más adelante, se nos dice que el rey de Armenia mató al maestro de su hijo, un "sofista" a quien el padre acusó de corromper al hijo; es decir, de enajenarle su afecto o admiración a su padre.[69] También oímos hablar de los tratos de Creso con el oráculo de Delfos y con Apolo, dios en cuya ira incurrió Creso por dudar de su veracidad.[70]

[67] *Ciropedia*, I, 2.15; compárese 2.5.

[68] *Ibid.*, I, 6.31-33; compárese con *Memorabilia*, IV, 2.11-20.

[69] *Ciropedia*, III, 1.14 y 1.38-40; compárese con *Memorabilia*, I, 2.49-55.

[70] *Ciropedia*, VII, 2.15-29; compárese la *Apología de Sócrates* 14-15 así como Platón, *Apología de Sócrates* .

Tal vez donde más claramente se nos invita o se nos instruye a comparar a Ciro con Sócrates es en los relatos paralelos de Pantea y Teodota. Cuando un amigo a quien había confiado el cuidado de Pantea, reina cautiva sumamente bella, le sugirió que fuese a contemplarla, Ciro se negó por temor de que su belleza le causara tantos deseos de continuar contemplándola que descuidara todo lo que tenía que hacer.[71] En cambio, cuando Sócrates fue informado de la presencia de Teodota en la ciudad, mujer cuya belleza, según el informante de Sócrates, no podía describirse con palabras, replicó Sócrates: "Entonces tenemos que ir a verla, pues no es posible que quienes [sólo] oyen aprendan lo que es demasiado grande para que las palabras puedan describirlo."[72] No había ningún peligro de que Sócrates descuidara su diaria actividad por el deseo de continuar contemplando a Teodota.

La diferencia más obvia entre Ciro y Sócrates es que Sócrates nunca buscó ni ocupó un alto cargo político. A primera vista, esta diferencia puede no parecer significativa, y la razón es que Sócrates, como lo reconoció y hasta lo afirmó, era maestro de política. (Mencionemos sólo unas cuantas pruebas: como maestro de política, según los *Memorabilia*, sus dos discípulos más célebres, Critias y Alcibíades, buscaban a Sócrates y se reunían con él,[73] y como tal se presentó al individuo cuya educación a sus manos recibe mayor atención en el libro.[74] Además, otra parte considerable del libro está dedicada a las conversaciones de Sócrates con dirigentes políticos o militares, reales o potenciales.)[75] Un crítico o rival de Sócrates, que deseaba quitarle a sus discípulos, una vez le preguntó si su supuesta creencia en que hacía que otros fueran capaces de dedicase a la política no quedaba desacreditada por su propia abstención en materia política, abstención que no estaba muy de acuerdo con su pretensión de entendimiento o conocimiento. En su respuesta, Sócrates se negó a reconocer que se hubiese abstenido de la política: "¿Participaría más en la política haciéndolo yo mismo, o teniendo cuidado de que los más posibles sean capaces de hacerlo?"[76] Tal vez, entonces, simplemente buscara por otros medios el mismo tipo de objetivo que buscara Ciro, es decir, un objetivo igualmente público. Pero, ¿compartió Sócrates la suposición de su adversario, de que todo el que comprende la política deseará aprovechar ese conocimiento, dedicándose a la política? Y esa educación, por la cual habría hecho él que otros fuesen más capaces de dedicarse a la política, ¿también los habría inducido a desear (o les habría permitido seguir deseando) hacerlo?

Según Jenofonte, Sócrates deseaba que sus compañeros llegaran a aceptar lo que él aprobaba,[77] lo cual sólo habría sido completamente posible en el caso de sus mejores discípulos. Una de las señales por las que creyó que

[71] *Ciropedia*, V, 1.2-8 *ss*.
[72] *Memorabilia*, III, 11.1 *ss*.
[73] *Ibid.*, I, 2.12-48.
[74] *Ibid.*, IV, 2.1-7.
[75] *Ibid.*, III, 1-7.
[76] *Ibid.*, I, 6.15, 6.1.
[77] *Ibid.*, I, 2.8.

podría reconocer a los discípulos con mejores naturalezas, los que más deseaban unirse con él, era su deseo de aprender todo lo que fuese necesario para dirigir noblemente una comunidad política.[78] (Sólo en la sección de los *Memorabilia* dedicada a las conversaciones de Sócrates con dirigentes políticos o militares, reales o potenciales, menciona Jenofonte a Platón, a quien implícita pero claramente identifica en el contexto como el discípulo que más interesaba a Sócrates.)[79] Jenofonte también nos dice que Sócrates se acercaba a diferentes clases de jóvenes de diversas maneras, que adaptaba su enfoque al tipo de naturaleza con el que estuviese tratando.[80] Puede suponerse, entonces, que su trato a quienes tenían las mejores naturalezas tomaba en cuenta su noble ambición; y esto, en sí mismo, habría sido razón suficiente para que la educación socrática se introdujera en aquéllos, como educación en política. La pregunta de adónde eran conducidos, desde el punto de partida político, sigue siendo, por tanto, pertinente. ¿Cuál es la consecuencia de la educación socrática, la educación que él mismo adquirió y que dio a algunos otros o los preparó a adquirir?

Jenofonte presenta con la mayor plenitud la educación socrática en el último libro de los *Memorabilia*. Cierto que la presenta tal como Sócrates la había adaptado para servir a Eutidemo, joven de naturaleza muy poco prometedora.[81] Pero tomando esto en cuenta, aunque considerando lo que aún los mejores discípulos tienen en común con Eutidemo, podemos aprender algo de esta presentación de la enseñanza socrática, y tal vez especialmente de la presentación de su comienzo. Los mejores discípulos tienen en común con Eutidemo, en primer lugar, un anhelo de esa virtud "a través de la cual los seres humanos llegan a ser capaces de dedicarse a la política [...] y capaces de gobernar", es decir, de "la más grande virtud y el más grande arte", que es llamado "el arte real". En segundo lugar, dado que su ambición es noble, comparten con él una convicción de que no se puede llegar a ser bueno en estas cosas sin ser justo.[82] Al parecer, Sócrates comienza su instrucción seria apelando a esa ambición o anhelo y esa convicción. De ahí se sigue que un conocimiento de la justicia es requisito de importancia fundamental para el entendimiento político y la acción política. Pero el joven a quien se está dirigiendo, ¿posee este conocimiento? No es probable que las mejores naturalezas que comparten la desenfadada suposición de Eutidemo de que es fácil suponer lo que es la justicia o, por consiguiente, que tengan algo parecido a su ingenua confianza en que él lo sabe. Pero, ¿estarán ellos enteramente libres de la idea de que saben lo que es justicia? Y sus opiniones sobre lo que es la justicia, ¿serán más capaces de soportar la crítica de Sócrates que la de Eutidemo?[83]

Una vez que se ha llegado a este punto en una conversación con Sócrates

[78] *Ibid.*, IV, 1.2.
[79] *Ibid.*, III, 6.1.
[80] *Ibid.*, IV, 1.3.
[81] Pertenece a la clase más loca descrita en IV, 1.
[82] *Memorabilia*, IV, 2.11; compárese con IV, 1.2.
[83] Considérese *ibid.*, IV, 2.12-20.

es claro para sus mejores discípulos que nada podría ser más importante que investigar qué es la justicia, y hacerlo con la ayuda del único que ya había prestado el inapreciable servicio de revelar la necesidad siempre presente, pero hasta entonces no reconocida, de semejante investigación. Toda idea de dedicarse a la actividad política deberá aplazarse hasta haber cumplido esta tarea. Pero, ¿será realizada en un periodo finito de tiempo? Casi huelga decir que la versión de la justicia, planteada por Sócrates en el contexto de la educación de Eutidemo, no es plenamente satisfactoria.[84] Pero, ¿hay alguna otra versión socrática en Jenofonte (o en Platón) que sí sea del todo satisfactoria? El Sócrates de Jenofonte[85] así como el de Platón[86] era célebre porque nunca cesa, es decir, nunca termina sus investigaciones de lo que es la justicia. La consecuencia es que la actividad de la investigación, que debía ser simplemente previa a la dedicación a la política, en cambio la remplaza. Lo que pretendía ser una educación para la política, un medio más, se convierte en el fin.

Lo que acabamos de esbozar de lo que acaso moviera a Sócrates o a algunos de sus discípulos a abandonar la vida política en favor de la vida filosófica plantea, lo reconocemos, más preguntas que respuestas. Hasta podríamos descubrir que constituye tanto un alegato en contra de la filosofía como en favor de ella; pues si la investigación filosófica es incapaz de dar respuesta a la pregunta de qué es justicia, ¿por qué cualquiera que sienta en sus huesos la necesidad profunda y hasta urgente de una respuesta deberá pasar su vida en esa investigación? Mas quizá la respuesta socrática a la pregunta esté ahí, pero no abiertamente expresada, y tal vez en esa respuesta y en las respuestas a las preguntas al parecer interrelacionadas del conocimiento de sí mismo y de lo bueno[87] se encuentre una versión más completa de las razones de la superioridad —si es que la hay— de la vida filosófica sobre la vida política. Para bien de Eutidemo, quien nunca objetó algún argumento inadecuado o defectuoso, Sócrates consideró necesario darle una versión apropiadamente simplificada o una aproximación a sus ideas;[88] Jenofonte no nos dice lo que hizo Sócrates en esta etapa del argumento de las mejores naturalezas. Por consiguiente, no sabemos si no sería parte de su tratamiento despertarlos ante ciertos dilemas fundamentales que él se negó a resolver para ellos, plantear ciertas preguntas que dejó a ellos la tarea de contestar.[89] Lo que sí sabemos, a lo que hemos de regresar en nuestra perplejidad, es sólo esto: que un obstáculo, que podemos llamar el problema de la justicia, se halla en el camino de una satisfacción razonable o noble con la vida política, al menos por un tiempo; y que tratando de salvar ese obstáculo, como debemos, inevitablemente entramos en contacto con otra vida, que afirma ser superior a la vida política. Como resultado, nuestra tarea es des-

[84] *Ibid.*, IV, 4; compárese especialmente con I, 2.40-46.
[85] *Simposio*, 4.1; compárese *Memorabilia*, I, 1.16; IV, 4.5, 8.4.
[86] Véase el *Clitofón* en conjunto; también *La República*.
[87] *Memorabilia*, IV, 2.21-36; compárense los temas abordados en III, 9.
[88] *Ibid.*, IV, 2.40 *ss.* compárese IV, 6.13-15.
[89] Compárese *ibid.*, III, 11.14 (y contexto) y II, 6.28.

cubrir no sólo lo que es la justicia sino descubrir lo que es la filosofía y analizar su pretensión de que constituye la mejor respuesta a la pregunta de cómo vivir.

Los *Memorabilia* ("Recuerdos") en conjunto son el relato que hace Jenofonte de su contacto con ese otro modo de vida, en la persona de Sócrates. Los recuerdos fueron escritos y anotados, pudiera decirse, bajo una nube. Su héroe había sido muerto por sus conciudadanos atenienses bajo la doble acusación de impiedad y de corromper a la juventud. Para empezar a ver cómo este hecho pudo afectar el modo de escribir de Jenofonte, debemos hacer un esfuerzo por liberarnos nosotros mismos, al menos por el momento, de la situación actual, cuando casi nadie considera ya a Sócrates como culpable de un crimen capital. Hoy se cree ampliamente que Sócrates fue inocente de las cosas de que fue acusado o que, aun si no fue inocente por completo, las cosas de que se le acusó no son ni debieran ser consideradas delitos.

Deberíamos hacer este esfuerzo pese al hecho de que el propio Jenofonte, hasta el punto en que defendió la inocencia de Sócrates, es, en parte, responsable de nuestra situación. Cuando Jenofonte escribió, la opinión general sobre la cuestión de la inocencia de Sócrates aún debió de ser muy confusa. Si la mayoría de aquellos a quienes se dirigía su obra, los más interesados en Sócrates, probablemente estaban convencidos de su inocencia, también tenían, casi con seguridad, amigos o parientes que no lo estaban. Y esas personas a quienes en principio se dirigía la obra no tenían por fuerza argumentos con que pudieran satisfacer a quienes dudaban, y de este modo, defender también la respetabilidad de su propio interés en Sócrates. Por tanto, quedó reservado a Jenofonte ofrecer tales argumentos, no sólo por sí mismo sino también por otros reales o potenciales socráticos. Y fue necesario que sus recuerdos, así como los diálogos de Platón, tomaran la forma de una defensa de Sócrates. Ahora bien, siempre ha habido algunos para quienes el testimonio de Jenofonte posee más peso que el de Platón; por ejemplo: según Thomas Jefferson, "de Sócrates no tenemos nada auténtico, salvo en los *Memorabilia* de Jenofonte".[90] Por ello, Jenofonte debe compartir con Platón el crédito o la responsabilidad del éxito que tuvieron tales defensas, éxito que ha ayudado a formar la opinión actual.

A menos que hagamos dicho esfuerzo, nos aproximaremos a su obra bajo la influencia de tal opinión y, por tanto, de una manera particular. Damos por sentada su tesis de la inocencia de Sócrates y por tanto no tomamos en cuenta la disposición y el uso dado a los argumentos y los ejemplos por los cuales Jenofonte se esfuerza por apuntalar su tesis. Estamos ciegos a la habilidad subyacente en su discusión, aparentemente franca, porque ya no tenemos conciencia, como hasta los partidarios de Sócrates sin duda tenían en la época de Jenofonte, del peso del argumento en contra de Sócrates. Como resultado, no estamos lo bastante atentos a las indicaciones que Je-

[90] Carta a William Short en *The Life and Selected Writings of Thomas Jefferson* (Nueva York; Modern Library, 1944), 694.

nofonte nos da de los sacrificios que tuvo que hacer para combatir ese argumento, o de las deformaciones que tuvo que admitir de su versión de Sócrates para hacer que prevaleciera la opinión hoy aceptada en general.

Por ejemplo: en el extenso capítulo segundo de la obra, en que Jenofonte se enfrenta al cargo de corrupción, cita cierto número de argumentos específicos lanzados contra Sócrates por su acusador.[91] En cada caso, el ataque va seguido por la defensa de Jenofonte sobre el punto en cuestión. Y dado que la defensa claramente pretende anular el ataque, queda la impresión de que los puntos específicos eran absolutamente infundados. Pero, como sin duda lo sabía Jenofonte, sus respuestas no siempre refutaron los ataques ni los destruyeron por completo.

Según el primero de estos alegatos, Sócrates hizo que sus compañeros despreciaran las leyes establecidas y el régimen establecido (democrático) con ciertas observaciones como su crítica del azar como método de escoger a los funcionarios; e hizo que sus compañeros se volviesen violentos. A este doble ataque responde Jenofonte que Sócrates ciertamente no volvió violentos a sus compañeros. Hasta esa afirmación parece puesta en duda por el hecho, mencionado en seguida por el acusador, de que los muy notoriamente violentos Critias y Alcibíades se habían encontrado entre los compañeros de Sócrates. Jenofonte no trata de defender las acciones de Critias y Alcibíades, y tampoco niega su asociación con Sócrates. Se limita a decir que Sócrates, con cierto éxito, hizo lo que pudo porque se volviesen más moderados, mientras aún estaban bajo su influencia; y que si después se volvieron rudos, a Sócrates no se le puede culpar por ello más que, por ejemplo, a un padre decente cuyos hijos se vuelven violentos después de irse del hogar. Todo esto está muy bien, pero no responde a la pregunta fundamental de si —dada precisamente su limitada influencia sobre sus caracteres, cuyas tendencias futuras no eran invisibles— Sócrates habría debido dar a Critias y a Alcibíades ciertas armas en forma de una educación política.

Según el tercer alegato del acusador, Sócrates enseñaba la falta de respeto a los padres, persuadiendo a sus compañeros de que él los haría más sabios que sus padres, y a la vez por un argumento en el sentido de que era legal que una persona más ignorante fuese encerrada por una más sabia. La negativa de Jenofonte sólo toca el punto del confinamiento. Por tanto, el cuarto alegato repite la acusación a Sócrates con respecto a los padres y la extiende a los parientes en general, y a los amigos. Aquí, hasta Jenofonte reconoce en el curso de su respuesta que Sócrates dijo las cosas que se le atribuían acerca de los padres y de otros parientes así como de los amigos: cierta falta de respeto a los parientes y hasta a los amigos, como tales, parece ser consecuencia inevitable de un intensificado respeto a quienes conocen las cosas necesarias y son capaces de explicarlas. El alegato final del acusador afirma que Sócrates dio un mal uso a ciertos pasajes de los poetas de más alta reputación interpretando por ejemplo un verso de Hesíodo en el

[91] *Memorabilia*, I, 2.9, 2.12, 2.49, 2.51-52, 2.56 y 2.58.

sentido de que no debemos abstenernos de acciones injustas o vergonzosas, sino cometerlas, incluso por afán de lucro. En su respuesta, Jenofonte dice que la norma de Sócrates es lo benéfico o lo bueno; no dice nada acerca de sus opiniones sobre lo noble y lo justo.[92]

Una vez que hemos comprendido el modo en que están escritos los *Memorabilia*, hemos de preguntarnos cómo tal manera de escribir habrá afectado el cuadro de Sócrates filosofando, en general, que nos presenta. A primera vista, Jenofonte parece negar que Sócrates se dedicara siquiera a lo que podemos llamar filosofía natural: "Tampoco conversaba como lo hacían todos los demás, acerca de la naturaleza de todas las cosas, investigando el estado de aquello que los sofistas llaman el cosmos y por qué necesidades cobra ser cada uno de los cuerpos celestes."[93] Antes bien,

> siempre estaba conversando acerca de las cosas humanas, investigando lo que es piadoso, lo que es impío, lo que es noble, lo que es innoble, lo que es justo, lo que es injusto, lo que es moderación, lo que es locura, lo que es valor, lo que es cobardía, lo que es un Estado, lo que es un estadista, lo que es el gobierno de los seres humanos, lo que es un buen gobernante de los seres humanos, y acerca de las otras cosas sobre las que consideraba que quienes las conocían eran nobles y buenos, y quienes las ignoraban podían ser llamados, con justicia, esclavos.[94]

Pero también hay otras indicaciones, tanto en los *Memorabilia* como en otros de los escritos socráticos, de que Sócrates sí se dedicaba a la filosofía natural. En cierta ocasión Sócrates se refiere a su reputación de filósofo natural sin presentar objeción.[95] Parece haber identificado la sabiduría (a la que llamó el mayor bien) con la ciencia de *todos* los seres.[96] Y nunca dejó de investigar lo que es *cada uno* de los seres, tal vez en parte leyendo y estudiando los escritos de los sabios de antaño.[97] No hay nada que nos sugiera que los seres en cuestión no incluían los cuerpos celestes o que los escritos no fuesen las obras de los filósofos llamados presocráticos. De hecho, Jenofonte indica muy claramente que Sócrates estaba familiarizado con las doctrinas de aquellos filósofos, llegando a mencionar por su nombre, en particular, a Anaxógaras.[98] Hasta los pasajes que formaron nuestra primera impresión, si volvemos a ellos, resultan más condicionados de lo que nos parecieron al principio. Sócrates no conversaba acerca de la naturaleza de todas las cosas "como lo hacían casi todos los demás": acaso lo hiciese de otra manera. Siempre estaba conversando acerca de las cosas humanas "y acerca de las otras cosas" cuyo conocimiento consideraba esencial para la nobleza y bondad (caballerosidad): el conocimiento de cosas distintas de las cosas humanas es evidentemente esencial para la caballerosidad en el sentido socrático.

[92] Compárese Platón, *Hiparco*, así como los *Memorabilia*, I, 2.54.
[93] *Memorabilia*, I, 1.11; para el uso del término "filosofía natural", compárese con "investigación concerniente a la naturaleza", Platón, *Fedón*.
[94] *Memorabilia*, I, 1.16.
[95] *Económico*, 11.3; compárese *Simposio*, 6.6-7.4.
[96] *Memorabilia*, IV, 5.6, 6.7.
[97] *Ibid.*, IV, 6.1; I, 6.14.
[98] *Ibid.*, I, 1.14; IV, 7.5-7.

Estos dos pasajes aparecen en el primer capítulo de los *Memorabilia*, el capítulo en que Jenofonte hace frente a la acusación de impiedad. Tal vez su defensa de Sócrates contra tal acusación *exigiera* una negativa, en cierto modo, de que Sócrates se dedicaba a la filosofía natural.[99]

Para ver lo más claramente posible por qué pudo haber ocurrido esto, hemos de considerar lo que significaba haberse dedicado a la filosofía natural, tanto por el propio Sócrates como por los presocráticos, de cuya manera de dedicarse a ella, él se apartó y la criticó. Jenofonte nos lleva a esta consideración en su relato de la crítica de Sócrates a sus antecesores.

Sócrates criticó las doctrinas de sus antecesores acerca de la naturaleza de todas las cosas por su inverosimilitud: "algunos de ellos opinan que el ser es sólo uno, otros, que los seres son ilimitados en multitud; algunos opinan que todo siempre está en movimiento, otros que nada se mueve jamás; algunos dicen que todo cobra ser y perece, otros que nada cobra ser o perece".[100] Aparte de esto, consideró que las cosas que ellos trataban de elucidar eran indescubribles para los seres humanos.[101] No pudo querer decir con esto que la razón es incapaz de arrojar alguna luz sobre los temas en cuestión: las propias teorías inverosímiles señalan a las verosímiles (los medios entre los extremos opuestos). Antes bien, debió de pensar que estar en posesión hasta de doctrinas muy verosímiles no es aún tener conocimiento de tales cosas. Así pues, la propia actividad filosófica de Sócrates debió de ser distinta al menos de la de muchos de sus predecesores, al estar guiada por una mayor conciencia de sus limitaciones.

Esto ya está implícito en la descripción que nos hace Jenofonte de esa actividad, como el intento de descubrir lo que es cada uno de los seres. El aspecto de la naturaleza al que tenemos más fácil acceso es el "quid", el carácter perceptible de cada uno de los seres, y no sus causas inmutables (causas que no cobran ser ni perecen). El carácter perceptible de cada ser es siempre el carácter de un grupo o clase de seres.[102] Como tal, es visible, sobre todo en el habla. De hecho, la clasificación, la separación de las cosas en clases o categorías,[103] subyace en nuestro discurso, en nuestra capacidad de hablar. Según Sócrates "conversar" (*dialegesthai*) recibió su nombre por la práctica de quienes se reúnen para deliberar en común separando (*dialegein*) las cosas, de acuerdo con sus categorías.[104] Podemos vernos tentados a creer que el conocimiento de las clases o categorías o especies inmutables simplemente podía ocupar el lugar del conocimiento de las causas inmutables. Pero esto sería pasar por alto que, manifiestamente, las clases de seres dependen de la existencia de esos seres (individuales). El Sócrates de Jenofonte nunca habla de "ideas" que existan por separado: las clases o catego-

[99] Considérese *ibid.*, IV, 7.6, y el *Simposio*, 6.6-8, así como Platón, *Las Leyes*. y *Apología de Sócrates*.

[100] *Memorabilia*, I, 1.14; compárese IV, 7.6-7.

[101] *Ibid.*, I, 1.13 y IV, 7.6.

[102] *Ibid.*, IV, 6.

[103] *Ibid.*, IV, 5.11, y *Económico*, 9.6 ss.

[104] *Memorabilia*, IV, 5.12.

rías no están separadas de sus miembros; los caracteres son siempre caracteres de las cosas que los poseen. Cierto es que los caracteres son causas de sus cosas, poniéndoles límites. Sin embargo, comparten esta responsabilidad con algo distinto, algo de lo que no son la causa y cuya existencia y naturaleza no están garantizadas por ellas ni por ninguna otra cosa que conozcamos. (Sócrates puede señalar esta responsabilidad compartida cuando llama nuestra atención hacia la conducta distinta de cosas que poseen el mismo carácter perceptible.)[105] Como resultado no podemos saber, aunque podamos sospechar, que algunas clases son permanentes.

Las consecuencias más profundas de la crítica que hace Sócrates a los filósofos que le precedieron sólo es clara cuando consideramos con mayor precisión qué era lo que habían estado tratando de hacer los presocráticos. Habían intentado descubrir no sólo el estado del cosmos sino "las necesidades" por las cuales cada uno de los cuerpos celestes cobra ser o "el modo en que Dios concibe cada uno de los cuerpos celestes", comprendido como el modo en que *debe* concebirlos.[106] Huelga decir que, según ellos, el reino de la necesidad también se extendía a las cosas terrenales. La prudencia y la locura humanas, así como el azar, se derivan de la necesidad fundamental y están limitados por ella. Su afirmación básica, la inspiración de las doctrinas por las cuales trataron de elaborar y de justificar esa afirmación, fue que no cualquier cosa puede cobrar ser o pasar, sino tan sólo lo que está de acuerdo con ella o que es permitida por la naturaleza de la causa o las causas fundamentales. Pero si las causas fundamentales son imposibles de descubrir, ¿no hemos de considerar simplemente como verosímil esta afirmación? Y sin embargo, ¿pudo Sócrates, como filósofo o simplemente como ser humano, dejar como pregunta abierta si "cualquier cosa" puede llegar a pasar?

Para elucidar esto un poco, Sócrates acaso no conociera ninguna prueba en apoyo de semejante posición, y que desafiara la afirmación básica de los filósofos. Por lo contrario, tal afirmación bien pudo estar apoyada por los testimonios de que él disponía. Pero aunque, razonablemente, él hubiese atribuido considerable peso a este hecho, sin embargo habría tenido que tomar en cuenta las afirmaciones de quienes dicen conocer un testimonio contrario. Por ejemplo: el empleo de la adivinación implica la afirmación de que puede existir una conexión significativa entre dos acontecimientos (un estornudo y la futura salvación de un ejército, para tomar un ejemplo entre los muchos de la *Anábasis* de Jenofonte) que no se basan en los propios acontecimientos, y en la acción deliberada de seres humanos, ni en el azar.[107] O, si nos referimos al castigo divino por ciertos hechos nefandos, como lo hace de manera muy categórica Jenofonte a mitad de su *Helénicas*, es sugerir que esos hechos tienen consecuencias que no surgen naturalmente, por decirlo así, de los hechos mismos.[108] En particular, es negar la validez de la suge-

[105] *Simposio*, 7.4.
[106] *Memorabilia*, I, 1.11 y IV, 7.6.
[107] *Anábasis*, III, 2.9; compárese *Memorabilia*, I, 1.3-4; IV, 7.10; I, 1.6-9, 1.19.
[108] *Helénicas*, V, 4.1; compárese *Anábasis*, II, 6.21-29.

rencia que parece transmitida por el comienzo y por el fin de *Helénicas*: que los asuntos humanos sólo salen de su habitual confusión cuando y sólo cuando sean dirigidos por la prudencia humana en forma de un jefe competente en el mando.[109]

Cualquiera que fuese su idea sobre esta cuestión, Jenofonte sin duda estaba enterado de la dificultad a la que se enfrentaba su Sócrates. Repitiendo, Sócrates acaso no conociese las pruebas que arrojaban duda sobre la afirmación o premisa fundamental (en contraste con doctrinas particulares) de los filósofos que le habían precedido. Por tanto, no habría podido aceptar afirmaciones de que existían tales pruebas, afirmaciones que contradijeran lo que él podía ver y sentir; pero tampoco podía *probar* que tales afirmaciones fueran falsas.

¿Cómo, entonces, procedió Sócrates en esta situación? Puede esperarse que lo anterior hubiese demostrado por qué era necesario que Jenofonte se enfrentara a este problema. Y sin embargo, su respuesta a él sigue siendo elusiva. Tal vez se trate de la parte más profundamente oculta de su versión en los escritos socráticos de la vida filosófica representada por Sócrates.

## La "Anábasis"

Ya hemos mencionado el hecho de que fue a Sócrates y no a Ciro a quien Jenofonte llamó supremamente feliz. Su descripción de la vida socrática en los *Memorabilia* y en los otros escritos socráticos es, de este modo, un relato de la realización de la más alta posibilidad humana que él conoció. No obstante, y como ya hemos visto, el propio Jenofonte no siguió el ejemplo de Sócrates; al menos, no en todo aspecto. Dejó a Sócrates, para formar parte de la expedición que estaba organizando Ciro *el Joven*. Y, como lo aclara y hasta lo subraya, lo hizo contra el consejo de Sócrates. Pero esta separación de Sócrates y del camino socrático no significa necesariamente un desacuerdo profundo. Puede significar, tan sólo, que Jenofonte no se sentía totalmente capaz de seguir al pie de la letra el ejemplo de Sócrates. Antes que intentar lo imposible y verse así obligado a caer en una imitación espuriamente exacta y, por tanto, algo ridícula,[110] acaso decidiera seguir o imitar a Sócrates de una manera más libre, de una manera adecuada a sus propias inclinaciones y habilidades. Y como queda en claro después de una lectura de sus hechos y sus discursos en la *Anábasis*, las inclinaciones de Jenofonte se dirigían en gran medida hacia la política, y su capacidad política era de muy alto orden.

Pero, ¿no implicaría esto una aceptación, por Jenofonte, de un modo de vida —en la forma en que lo había seguido su representativo por excelencia, Ciro *el Grande*— que él claramente rechazaba? Resultaba tentador tratar de

[109] *Helénicas*, I, 1.1-15; VII, 5.26-27.

[110] Considérese el retrato que hace Jenofonte de Antístenes en el *Simposio*.

evitar esta dificultad sugiriendo que Jenofonte sólo llegó a su crítica de Ciro *el Grande* después, y tal vez como resultado de su asociación con Ciro *el Joven* y su propia experiencia de la vida política. Pero esta sugerencia queda anulada por la consideración de que su decisiva crítica de Ciro (la que aparece en la conversación de Ciro con su padre) fue dada a Jenofonte de antemano y no por sus reflexiones sobre Ciro o sobre la política propiamente dicha, sino por la educación socrática que ya había recibido antes de dedicarse a la política. Por consiguiente, hemos de preguntarnos si Jenofonte no comprendió y siguió la vida política de una manera un tanto distinta que Ciro *el Grande* o si no habrá un curso intermedio entre Sócrates y Ciro que sea digno de recorrerse. La *Anábasis* parece haber recibido la tarea de demostrar que esto era así. El contrapeso que nos da para comprender las diferencias entre Jenofonte y Ciro *el Grande* es, precisamente, Ciro *el Joven*.

Jenofonte llama nuestra atención hacia la semejanza, que llega casi a identidad, de los dos Ciros, haciendo que Sócrates los trate una vez, juguetonamente, como una misma persona.[111] Según la *Anábasis* y el *Económico*, Ciro *el Joven* fue la figura política más notable que surgió en Persia desde Ciro *el Grande*.[112] No obstante, hubo varios aspectos en que eran distintos. En primer lugar, Ciro *el Joven* era un hombre erótico. Sea como fuere, tenía dos mancebas, de una de las cuales se nos dice que era a la vez sabia y hermosa, y se nos dice que en cierta ocasión, él tuvo relaciones sexuales con una reina que se hallaba de paso.[113] Nada de esto se menciona jamás con respecto a Ciro *el Grande*, quien estuvo dispuesto a alejar de su vista a la bella Pantea, hizo un matrimonio político sumamente sensato (tal vez con una tía suya, de mayor edad) y que fue descrito como un rey frío por los persas que lo rodeaban.[114] Puede haber una conexión entre esta diferencia y otra. Mientras que Ciro *el Grande*, una vez alcanzada la madurez, nunca corrió riesgos que no fuesen exigidos, más o menos, por su plan de formar el imperio, en cambio Ciro *el Joven* al ver a su hermano el rey en medio de la batalla decisiva, se lanzó inmediatamente contra él, aunque su propia guardia para entonces había sido dispersada: acto que le costó la vida y, al mismo tiempo, la victoria que casi había obtenido ya.[115] Podemos comparar esto particularmente con la frialdad y cautela de Ciro *el Grande*, en relación con la toma de Babilonia y la muerte de su principal enemigo, el rey de Asiria.[116] Cierto es que, en contraste con algunos de sus principales aliados, Ciro *el Grande* no había sufrido en lo personal ninguna injusticia a manos del asirio, mientras que Ciro *el Joven* había sido injustamente dañado por su hermano.[117] Pero esta observación no anula la diferencia entre los dos que estamos analizando, tanto como señala la que pudo ser la causa subyacente. Así como era más

111 *Económico*, 4.16-18.
112 *Anábasis*, I, 9.1; *Económico*, 4.18.
113 *Anábasis*, I, 10.2-3, 2.12.
114 *Ciropedia*, V, 1.2-18; VIII, 5.28, 4.22.
115 *Anábasis*, I, 8.21-29.
116 *Ciropedia*, VII, 5.20-34.
117 *Anábasis*, I, 1.1-4; compárese *Ciropedia*, IV, 6.2 *ss.*; V, 2.27 *s.*, 4.35 *s.*

erótico que Ciro *el Grande*, *el Joven* acaso fuese más movido por consideraciones de justicia. Se necesitó una injusticia para hacerlo actuar de acuerdo con la ambición que indudablemente compartía con *el Grande* (lo que es diferente de encontrar una justificación o un pretexto para acciones que ya pretendíamos hacer, por razones del todo distintas).[118]

Puesto que Ciro *el Joven* era conocido de Jenofonte, en parte por la experiencia personal de éste,[119] podemos decir que él fue el material con el que Jenofonte creó a *su* Ciro, el Ciro de la *Ciropedia*. Ciro *el Grande* es una versión idealizada o perfeccionada de *el Joven*. De acuerdo con esto, las diferencias entre ambos llegan a parecer defectos de *el Joven*, al menos desde un punto de vista político. Si aun desde este punto de vista son siempre defectos es algo que sólo puede quedar finalmente determinado considerando la alternativa representada por Jenofonte.

Jenofonte compartió los rasgos que distinguieron a Ciro *el Joven* de su más ilustre predecesor. Como él (y también como su Sócrates) fue un hombre erótico.[120] Y, al menos si juzgamos por la atención que en sus escritos presta al problema de la justicia, no estuvo menos interesado que él por la justicia. Pero estuvo libre de la precipitación o los defectos de juicio de Ciro *el Joven*. En particular, nunca permitió que el afán de vengar un agravio se impusiera a su prudencia, ni siquiera por un momento. Poniendo este punto de una manera más típica de Tucídides que de Jenofonte, sabía que la existencia de una injusticia no garantiza que el intento de enderezarla vaya a tener éxito; que nuestra propia situación puede ser tal que nos exija tolerar un mal sin vengarlo.[121] Por la época en que llevó de regreso a Grecia la fuerza griega que había sido de Ciro *el Joven*, y en realidad durante la mayor parte de la vida adulta de Jenofonte, tal vez tales injusticias no habían sido cometidas por espartanos. Pues la derrota de Atenas a manos de Esparta en la guerra del Peloponeso, que duró 27 años, había reemplazado el equilibrio de poder entre las dos grandes potencias, equilibrio que prevaleciera en Grecia durante 75 años, con indiscutido predominio espartano.[122] Y como lo muestra Jenofonte, en la *Anábasis* y en *Helénicas* —sin abandonar su habitual moderación, pero con perfecta claridad— el régimen espartano en general no se distinguió ni por su sabiduría ni por su blandura. Como jefe político, Jenofonte tuvo que adaptarse a esta situación e inducir a hacerlo a aquellos a quienes guiaba. Entre los pasajes más impresionantes de la *Anábasis* se en-

[118] Compárese *Ciropedia*, I, 5.7-13, VII, 5.72-73 y 5.76-77.

[119] *Anábasis*, III, 1.8-9; I, 9.1.

[120] *Anábasis*, VII, 3.20; V, 3.10; *Memorabilia*, I, 3.8-15; compárese el *Simposio*, 8.2, así como *Memorabilia*, II, 6.28.

[121] Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, IV, 62.4; compárese *Anábasis*, V, 1.15 y II, 6.21-29 a la luz de V, 8.26; compárese *Ciropedia*, V, 4.35.

[122] Supuestamente, Esparta había entablado la guerra para liberar a las ciudades griegas de una real o inminente "esclavitud" por el Imperio ateniense. (Véase, por ejemplo, Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, II, 8.4.) Hacia el comienzo de su *Helénicas*, Jenofonte nos dice que tras la derrota final de Atenas, sus "largos muros" fueron derribados, al son de la música de muchachas flautistas y con la general expectativa de que ese día sería el del principio de la libertad para Grecia (II, 2.23). El resto de *Helénicas* muestra cuán errónea era esta expectativa.

cuentran los discursos en que instruye a sus conciudadanos griegos sobre la necesidad de plegarse a ciertas demandas espartanas que están lejos de ser justas o razonables y, en general, sobre la necesidad de adaptarse a "quienes ahora gobiernan a Grecia".[123] Los lectores que saben cuán dura puede ser, ocasionalmente, la necesidad política, también podrián encontrar en Jenofonte al escritor que en su trato de los espartanos es un modelo de cómo se debe proceder en circunstancias similares. Así aplaudió y fomentó lo que era bueno, mientras señalaba, sin rencor ni amargura, lo que era malo en la medida en que fuera prudente y útil hacerlo. Pero, volviendo a lo que lo distinguía de los Ciros *el Grande* y *el Joven*, las enormes cualidades, cuyo daño político en el caso de los dos persas (es decir, bárbaros) sólo podía impedirse suprimiéndolas o arrancándolas del alma, podían prosperar sin peligro en Jenofonte, quien había tenido la ventaja de una educación socrática, cuyas cualidades, entre otras, lo hacían apto para recibirla.

El resultado no sólo fue su capacidad para llegar al nivel de Ciro *el Grande* en el plano del frío cálculo político, no obstaculizado ni por el eros que él tenía ni por el descarriado celo del que carecía, sino también la elegancia y dignidad que toda su actitud hacia la política derivaba de una libertad interna, no compartida por Ciro. También Jenofonte era "ambicioso": fue tentado por la perspectiva de ser el único comandante del ejército griego de Ciro y aspiró a ser fundador de una nueva ciudad griega en las costas del Mar Negro.[124] Pero mientras que Ciro deseó que sus loas fuesen cantadas por todos los seres humanos, Jenofonte se preocupó, ante todo, por recibir honores de sus amigos.[125] En contraste con Ciro, no estaba ávido del elogio tanto de jueces incompetentes como de jueces competentes, y esta diferencia nos ayuda a comprender su ecuanimidad ante las más diversas fortunas políticas; por ejemplo: la dignidad e ingenio con que se defendió al encontrar ingratitud e injustificada hostilidad de parte de los hombres mismos cuyas vidas había salvado.[126] Nos ayuda, asimismo, a comprender su capacidad de abandonar la vida política para volver a la vida privada. Y cuando su guía pudo hacer algún bien, a sí mismo como a los demás, o cuando surgió una necesidad apremiante, actuó con suprema determinación e ingenio para realizar la tarea o hacer frente a la necesidad. Cuando no podía hacerse nada más, o al menos no podía hacerlo él —es decir, cuando no había nada útil que realizar—, Jenofonte supo apartarse. Pero entonces su educación no lo había dejado incapacitado del todo para llevar una vida privada. El retiro en el campo, aunque carente de los desafíos inmediatos al corazón y al espíritu que presenta la política en el nivel supremo, lo habría atraído, pues le ofrecería más tiempo libre para la contemplación y la escritura, especialmente porque esa contemplación podía abarcar, como hoy sabemos por la *Anábasis*, sus propias experiencias políticas entre otras cosas. Para un

[123] *Anábasis*, VI, 6.8-16, y VII, 1.25-31; compárese III, 2.37 y VI, 1.26-28.
[124] *Ibid.*, VI, 1.19-21; V, 6.15-16 (compárese VI, 4.1-8).
[125] *Ciropedia*, III, 2.31; *Anábasis*, VI, 1.20.
[126] *Anábasis*, VII, 6.11 *ss.*; compárese V, 7.5 *ss.*, y 8.2 *ss.*

hombre como Jenofonte el revivir contemplativamente las experiencias sin duda era una manera de profundizar en ellas. Por tanto, acaso considerase que éste sería un goce más prometedor y más profundo que las propias experiencias originales, por estar menos mezcladas con dolor.

## LECTURAS

A. Jenofonte, *Ciropedia* y *Memorabilia.*

B. Jenofonte, *Anábasis.*

# ARISTÓTELES
# [384-322 a.c.]

Carnes Lord

Aristóteles nació en la ciudad de Estagira, en la península calcídica del norte de Grecia. Su padre fue el médico personal de Amintas III de Macedonia, y una asociación directa con la casa real de Macedonia y con sus altibajos políticos determinaría, de manera importante, la carrera política de Aristóteles y la historia de la escuela política fundada por él. Siendo joven, Aristóteles fue enviado a Atenas, a continuar su educación. Se encontró ahí con Platón y fue miembro de la Academia, hasta el fin de la vida de éste. Tras un periodo durante el cual se dice (aunque esto acaso sea apócrifo) que actuó como maestro de Alejandro Magno, Aristóteles retornó a Atenas y estableció su propia escuela, el Liceo, dedicada a la investigación y la enseñanza de todo campo del conocimiento humano. Después de la muerte de Alejandro y la ulterior rebelión de las ciudades griegas contra la hegemonía macedonia, Aristóteles tuvo que volver a abandonar Atenas (dícese que lo hizo para que los atenienses no atentaran por segunda vez contra la filosofía). Falleció poco después.

Del gran número de obras atribuidas en la Antigüedad a Aristóteles, sólo una parte se ha conservado hasta hoy. Siguiendo las enseñanzas de su maestro, al parecer Aristóteles compuso unos diálogos dedicados a un público general, muchos de ellos sobre temas políticos; con la excepción de unas cuantas citas fragmentarias, nada queda de éstos. Las obras que se han conservado son, principalmente, tratados que, según se cree, fueron preparados en relación con las actividades de investigación y enseñanza de Aristóteles. Su enseñanza política nos ha llegado básicamente en la *Política* y en la *Ética nicomaquea*. Otros dos tratados, la *Ética eudemiana* y la *Gran ética*, abarcan casi el mismo terreno que la *Ética nicomaquea*, pero son de menor interés; es muy incierta la relación que hubiese entre estas tres obras. También debe mencionarse la *Retórica*, que contiene una importante discusión de psicología política así como importantes reflexiones sobre la relación que hay entre la retórica y la política y la *Constitución de Atenas*, único ejemplo que se ha conservado de una colección de historias constitucionales de las ciudades griegas, compilada por Aristóteles y sus discípulos.

Los escritos de Aristóteles suelen ser considerados, en general, intentos directos de presentar una versión puramente científica o teórica de sus temas. Y sin embargo, no es claro que los tratados éticos y políticos deban verse sin duda a esta luz. Aristóteles indica que hay una diferencia fundamental entre las ciencias "teóricas", que se investigan por el conocimiento mismo, y las ciencias "prácticas", que se investigan principalmente por los benefi-

cios que de ellas puedan derivarse. Según Aristóteles, la política es la ciencia "práctica" por excelencia. Al comienzo es necesario comprender la gama y la intención de la ciencia práctica o política como Aristóteles la concibe, tanto para lograr una debida apreciación del carácter literario de los escritos éticos y políticos de Aristóteles, como para captar el papel problemático que en el pensamiento de Aristóteles desempeña la filosofía política como tal.

## TEORÍA Y PRÁCTICA

Aunque la distinción entre la ciencia teórica y la ciencia práctica no es sistemáticamente elucidada por Aristóteles, parece ser que estos modos de conocimiento difieren en lo fundamental en su método y en la facultad intelectual que requieren, así como en sus objetivos y en su propósito. Los objetos de la ciencia teórica son cosas que no están sujetas a cambios, o cosas cuyo principio de cambio se encuentra en ellas mismas; su método es el análisis de los principios o causas de estas cosas; su propósito es el conocimiento demostrativo; y su facultad es la porción científica o teórica de la parte racional del alma. Las ciencias teóricas reconocidas por Aristóteles incluyen la metafísica o teología, las matemáticas, la física, la biología y la psicología. Por contraste, la ciencia práctica se preocupa exclusivamente por el hombre, o por el hombre en su capacidad de ser consciente de sí mismo, o fuente de "acción" (*praxis*); porque depende —o hasta el grado en que depende— de la volición humana, la acción humana está esencialmente expuesta al cambio. El propósito de la ciencia práctica no es el conocimiento sino la mejora de la acción; su facultad propia es el segmento calculador o práctico de la parte racional del alma, o lo que Aristóteles llama la "sabiduría práctica" o la "prudencia" (*phronēsis*).[1] En cuanto al método de la ciencia práctica, Aristóteles parece concebirlo como un modo de análisis destinado menos a descubrir los principios o las causas que articular los fenómenos de la acción humana: en gran parte por medio de un examen dialéctico y un refinamiento de las opiniones de los hombres con respecto a estos fenómenos.[2]

El hecho de que Aristóteles en sus escritos políticos dependa de una argumentación dialéctica —es decir, de un modo casi coloquial de investigación, que parte de premisas que forman la opinión común— revela un parentesco en espíritu si no en forma con el diálogo platónico. Aristóteles, como Platón y como el Sócrates platónico, ubica el punto inicial propiamente dicho de la filosofía política en el lenguaje y en las opiniones de la gente ordinaria. No procede por deducción, partiendo de principios inmutables de la naturaleza humana, ni trata de establecer un vocabulario técnico lógicamente riguroso que esté lejos de la vida política real. Parte de la razón de esto se encuentra

[1] *Metafísica,* E. 1 1. $1025^b18$-28; *Temas,* 6.6 $145^a15$-18; *Ética nicomaquea* (en adelante, *EN*).2. $1139^a26$-$^b4$, 4. $1140^a1$-23.

[2] *EN,* 1.3. $1094^b11$-27, 4. $1095^a30$-$^b13$, 7. $1098^a26$-$^b8$; *Ética eudemiana* (en adelante, *EE*) 1.5.6. $1216^b11$-$17^a18$.

en la insistencia de Aristóteles en que no debe buscarse la misma precisión en la esfera práctica o política que en las ciencias teóricas. Las cosas humanas son inherentemente variables, y acercarse a ellas con el espíritu del físico o del matemático que trata de descubrir leyes universales es deformar fundamentalmente los fenómenos en cuestión. El tipo de razonamiento que es apropiado para tratar de cosas políticas está cerca del razonamiento práctico o prudente del ciudadano ordinario, arraigado en los detalles de la experiencia cotidiana, más que en el razonamiento deductivo del hombre de ciencia o del filósofo. Cabe añadir que estas consideraciones refutan hasta cierto punto la opinión generalmente sostenida hoy, de que la ciencia política de Aristóteles queda invalidada por su asociación con una ciencia natural teleológica o metafísica ya caduca.

Pero el procedimiento de Aristóteles también refleja su entendimiento de los propósitos de la ciencia práctica. Precisamente porque está al servicio de la acción, la ciencia práctica debe preocuparse en lo fundamental por la presentación de su tema de tal modo que atraiga las opiniones y afecte la conducta de los políticos ordinarios. La ciencia práctica de Aristóteles no va dirigida a los filósofos o a los estudiosos de la filosofía, o al menos, no principalmente a ellos, sino a los políticos. Más precisamente, va dirigida a los políticos educados que son los reales o potenciales detentadores del poder político o, en el mejor de los casos, al "legislador" que crea el marco constitucional dentro del cual ocurre toda acción política.[3]

Esto no equivale a decir que la ciencia práctica de Aristóteles no tenga ninguna relación con su ciencia teórica. En varios pasajes, Aristóteles indica que la "filosofía teórica" tendrá un lugar en sus escritos políticos cuando así convenga a la investigación,[4] y da frecuente uso a unas suposiciones derivadas en particular de la psicología teórica. Sin embargo, no menos clara es la renuencia de Aristóteles a establecer la ciencia práctica sobre un fundamento visiblemente teórico. Esto se debe, al menos en parte, a su idea de que los políticos son indebidamente susceptibles a la influencia de los argumentos teóricos acerca de la política planteados por los intelectuales —al parecer, estaba pensando sobre todo en los sofistas—, carentes de todo entendimiento o capacidad práctica, (EE 1.6.1217$^{a}$ 1-6). En la medida en la que la prudencia de los políticos es amenazada constantemente por argumentos u opiniones teóricas viciadas, diríase que la ciencia práctica tiene cierta necesidad de una ciencia teórica, pero este hecho mismo subraya la importancia de salvaguardar la autonomía de la esfera práctica.

La única ocasión en que Aristóteles emplea el término "filosofía política",[5] lo hace de tal modo que sugiere que es ajena a la investigación que él ha emprendido en los escritos éticos y políticos que han llegado hasta nosotros. Aristóteles parece interpretar la investigación de la *Política* y de la *Ética nicomaquea* como forma de "experiencia política" o de "ciencia política" (*po-*

[3] Véase particularmente *EN,* 10.9

[4] Considérese particularmente *EE.* 1.1. 1214$^{a}$9-14.

[5] *Política* (en adelante, *P.)* 3.12. 1282$^{b}$14-23.

*litikē*). Pero, ¿significa esto que Aristóteles reconoce la "filosofía política" como disciplina distinta e independiente de la "ciencia política"?

A primera vista, resulta tentador suponer que Aristóteles niega por completo la posibilidad de una filosofía política teórica, dada su opinión sobre la variabilidad de las cosas humanas y la imposibilidad de tener precisión al estudiarlas. Por otra parte, obviamente es erróneo ver en el enfoque de Aristóteles un barrunto de la moderna distinción entre la naturaleza como la esfera de la necesidad y los asuntos humanos como la esfera de la historia o de la libertad. Cierto es que Aristóteles distingue entre las cosas naturales y las cosas humanas.[6] Pero esta distinción, en sí, es teóricamente imprecisa, porque, según Aristóteles, el hombre sigue siendo, categóricamente, una parte de la naturaleza, o porque posee una "naturaleza" que muestra regularidades significativas entre el flujo de los asuntos humanos. De allí, en cierto sentido, diríase que se sigue que los principios o causas de la acción humana son susceptibles de tratarlos en teoría. Por tanto, al menos hay que considerar la posibilidad de que los escritos políticos aristotélicos sean, a su manera, tan radicalmente irónicos como los de Platón: que en forma deliberada retienen las reflexiones finales o más fundamentales de Aristóteles acerca del hombre.

El tratamiento más extenso de la gama de la ciencia práctica o política aparece en el libro sexto de la *Ética nicomaquea*. Allí, Aristóteles indica que en cierto sentido la ciencia práctica es coextensiva con la ciencia política y con la prudencia. La ciencia práctica o política en este sentido lato tiene tres ramas: la ética o ciencia del carácter; la economía, o ciencia de la administración de la familia, y la ciencia política en su sentido más estrecho y familiar, la ciencia de gobernar la comunidad política. Es de importancia crítica reconocer que la ética forma parte integral de la ciencia política en su sentido más lato, y que los escritos éticos de Aristóteles evidentemente no fueron concebidos como tratados independientes sino como prolegómenos a un estudio de la política. Todo análisis de la ciencia política de Aristóteles sería incompleto, por tanto, si no se prestase a una extensa atención a las enseñanzas de los tratados éticos y a la relación de esa enseñanza con la *Política*.

## La felicidad, la virtud y la caballerosidad

"Todo arte e investigación, y, asimismo, toda acción y elección intencional tiende a algún bien." La mismísima primera frase de la *Ética nicomaquea* refleja el interés de Aristóteles en establecer la gama y dignidad de la ciencia política. Así como todas nuestras acciones tienden, a la postre, a un fin determinado, el cual es deseado por sí mismo y no por algo que esté más allá, así las diversas artes y ciencias pueden interpretarse como subordinadas, a la postre, a una sola ciencia maestra, que abarca el bien humano en general. Pero esta ciencia maestra es evidentemente la experiencia o ciencia política (*politikē*); pues es la experiencia política la que

[6] Considérese *EN*, 10.9. $1181^b15$.

hace una determinación sobre qué ciencias son necesarias en las ciudades, cuáles deben ser aprendidas por qué tipo de personas, y hasta qué grado; y vemos que hasta las capacidades más apreciadas están subordinadas a ella, como el arte del general, la administración del hogar y la retórica. Dado que emplea las otras ciencias, y dado que legisla sobre qué se debe hacer y qué evitar, su fin abarcará todos los de las otras, y éste sería el bien humano (*EN* 1.2.1094$^{a}$ 28-$^{b}$ 7).

La dignidad de la experiencia política se refleja tanto en la autoridad que ejerce sobre todas las formas de conocimiento humano, al parecer, como en su papel en la legislación. El que una preocupación por el bien humano inevitablemente incluya una consideración de la ley y de la ciudad lo da por sentado para empezar Aristóteles: aun si el bien del individuo y el bien de la ciudad son el mismo, el de la ciudad evidentemente es más grande, más noble o más completo. "Éstas son las cosas a las que tiende nuestra búsqueda, que es, así, una especie de experiencia política" (*EN* 1.2.1094$^{b}$ 7-11). El bien o la vida buena para los hombres en lo individual y para la comunidad política, es el tema global de la ciencia política aristotélica.

Aristóteles empieza su investigación con la pregunta de la naturaleza del bien humano general. No le cuesta mucho trabajo identificar este bien como el bienestar o "felicidad" (*eudaimonia*). Cuando se trata, en cambio, de especificar el contenido de la felicidad, parece que hay un desacuerdo, tanto entre personas ordinarias como entre las personas ordinarias y los "sabios" (intelectuales o filósofos); en realidad, hay quienes identifican la felicidad con distintas cosas o diferentes épocas, según su preocupación del momento. Y sin embargo, Aristóteles no saca la conclusión, característica del pensamiento liberal moderno, de que la felicidad (a diferencia de los instrumentos o condiciones de la felicidad) es, por tanto, fundamentalmente subjetiva o reacia a toda definición que tuviese utilidad política. Aristóteles se contenta con decir que en realidad hay una gran medida de acuerdo sobre la naturaleza de la felicidad y que los desacuerdos al respecto son reflexiones no arbitrarias de aspectos fundamentales de la condición humana. Para Aristóteles, hay esencialmente tres modos de vida al alcance de los seres humanos: la vida del placer, la vida política y la vida teórica o filosófica. Una vida centrada en los placeres del cuerpo es la vida que lleva la mayoría de los hombres: muchos de los que han sido favorecidos por la fortuna así como personas ordinarias. Los hombres de índole más "refinada", en cambio, consideran que el honor es el fin de la vida y lo buscan haciendo una exhibición de sus virtudes en la vida política. Por último, unos cuantos buscan los placeres derivados de la pura actividad intelectual(*EN* 1.4.1095$^{a}$ 14-26).

Contra lo que había podido esperarse, Aristóteles no trata de zanjar esta disputa. Simplemente deja de lado la vida de placer, y procede a elaborar una definición de felicidad que parece intentar, deliberadamente, borrar la diferencia entre la vida política y la vida teórica. Esto es del todo característico del enfoque de Aristóteles: poco antes, había indicado que su auditor es una persona bien educada en sus hábitos y no dominada por la pasión (*EN* 1.3.1095$^{a}$ 2). En realidad, Aristóteles adopta la perspectiva de los hombres

políticos o prácticos, o de hombres de esta índole que han sido "refinados" como resultado de su crianza y educación.

Erróneo sería concluir que por tanto este enfoque es cerrado o circular, o que Aristóteles se limita a identificarse con la perspectiva del griego culto o de clase superior. Aparte de la clara sugerencia de que su auditor puede preocuparse más por el honor que se conquista en la vida política que por la virtud que lo merece, Aristóteles no desdeña las opciones del placer y la filosofía, que surgen como temas importantes en libros posteriores del tratado. De hecho, puede decirse que toda la estructura de la *Ética nicomaquea* tiene el carácter de un ascenso desde la perspectiva de los hombres políticos o prácticos ordinarios hasta una perspectiva imbuida por la filosofía, la cual es presentada en el Libro X como búsqueda decididamente superior a las búsquedas de la vida práctica (*EN* 10.7-9).

Al buscar una definición de felicidad que obtenga un consenso general, Aristóteles retrocede, de momento, de las opiniones comúnmente expresadas con respecto a la felicidad, hacia la cuestión más general y teórica de la naturaleza del hombre y su trabajo o función propia (*ergon*). Lo que es distintivo del hombre es su alma racional en la doble forma de elemento que posee razón o piensa y elemento que obedece a la razón. Por consiguiente, la función propia del hombre consiste en la puesta en acción o actividad (*energeia*) del alma de acuerdo con la razón o, antes bien, en la forma más excelente de dicha actividad. Entonces, la felicidad o el bien humano puede definirse como la actividad del alma de acuerdo con la excelencia o virtud (*aretē*) y, si hay varias virtudes, de acuerdo con la mejor y más perfecta (*EN* 1.6.1097$^{b}$ 22-98$^{a}$ 18).

Aristóteles niega en forma categórica que haya un conflicto entre la felicidad así definida y el placer: quienes habitualmente realizan acciones virtuosas o nobles encuentran un placer en hacerlas, pues tales acciones son gratas por naturaleza. No obstante, el eslabón entre la virtud y la felicidad está condicionado en varios aspectos importantes. Aristóteles reconoce que es difícil o imposible actuar virtuosamente o alcanzar la felicidad sin cierta cantidad módica de "bienes exteriores". Éstos incluyen no sólo cierta cantidad de riqueza, amigos y poder político, sino también hijos, buena cuna y hasta un buen aspecto: "Un hombre que es muy feo en apariencia o mal nacido o que vive solo y no tiene hijos no suele ser particularmente feliz y tal vez menos aún aquel cuyos hijos y amigos son viciosos por completo o fueron buenos pero han muerto" (*EN* 1.8.1099$^{b}$ 3-6). Aristóteles se enfrenta, por fin, a la pregunta de si un hombre bueno expuesto a un sufrimiento extremo puede considerarse feliz de algún modo, y reconoce la idea general de que en último análisis la felicidad es juguete de la fortuna o don de los dioses (*EN* 1.9.1099$^{b}$ 9-1100$^{a}$ 9). Aunque rechaza tales ideas, Aristóteles tiene clara conciencia de aquellos aspectos de la situación humana que por fuerza limitan todo esfuerzo individual o colectivo por alcanzar la felicidad. No parece encontrar ningún mérito en una alternativa que se concentrara en obtener las condiciones materiales de la felicidad, de preferencia sobrefomentar las virtudes constitutivas de la felicidad tal como él la entiende. Al

menos una parte de la razón de esto parece encontrarse en la convicción de Aristóteles (compartida por todos los pensadores políticos de la Antigüedad clásica) de que la riqueza es menos importante como condición externa de felicidad que las relaciones humanas, las cuales dependen críticamente de la virtud. A su vez, esta convicción refleja la idea fundamental de Aristóteles de que el hombre es, por naturaleza, un animal social o político.

Así como el alma humana está dividida entre un elemento racional y un elemento capaz de obedecer la razón, así la virtud o excelencia también es doble. A la parte racional del alma corresponden las virtudes intelectuales, las que se adquieren (hasta el grado en que hayan sido adquiridas) principalmente por el habla o la enseñanza. A la parte no racional —a la parte del alma que es sede de la pasión o la emoción— pertenecen las virtudes morales o éticas, las virtudes asociadas al "carácter" (*ēthos*). Según Aristóteles, las virtudes morales surgen en los hombres no por naturaleza ni son contrarias a la naturaleza: los hombres tienen un potencial natural para desarrollarlas, pero en realidad, el hacerlo requiere acostumbrarse. Las virtudes morales son similares a las artes por el modo en que se adquieren, pues los hombres aprenden a ser buenos realizando acciones justas, así como un carpintero aprende su oficio practicándolo (*EN*1.13-2.1). Como veremos, el requerimiento de habituarse en las acciones de la virtud presta gran importancia, a ojos de Aristóteles, a la educación, y a su debida administración por las autoridades políticas.

Aquí no podemos seguir con detalle la compleja presentación que hace Aristóteles de las características y los tipos de la virtud moral; pero sí deben observarse varios puntos particulares. En primer lugar, aunque puede decirse que la virtud moral incluye la razón, no es algo esencialmente racional. Antes bien, es una característica actitud o disposición hacia las emociones y las acciones que de ellas derivan. Según la definición formal de Aristóteles, la virtud es una disposición que incluye la elección intencional, y va dirigida a la observancia de un "medio" entre extremos viciosos. Este medio no puede ser definido en abstracto con precisión, pero queda determinado por la razón de acuerdo con las circunstancias particulares del caso. Así pues, el papel de la razón en la acción moral es en gran parte, si no puramente, instrumental. Y aunque la acción moral para ser realmente moral, ha de ser resultado de una elección, no se supone que esta elección incluye un proceso de cálculo racional de las ventajas y desventajas de actuar moralmente. Antes bien, como lo repite Aristóteles, está en la esencia de la conducta moral el que las acciones de virtud sean efectuadas por sí mismas y no por sus consecuencias. Por tanto, es error fundamental atribuir a Aristóteles lo que hoy llamaríamos una concepción "utilitaria" de la moral. El hombre bueno no es guiado en todas sus acciones por un cálculo de que la honradez sea la mejor política o de que cada acto virtuoso contribuya a su propia felicidad.

La opinión general de Aristóteles queda bien ilustrada cuando trata la virtud del valor (*EN*3.6-9), que es una prueba para toda interpretación utilitaria de la moral. El hombre valeroso es el que habitualmente escoge el medio entre la cobardía y la precipitación, sobre todo en situaciones que

incluyen el riesgo de muerte súbita en combate. Aristóteles, sin embargo, distingue claramente entre el hombre que realiza hazañas valerosas por sí mismas y el que sólo lo hace pensando en la opinión de sus conciudadanos, es decir, por un sentido de vergüenza y un deseo de honores; el valor de esta índole sólo es "valor político", no valor simplemente. También se niega a reconocer como valor auténtico las acciones de un hombre motivado principalmente por la ira o por un temperamento vivo. Sin embargo, lo más notable es que en el curso de este análisis, Aristóteles ni siquiera alude el requerimiento de conservación de la ciudad o el motivo de patriotismo. Podemos añadir que nada resulta tan revelador de la diferencia crítica que hay entre la concepción aristotélica de la virtud cívica y la de la tradición del republicanismo moderno.

La intención de Aristóteles surge con particular claridad en un pasaje de la *Ética eudemiana*. Aquí distingue entre dos clases de hombres virtuosos, el "hombre bueno" (*agathos*), que actúa con virtud por un deseo de adquirir las cosas naturalmente buenas de la vida (es decir, en lo fundamental, riquezas y honores) y el "hombre noble y bueno" (*kaloskagathos)*, que realiza acciones de virtud por sí mismas o por que son nobles. Al parecer, a la primera categoría pertenecen los espartanos, los ejemplos más notables de virtud para la mayoría de los griegos (*EE* 8.11248$^{b}$ 8-49$^{a}$ 17). En un pasaje anterior de la misma obra, Aristóteles indica que casi todos los "políticos" son "hombres buenos" en este sentido, mientras niega su derecho a ser llamados tales, "pues el político es el que escoge realizar buenas acciones por sí mismas pero en su mayoría adoptan esta clase de vida por motivo de lucro y engrandecimiento personal" (*EE* 1.5.1216$^{a}$ 23-27). Diríase que la concepción aristotélica de virtud moral, lejos de ratificar simplemente las opiniones de sus contemporáneos, pretende, en cierta medida, ser un deliberado desafío a ellas.

El término empleado por Aristóteles para designar al hombre de virtud moral y política en sentido estricto ha sido tomado del discurso político de su época, donde tenía un fuerte sabor aristocrático; tal vez la mejor forma de traducirlo sea "caballero". Aristóteles no emplea el término en un sentido estrechamente político, pero la realidad política a la que se refiere es muy pertinente a un adecuado entendimiento de la estrategia retórica así como a la argumentación específica de los tratados ético y político. Nada revela tan claramente la idea que Aristóteles tenía de las fuerzas y flaquezas de la moral aristocrática como su incomparable descripción, en el Libro IV de la *Ética nicomaquea*, de las virtudes de la "magnificencia" (*megaloprepeia*) y la "grandeza de alma" (*megalopsychia*), las virtudes que tratan, respectivamente, de gran riqueza y de grandes honores (*EN* 4.2-3). A pesar de que se supone que este tipo escasea, el hombre de gran alma es elemento crítico del análisis general de Aristóteles, tanto por su potencial papel político como por lo que revela acerca de la naturaleza de la virtud moral simplemente. Desde el punto de vista de la ciudad, el hombre de gran alma es inapreciable por el hecho de que es capaz de prestar los mayores servicios, y sin embargo se satisface con sólo ver recompensada con honores su virtud, para no decir que siente algún desdén del honor que la ciudad puede otor-

garle. Sin embargo, por razones similares, tales hombres tienden a mantener un cómodo desapego de la ciudad y en ciertas circunstancias hasta pueden ser una amenaza para ella, como pueden mostrarlo los ejemplos de Aquiles y de Alcibíades. Desde el punto de vista de la moral, parece ser que la grandeza de alma abarca en cierto sentido todas las virtudes: el hombre de gran alma realiza las acciones de las virtudes en la plenitud de su orgullo, o porque desdeña los bienes o los placeres por los cuales los hombres suelen actuar bajamente. La grandeza de alma, concluye Aristóteles, "es, por decirlo así, la corona de las virtudes, las magnifica a todas y no puede existir sin ellas"; por ello presupone y a la vez perfecciona la calidad de la caballerosidad.

## LA JUSTICIA Y LA AMISTAD

Si puede decirse que la grandeza de alma constituye la cima de la virtud moral desde el punto de vista del individuo, la justicia constituye la cima de la virtud moral desde el punto de vista de la ciudad. En su sentido más general, la justicia es lo que produce y lo que conserva la felicidad para la comunidad política y por ello es virtualmente idéntica al respeto a la ley, ya que la ley tiende a asegurar el bien común de la ciudad haciendo pronunciamientos con respecto a cada esfera de la vida humana. Porque —o en la medida en que— las leyes ordenan la actuación de todas las virtudes, la justicia es la virtud completa o perfecta, en la medida en que la virtud se ejerce en la relación con otros hombres *(EN* 5.1.1129[b] 3-30[a] 1).

Si, como parece, la grandeza de alma es una cualidad que tiene cierta tensión con los requerimientos de la ciudad, la justicia (en la presentación que hace Aristóteles) no satisface obviamente los requerimientos del individuo. En marcado contraste con el procedimiento de Platón en *La República*, Aristóteles no prueba los puntos débiles de la interpretación común de justicia, ni trata de demostrar que la justicia —que, reconoce, es "la única de las virtudes que es considerada como el bien de otro" *(EN* 5.1.1130[a] 3-4)— es, en realidad digna de elección por sí misma. Pero la decisión de Aristóteles de respetar las ambigüedades que rodean la interpretación común de justicia incluye, por lo mismo, una cierta depreciación de la justicia como motivo para la acción política y elemento del análisis político.

Si justicia en su sentido más general no es otra cosa que la disposición a realizar los actos de las virtudes en obediencia a las leyes de la ciudad, la justicia en su sentido preciso o parcial es la disposición de dar o tomar sólo la parte equitativa o igual (*ison*) de las cosas buenas. Aristóteles distingue entre cierto número de sentidos de la justicia así interpretada (*EN* 5.2-5). El primer tipo de justicia es el que se ejerce en la distribución de honores, riquezas o cualquiera otra cosa que pueda ser dividida entre miembros de una comunidad política. La justicia de esta índole no se basa en una igualdad aritmética sino en una igualdad de proporciones entre personas y bienes; la distribución justa incluye la asignación de partes iguales a personas iguales y de partes desiguales a personas desiguales. Sin embargo, como lo indica Aristóteles, la justicia distributiva es esencialmente controvertible por-

que la discriminación entre personas sobre la base del mérito es cuestión política; diferentes regímenes atribuyen mayor peso a las pretensiones del mérito de los ricos, los virtuosos y los nacidos libres. Aristóteles no hace ningún esfuerzo por resolver aquí estas controversias sustantivas; el tema será abordado en la *Política.*

El segundo tipo de justicia es el que incluye las transacciones y al que Aristóteles llama justicia "correctiva". En este sentido, la justicia se aparta de las personas y aplica una simple igualdad aritmética a las personas y los bienes en cuestión; se extiende no sólo a las transacciones voluntarias como contratos, sino también a las acciones involuntarias o delictuosas, como el robo o el asesinato. Sin embargo, en términos generales la justicia correctiva también incluye un elemento importante de discriminación: el papel desempeñado por un juez o un jurado en los casos jurídicos.

Aristóteles también examina con cierta extensión una tercera clase de justicia, a la que llama "reciprocidad" (*to antipeponthos*). En este sentido, la justicia parece abarcar a la vez la simple venganza por daños recibidos y el intercambio de beneficios o de bienes. Aunque es oscura su relación precisa con la justicia correctiva, la justicia recíproca parece concebida por Aristóteles como una forma más primitiva de justicia, la cual no requiere la prudencial discriminación de un funcionario político o juez; de hecho, la reciprocidad parece ser la forma original o primaria de justicia en que se basaba toda clase de asociación humana.

A pesar de todo, Aristóteles aclara que la justicia en su sentido más pleno sólo existe en una comunidad de hombres relativamente libres e iguales cuyas relaciones están reguladas por ley. La virtud de justicia es algo característico de la ciudad, y la adjudicación es una institución que corresponde a la ciudad y en cierto modo la define.[7] Teniendo esto en mente, podemos enfocar la discusión notoriamente controvertida del Libro V de la *Ética nicomaquea* acerca de la justicia natural o el derecho natural (*to physei dikaion*) (*EN* 5.7.1134$^{b}$ 18-35$^{a}$ 5). Según Aristóteles, la justicia política se divide en lo que es justo por naturaleza y lo que es justo por ley o convención (*nomos*). Aristóteles hace constar su desacuerdo con la opinión de los sofistas de que, como todas las cosas justas están sujetas a variación o cambio, la justicia sólo existe por convención; a su parecer, aunque en realidad sea cierto que las cosas justas como todos los seres humanos están sujetas al cambio, sin embargo hay cosas justas por naturaleza. Por desgracia, Aristóteles no nos ofrece ni un sólo ejemplo de algo que sea justo por naturaleza. Pero sí nos ofrece varias claves importantes. Una distinción similar, afirma, puede aplicarse también a otras cosas: "por naturaleza la mano derecha es más fuerte, y sin embargo es posible para cualquier hombre ser ambidextro". Y compara lo convencionalmente justo con las medidas para los cereales, que varían de una ciudad a otra, observando que tales cosas no son las mismas por doquier, como no lo son los regímenes políticos, "y sin embargo sólo hay un régimen que por naturaleza es el mejor por doquier".

[7] *EN*, 5.6. 1134$^{a}$23-$^{b}$18; *cf. P*, 1.2. 1253$^{a}$29-39.

La interpretación de este pasaje ha sido muy influida por el intento de Santo Tomás de Aquino y de ulteriores pensadores cristianos, por asimilar la opinión de Aristóteles con la doctrina del derecho natural. Y sin embargo, Aristóteles no aprueba la idea de que haya unos primeros principios de justicia, inmutables, que sirven, aunque de manera remota si se quiere, como guía de la práctica real. Diríase que Aristóteles concibe la justicia natural menos como un tope que como un fondo o menos como una aspiración que como una base desde la cual aspirar. La justicia natural parecería encontrarse en la misma relación con el mejor orden político que el ser diestro con el hecho de ser ambidextro. Ambas son condiciones necesarias pero no suficientes de excelencia. Antes bien, la norma de excelencia para la sociedad nos la ofrece "el régimen que por naturaleza es el mejor por doquiera", régimen que, sin embargo, no puede ni debe aplicarse en todas partes debido a la variabilidad irreductible de las cosas humanas. Aristóteles parece indicar que, en cambio, la justicia natural debe buscarse en los requerimientos más elementales (aunque igualmente variables) de la ciudad, la conservación de su régimen y la observancia de sus leyes.

Esta línea de interpretación encuentra cierta corroboración en el ulterior estudio que hace Aristóteles de la relación entre justicia y "equidad" *(EN)*. La justicia, en forma de lo legalmente justo, no basta como guía para la práctica, porque la ley como tal tiene una generalidad que hace que resulte insuficiente en cierto número de ejemplos. La equidad es la virtud que corrige la deficiente generalidad de la ley mediante una minuciosa atención a los detalles que desde luego afectan de manera decisiva la justicia del resultado de acciones individuales. Aristóteles aclara que nada de esto es argumento contra la necesidad de la ley. Y sin embargo, ciertamente plantea una pregunta acerca de la simple justicia de la ley y del apego a la ley. Empero, lo más notable es que Aristóteles no fundamenta la equidad en alguna idea de una ley superior o en principios de justicia natural. Diríase que el ejercicio de la equidad es análogo a un aspecto —si no es esto— de la prudencia de los políticos o ciudadanos actuando en un caso particular.

Pero es imposible ver hasta dónde llega la depreciación de la justicia para Aristóteles si no se toman en cuenta sus ideas acerca de la amistad. El análisis de la amistad en los Libros VIII y IX de la *Ética nicomaquea* es el tratamiento más largo de una sola cuestión en todo el libro, y uno de los rasgos más distintivos de la enseñanza ética de Aristóteles. En el lenguaje de Aristóteles y de sus contemporáneos, "amistad" (*philia*) se refiere a una gama más vasta de fenómenos que los términos equivalentes en la actualidad. Abarca no sólo el apego de los amigos sino el amor de marido y mujer, el afecto de padres e hijos y los sentimientos afines entre personas pertenecientes a toda una variedad de asociaciones privadas, ciudadanos de una misma ciudad y (en ciertas circunstancias) simplemente seres humanos. Así, Aristóteles puede argüir que la amistad

> parece mantener unidas ciudades enteras, y los legisladores parecen prestar más atención a ella que a la justicia. Pues la concordia parece ser algo similar a la amis-

tad, y a esto es en particular a lo que tienden, mientras tratan de expulsar a su enemigo, el conflicto de facciones. Y cuando los hombres son amigos no necesitan de la justicia, pero cuando son justos necesitan, además, de la amistad; y de las cosas justas lo que es particularmente justo es considerado como algo que abarca la amistad. (*EN* 8.1.1155[a] 22-28).

El significado político de la amistad consiste en lo fundamental en que mitiga el apego de los hombres a sus intereses privados en favor de compartir de manera espontánea con otros los bienes externos. "Las cosas de los amigos son comunes", dice el proverbio griego. De este modo, la amistad puede actuar como poderoso refuerzo de esa comunidad de intereses que constituye el fundamento de toda asociación humana.

Sin embargo, de manera un tanto sorprendente el análisis de Aristóteles se ocupa más de la amistad en sus formas más directamente políticas que de la amistad en el sentido más elevado. Según Aristóteles, la amistad en general puede distinguirse según si su motivo primario es la utilidad, el placer o la virtud. La forma más perfecta de amistad es la amistad de hombres buenos basada en la virtud. En ese sentido, la amistad, que abarca el placer tanto como la utilidad, alcanza la identificación más perfecta de nuestro propio bien con el bien de nuestros amigos. Aristóteles reconoce que tales amistades son relativamente raras. Pero la significación de este fenómeno surge en una consideración más general del argumento de Aristóteles. Puede decirse que la amistad, en la medida en que puede resolverse en el plano de la acción político-moral, es la antinomia de la moral interpretada como la perfección de la virtud individual y la moral interpretada como justicia. Aristóteles dice del hombre de gran alma que "es incapaz de vivir con vistas en otro, salvo para un amigo" (*EN* 4.3.1124[b] 31-25[a] 1). La amistad ofrece al hombre de gran alma la satisfacción de su necesidad de honor y de comunidad sin comprometer su apego a la virtud. Dicho de otro modo, muestra que el modo de vida del caballero no es, a la postre, inherentemente trágico.

## La prudencia, el estadista y la ciencia política

El estudio de la justicia en el Libro V de la *Ética nicomaquea* concluye la reflexión de Aristóteles sobre la virtud moral propiamente dicha. Puede decirse que los siguientes libros están dedicados a varios aspectos de la cuestión de la relación entre la virtud moral y el conocimiento. En el Libro VI, Aristóteles se entrega a una consideración de las virtudes intelectuales, ante todo la prudencia o la sabiduría práctica. En el Libro VII, "haciendo otro principio", aborda el problema de la falta de dominio propio o flaqueza moral (*akrasia*) —es decir, la incapacidad de actuar de acuerdo con nuestro propio conocimiento o nuestra elección moral— debido a la influencia de la pasión. Ambos estudios complican retrospectivamente el análisis de la virtud moral hecho en los libros anteriores, mostrando lo inadecuado de la virtud moral

como tal: es decir, la habitual disposición a la virtud moral, como garantía de una conducta moral en sociedad.

Para Aristóteles, la prudencia o sabiduría práctica (*phronēsis*) es la virtud propia de la porción deliberante o calculadora de la parte racional del alma. Mientras que la prudencia es una virtud intelectual, al mismo tiempo es un aspecto integral de la acción moral, y no puede existir sin virtud moral. No se debe confundir la prudencia con la simple astucia o viveza. La tarea de la prudencia no consiste en asegurar nuestro propio bien como tal sino, antes bien, en inventar medios apropiados para alcanzar los fines planteados por las virtudes morales. Esto también implica que la prudencia no sólo trata, y ni siquiera principalmente, de cosas universales: la principal tarea de la prudencia es adaptar los universales reflejados en las virtudes morales a las circunstancias particulares en que ha de ocurrir la acción moral. Por tanto, la prudencia depende mucho de la experiencia. Por esta razón, observa Aristóteles, el joven puede llegar a ser experto en matemáticas o en geometría pero forzosamente carecerá de prudencia como resultado de su limitada experiencia de la vida (*EN* 6.5, 7-8, 13).

El análisis aristotélico de la relación entre prudencia y experiencia política o capacidad de estadista es fundamental para nuestros propósitos. Aunque concediendo que tiene algo de verdad la opinión común de que la prudencia se dedica al bien del individuo, Aristóteles afirma que la experiencia política es una forma de prudencia. Parece ser que la prudencia del político o del estadista tiene dos variedades distintas, una arquitectónica prudencia "legislativa" y una prudencia más "práctica y deliberativa" dedicada a los detalles de la política cotidiana; esta misma "prudencia política" adopta dos formas: deliberativa y judicial (*EN* 6.8.1141$^{b}$ 23-33). De este modo, implica Aristóteles que el estadista en el auténtico sentido de la palabra es el que combina la virtud moral con la inteligencia práctica, la experiencia y el conocimiento de las características particulares de su ciudad o de su pueblo.

Y sin embargo, ¿no hay también un componente más estrictamente intelectual en la experiencia política? Aristóteles vuelve a esta pregunta al final mismo de la *Ética nicomaquea*. Al parecer, hay dos tipos de aspirantes a un conocimiento de las cosas políticas: los auténticos practicantes de la política, y los "sofistas" que profesan enseñar el arte político. Y sin embargo, los practicantes de la política no hablan ni escriben acerca de estas cosas, y parecen incapaces de hacer que sus propios hijos o amigos sean expertos en política; por tanto, diríase, su propio éxito es poseer una capacidad natural y una experiencia, en lugar de conocimiento. En cuanto a los sofistas, en su mayoría ni siquiera saben lo que es la experiencia política o de qué trata, pues de otro modo no la habrían considerado idéntica o aun inferior a la retórica, ni habrían creído que era fácil legislar recabando las leyes más célebres (*EN* 10.9.1180$^{b}$ 28-81$^{a}$ 19). Un poco antes, Aristóteles ya había indicado que los "discursos" que exhortan a la virtud son por sí mismos insuficientes para llevar a los hombres a la caballerosidad: sólo la combinación de razón y de constricción representada por la ley puede ofrecer un marco adecuado para la habituación a la acción virtuosa que requieren no sólo en la juventud

sino, a lo largo de la vida (*EN* 10.9.1179$^{b}$ 4-80$^{a}$ 22). Al parecer, los sofistas sobreestiman el poder del discurso o de la razón en sí misma para afectar la conducta de los hombres. El mismo error fundamental se refleja en su enfoque a la legislación. Los sofistas creen que la legislación es fácil porque creen que la fuerza de la ley se encuentra en su racionalidad, o que las leyes buenas son igualmente apropiadas para cualquier ciudad. Según Aristóteles, por contraste, "la ley no tiene fuerza con respecto a la obediencia aparte del hábito, y éste sólo es creado sobre un largo periodo" (*P* 2.8.1269$^{a}$ 20-22). Pero esto significa que la consideración crítica no es las leyes de una ciudad tanto como su cultura duradera o carácter político: ante todo, su integración sociopolítica y manera de gobieno, o lo que Aristóteles llama su "régimen" (*politeia*). Por consiguiente, continúa Aristóteles, "dado que nuestros predecesores han dejado inexplorado lo que concierne a la legislación, tal vez valga más que lo investiguemos nosotros mismos, y por consiguiente, en general, en cuanto al régimen" (*EN* 10.9.1181$^{b}$ 12-14).

La principal aportación que la ciencia política aristotélica puede hacer a la práctica del arte del estadista se encuentra, pues, en el terreno de "legislación". Es necesario comprender todo el alcance de esta afirmación, pues es de importancia fundamental para entender el carácter específico de la *Política* de Aristóteles. El término "legislación" no es utilizado sin precisión, como sinónimo, simplemente, del arte del estadista. Como ya quedó indicado por la distinción que hace Aristóteles en el Libro VI entre prudencia "legislativa" y prudencia "política ", el arte del estadista o experiencia política en lo que podría llamarse su sentido operativo exige un conocimiento de toda una gama de cuestiones de significación política práctica. En un pasaje de la *Retórica*, Aristóteles identifica cinco áreas clave de la deliberación política: ingresos y egresos, guerra y paz, defensa del territorio, importación y exportación, y legislación. Con respecto a la última de éstas, hace la observación siguiente: "la conservación de la ciudad se encuentra en sus leyes, por lo cual es necesario saber cuántos tipos de regímenes hay, cuáles son apropiados para cada tipo de ciudad, y mediante qué cosas se les puede destruir: cosas, ambas, propias de los regímenes y de sus opuestos".[8] El estadista debe tener cierta familiaridad con (sustituyendo las expresiones de Aristóteles por la terminología moderna) el comercio, las finanzas, la defensa y la política exterior; pero al parecer esta familiaridad puede adquirirse esencialmente por experiencia. Esto desde luego no es verdad, o no lo es en el mismo grado, en el caso de la legislación o, en términos generales, de las instituciones y prácticas legales y consuetudinarias que definen el régimen de una ciudad. Como lo confirma ampliamente la propia *Política*, la ciencia política aristotélica es, ante todo, la ciencia de los regímenes.

No queda inmediatamente claro por qué debe ser esto así, pero al menos puede sugerirse una respuesta provisional. En primer lugar y tal vez lo de mayor importancia, el estadista es por necesidad una creación de una época y un lugar particulares; cualquiera que sea la extensión de su conocimiento

[8] *Retórica*, 1.4. 1359$^{b}$19-23.

de otras ciudades y de otras formas de organización política, lo probable es que este conocimiento sea incompleto e indirecto. El estadista tiende a dar por sentada la naturalidad y permanencia del régimen que hay aquí y ahora, y no es lo bastante sensible a acontecimientos al parecer insignificantes que, con el tiempo, pueden afectar radicalmente la integración política de una ciudad y, por tanto, sus disposiciones de gobierno.[9] Además, quizá el estadista tendrá ciertos apegos a la ciudad y su régimen —es decir, o a un partido, o a una clase gobernante en particular— que no son plenamente racionales. Por contraste, la propia ciencia política de Aristóteles presupone un sistemático estudio comparativo de los regímenes y de su evolución en el tiempo. Y Aristóteles ocupa una posición ventajosa que trasciende esencialmente el partidarismo de la vida política. En todo esto, debe añadirse, lo que parecería una incapacidad inherente a la filosofía —su desapego de la ciudad— se convierte en la base del derecho a la gratitud de la ciudad.

La justificación implícita de la filosofía que hace Aristóteles ante los abogados de la ciudad recuerda la explícita apología de la filosofía hecha por Platón o por el Sócrates platónico. Se ha observado a menudo que la afirmación de Aristóteles de que "nuestros predecesores han dejado sin explorar lo que concierne a la legislación" no hace, rotundamente, una excepción para el predecesor y maestro de Aristóteles. En realidad, esta observación parece mal intencionada a menos que se tenga en mente el significado preciso que Aristóteles asigna al término "legislación". En su breve crítica a *Las Leyes* de Platón, en la *Política* observa Aristóteles que *Las Leyes* tienen poco que decir acerca del carácter real del régimen que presentan como el orden político más práctico (*P* 2.6 $1264^b$ 42-$65^a$ 1). La cuestión de la naturaleza y los tipos de régimen está sin duda muy presente en *La República* de Platón. Pero el tema de *La República* es el régimen mejor posible, cuya realización reconoce Platón que es sumamente improbable, si no imposible, mientras que *Las Leyes*, más centradas en lo que es factible, casi no hacen ningún intento por analizar las variedades de las ciudades y los regímenes. Cualquiera que sea la opinión final de Aristóteles sobre la filosofía política platónica, parece considerarla inadecuada ya que no ofrece, en forma generalmente accesible, el conocimiento más necesario para los estadistas prácticos.

La diferencia esencial entre la ciencia política y aristotélica y la filosofía política platónica aparece con la mayor claridad en los dos primeros libros de la *Política*. En el Libro I Aristóteles aborda las cuestiones más fundamentales o teóricas sobre la naturaleza de las ciudades y del hombre; en el Libro II se propone exponer lo inadecuado de las versiones teóricas anteriores del mejor régimen —no dejando para lo último el tratamiento platónico del tema—, así como las limitaciones de los regímenes reales considerados generalmente como los mejores. Sin embargo, no lo hace para dar mayor claridad teórica a estas cosas, sino con objeto de suprimir el más formidable de los obstáculos intelectuales para llegar a una apropiada comprensión de los requerimientos de la política práctica.

[9] Considérese *P.* 5.7. $1307^b$1-19, 8. $1307^b$29-38.

### LA CIUDAD Y EL HOMBRE

El comienzo de la *Política* corre paralelo al comienzo de la *Ética nicomaquea:*

> Dado que vemos que cada ciudad es una especie de asociación, y que toda asociación está constituida para obtener algún bien (pues cada quien hace cualquier cosa por lo que se considera bueno), es claro que todas las asociaciones tienden a algún bien; y que la asociación más autorizada de todas y que abarca todas las demás lo hace particularmente, y tiende al bien más autorizado de todos. Esto es lo que se llama la ciudad o la asociación política.

La "ciudad" (*polis*) es una especie de sociedad, asociación o comunidad (*koinōnia*), es decir, un grupo de personas que comparten o tienen ciertas cosas en común. El hecho de que haya un solo tipo de asociación más autorizada que las demás y que abarca sus fines u objetivos particulares es presupuesto por Aristóteles, sobre la base del estudio con que empieza la *Ética nicomaquea,* como la identidad del bien autorizado que caracteriza la asociación política. Hay que distinguir la idea de Aristóteles de la opinión familiar de que el "Estado" actúa simplemente como instrumento de la variedad de asociaciones privadas que constituyen la "sociedad". Erróneo sería suponer, empero, que para Aristóteles la "sociedad" en sus diversas manifestaciones es, por tanto, una simple servidora del "Estado". La distinción misma entre "Estado" y "sociedad" es ajena al modo de pensar aristotélico: no es posible identificar la ciudad con el Estado o con una forma del Estado, y la calidad "autorizada" que Aristóteles le atribuye no tiene nada que ver con la "soberanía" jurídica que es esencial para la concepción moderna del Estado. Antes bien, se deriva por completo de la circunstancia de que la ciudad y sólo la ciudad está sobre todo interesada en el bien humano en general.

La no identidad de la ciudad y del Estado es evidente, además, en la secuela inmediata. Aristóteles procede a criticar la opinión —expuesta en los escritos de Platón y de Jenofonte— de que el régimen político o la experiencia política es esencialmente lo mismo que la experiencia que interviene en el gobierno real, en la administración de la familia y en el gobierno de un amo sobre los esclavos. La ciudad como forma de asociación humana difiere en esencia no sólo de las asociaciones subpolíticas de personas en la familia, sino también del gobierno de un rey sobre una tribu o pueblo (*ethnos*). Aristóteles muestra poco interés en analizar las disposiciones políticas de las sociedades tribales o imperios de su época, o en distinguirlas del "reinado" interpretado como régimen de la *polis;* pero es importante recordar que su exclusión en la *Política* es deliberada. La ciudad se distingue del reinado propiamente dicho ante todo por el hecho de que la ciudad es o tiende a ser una asociación de seres humanos que son libres e iguales y que "difieren en especie": es decir, caracterizados por un alto grado de especialización económica (*P* 2.2.1261$^{a}$ 22-34). Esta combinación de libertad política y de las artes es la esencia de la ciudad tal como la concibió Aristóteles.[10]

[10] Considérese también, a este respecto, *P.* 7.7.

La confusión que hace Platón de las formas políticas con otras formas de gobierno está directamente relacionada con lo que Aristóteles considera como otro error fundamental: la defensa del comunismo que hace Sócrates en *La República* (*P* 2.2-5): ambas revelan una incapacidad de apreciar la diferenciación de personas que es característica de la ciudad. A primera vista, una ciudad cuyos ciudadanos comparten todas las cosas, o aquellas cosas que característicamente causen divisiones entre ellos, parecería superior a una ciudad caracterizada por una forma menos completa de compartir. Y sin embargo, afirma Aristóteles, lograr la unidad mediante la abolición del matrimonio y de la propiedad común es, a la vez, imposible e indeseable. En lugar de fortalecer la "amistad" entre los ciudadanos, la abolición del matrimonio la diluiría al eliminar los apegos fundamentales de la familia; la comunización de la propiedad destruiría el lícito placer que los hombres encuentran en lo que es suyo así como en la virtud de la generosidad, sin eliminar para nada las causas de conflicto por bienes materiales. La ciudad no puede ni debe tratar de duplicar la unidad de intereses que caracteriza las relaciones de los miembros de la familia y los amigos. Antes bien, la ciudad en su irreductible diversidad "debe hacerse una y común por medio de la educación" o mediante la influencia combinada de "hábitos, filosofía y leyes" (*P* 2.5.1263$^{b}$ 35-40). La ironía última del trato que Aristóteles da a Platón es que regaña al autor de *La República* por descuidar la "filosofía". Pero esta observación es al mismo tiempo picaresca y muy reveladora de la intención de Aristóteles: como se verá en breve, aquí lo que está en juego es algo muy distinto de la filosofía en el sentido estricto del término.

Al tratar de elucidar el carácter específico de la ciudad, Aristóteles hace un análisis de los elementos de que está compuesta la ciudad y la manera de su desarrollo.(1.2.1252$^{a}$ 25-53$^{a}$ 39). Hay dos formas de asociación que integran la familia: la relación entre marido y mujer, y la que hay entre amo y esclavo, que reflejan respectivamente las necesidades naturales de la reproducción y de la conservación. (El hecho de que la esclavitud representa una relación natural entre gobernante y gobernado es afirmado aquí por Aristóteles; esta opinión después será planteada con mayor extensión, y será debidamente condicionada.) La familia en general es una asociación que sirve a las necesidades de la vida cotidiana. La primera forma de asociación producto de la satisfacción de las necesidades no cotidianas es la aldea, resultado de una unión de varias familias. La ciudad es la asociación completa o perfecta que surge de la unión de varias aldeas, y la primera que logra la autosuficiencia. Aunque el impulso que hace surgir la ciudad al parecer no es esencialmente distinto del que produce la formación de la familia y de la aldea, la ciudad demuestra ser, en lo fundamental, distinta de otras asociaciones: como dice Aristóteles, "al cobrar el ser por su deseo de vivir, existe también por el deseo de vivir bien". Sin embargo, dado que las primeras asociaciones son naturales, diríase que también la ciudad es natural y que el hombre es, por naturaleza, un animal político.

La célebre frase de Aristóteles, de que el hombre por naturaleza es un animal político debe interpretarse en el contexto general de su defensa de la

naturalidad de la ciudad. Aristóteles no pretende decir que los hombres se dedican continuamente a la actividad política, o que quisieran hacerlo; por lo contrario, en otra parte subraya la inclinación de la mayoría de los hombres a atender a sus asuntos privados (*P* 6.4.1318$^b$ 6-27), y reconoce que en un sentido importante, el hombre es, por naturaleza, más un animal "conyugal" que un animal político, ya que la familia es "anterior y más necesaria que la ciudad, y la cría de los hijos más común entre los animales".[11] El hombre es un animal político, en primera instancia, en el sentido de que los seres humanos, como ciertos tipos de animales, se congregan por doquier en grupos más numerosos que la familia, y "se esfuerzan por vivir juntos aun cuando no tengan necesidad de ayuda mutua" (*P* 3.6.1278$^b$ 19-20). En otro sentido, sin embargo, "el hombre es un animal político mucho más que ninguna clase de oveja o cualquier animal de rebaño", pues, único entre los animales, el hombre posee discurso o razón. Como explica Aristóteles, el discurso o la razón (*logos*) "sirve para revelar lo ventajoso y lo nocivo, y por tanto también lo justo y lo injusto"; único entre los animales, el hombre "tiene una percepción de lo bueno y lo malo y lo justo y lo injusto y otras cosas de esta índole; y la asociación en estas cosas es lo que forma una familia y una ciudad" (*P* 1.2.1253$^a$ 8-18). Es un error creer que la ciudad está constituida simplemente por la partición de bienes externos entre sus miembros: la ciudad es una asociación constituida en este aspecto decisivo al compartir una cierta percepción del modo de vida bueno o justo. El hombre es el animal político por excelencia por ser el animal racional y moral.

Aristóteles contrasta su opinión de la naturaleza de la ciudad con otra interpretación, la cual se asemeja notablemente a la teoría del liberalismo moderno. Según esta interpretación, la ciudad es una especie de alianza entre sus miembros para prevenir la injusticia y facilitar el intercambio económico, en que la ley es un simple "contrato" y (en una frase que Aristóteles atribuye al sofista Licofrón), "un garante mutuo de las cosas justas". En cambio, para Aristóteles todo el que se preocupe por el buen orden de una ciudad "debe prestar minuciosa atención a la virtud y el vicio políticos"; "la virtud debe estar al cuidado de cualquier ciudad, o al menos de cualquier ciudad a la cual pueda aplicarse el término en realidad y no sólo como manera de hablar". Repitiendo, debe interpretarse la ciudad como algo que existe no sólo para vivir, sino para vivir bien, noble o felizmente (*P* 3.9.1280$^a$ 24-81$^a$ 6).

Sólo en la ciudad, pues, realiza el hombre su potencial de felicidad interpretado como la vida de acción de acuerdo con la virtud; y como la ciudad es esencial para la realización del potencial natural del hombre, la ciudad misma es preeminentemente natural. Sin embargo, debemos ser cautelosos al atribuir a Aristóteles cualquier opinión sencilla de la ciudad como organismo natural. "Hay en todos, por naturaleza, un impulso hacia esta clase de asociación", observa Aristóteles; "y sin embargo, el que primero constituyó una ciudad es responsable del mayor de los bienes". Las ciudades no se limi-

[11] *EN*, 8.12. 1162$^a$16-19; *cf. EE*, 1242$^a$21-26.

tan a crecer; son fundadas por acciones discontinuas de individuos particulares, y esto es así porque hay aspectos de la humanidad que se resisten a la ciudad y sus propósitos. "Así como el hombre es el mejor de los animales cuando está completo, cuando se separa de la ley y de la adjudicación es el peor de todos. Pues la injusticia es peor cuando posee armas; y el hombre nace, por naturaleza, poseyendo armas para el uso de la prudencia y la virtud, que sin embargo son muy susceptibles de ser utilizadas por sus opuestos" *(P* 1.2.1253$^{a}$ 29-37*)*. Como queda indicado por su referencia en este contexto al potencial único del hombre para el canibalismo y el incesto, Aristóteles tiene plena conciencia de la capacidad del hombre para el mal: es decir, para transgredir los sagrados límites que son reconocidos como tales, y por la misma razón, sabe de la fragilidad de la ley y de la necesidad de una mezcla de fuerza o de constricción en cada ciudad. La defensa que hace Aristóteles de lo natural de la ciudad debe considerarse como respuesta a una poderosa opinión de su época, según la cual la ciudad es contraria a la naturaleza y, en último análisis, se apoya en la fuerza. Este sofístico argumento (que conocemos, ante todo por *La República* y el *Gorgias* de Platón) encuentra su más poderoso apoyo en el fenómeno de la esclavitud. Por consiguiente, a Aristóteles le preocupa en particular combatir la idea de que la esclavitud es simplemente antinatural. Sus intérpretes no han prestado, en general, atención suficiente al propósito retórico que tiene el análisis aristotélico de la esclavitud *(P* 1.5-7*)*, y a las estudiadas ambigüedades de su argumento. Aristóteles concede que sí existe algo que puede llamarse la esclavitud convencional: es decir, la esclavitud que se origina en la conquista de guerra. Cuando describe al esclavo por naturaleza como aquel que es tan diferente de otros hombres como el alma del cuerpo o el hombre de la bestia, que sólo es capaz de realizar una labor corporal y que sólo comparte la razón en la medida en que la percibe y la obedece, sólo podemos concluir sensatamente que Aristóteles pretende indicar que el esclavo natural es algo menos que un ser humano normal, y por tanto que la esclavitud como institución social es esencialmente convencional. Esto parece confirmado por la expresa afirmación de Aristóteles de que a todos los esclavos de su mejor régimen se les prometa su libertad como recompensa por cooperar, así como por su observación de que la virtud que se pide a los esclavos es mayor que la que se pide a los trabajadores libres.[12] Puede añadirse que el obvio interés de Aristóteles en fundar la esclavitud sobre una superioridad de la virtud del amo y no en la simple fuerza resulta excelente como estrategia para humanizar la práctica de la esclavitud en su época.

## La ciudadanía y el régimen

En el comienzo del Libro III de la *Política*, Aristóteles hace un nuevo comienzo en el argumento y aborda la cuestión fundamental de la naturaleza

[12] *P*. 7.10. 1330$^{a}$31-33, 1.13.1259$^{b}$33-60$^{a}$7.

de los regímenes. Empieza con un análisis de la naturaleza de la ciudadanía, y luego pasa a una discusión de los tipos básicos de regímenes, las diferencias que hay entre ellos y sus relativas pretensiones de justicia política. El análisis de la monarquía y de la ley que sigue inmediatamente desarrolla más el vasto tema de la naturaleza del régimen político.

Aristóteles introduce la cuestión de la ciudadanía como medio de entender la relación que hay entre la ciudad y el régimen. La identidad de la ciudad se deriva obviamente de aquellos que son reconocidos como sus "ciudadanos" (*politai*). Sin embargo, no queda muy claro lo que debe calificar a una persona como ciudadano. Las "definiciones políticas e inmediatas" generalmente en uso tienden a basarse en la ciudadanía de los padres o antepasados de un individuo, pero tales definiciones son por supuesto inadecuadas cuando grandes números de personas son sumadas o restadas al cuerpo de ciudadanos en épocas de revolución. En términos generales, el ciudadano puede ser definido como aquel que comparte la toma de decisiones o el gobierno, ya sea porque ocupe un cargo o porque goce del derecho de voto en las asambleas públicas o en los jurados. En último análisis, la ciudadanía es función del régimen: las personas que son ciudadanas en una democracia no por fuerza lo son en una oligarquía. Por consiguiente, la identidad de la ciudad queda determinada en última instancia por el tipo de régimen que tenga, aparte de factores como la geografía o la nacionalidad.

Luego, Aristóteles enfoca la cuestión de la relación entre el buen ciudadano y el buen hombre (*P* 3.4). La función básica del buen ciudadano es la conservación de la asociación política; pero dado que es el régimen el que en lo fundamental constituye esta asociación, la virtud del ciudadano forzosamente es relativa al régimen. Más aún, puesto que la ciudad está integrada por personas que difieren de manera cualitativa en sus ocupaciones, la virtud de todos los ciudadanos no es la misma. Entonces, ¿hay algún caso en que la virtud del ciudadano coincida con la virtud del hombre que es bueno, incondicionalmente? El caso en cuestión es el del buen ciudadano que al mismo tiempo es gobernante, pues sólo el gobernante posee la "prudencia" que es necesaria para alcanzar la virtud en su sentido pleno. Para evitar equívocos, Aristóteles aclara que los regímenes o tipos de gobierno que pertenecen a la ciudad se caracterizan porque en ellos se borra la distinción entre gobernantes y gobernados: el gobierno político propiamente dicho consiste en que los ciudadanos "gobiernen y sean gobernados a sus vez", y las virtudes requeridas para gobernar la ciudad se adquieren, por lo general, mediante la experiencia de ser gobernado. Sin embargo, esto no ocurre con la virtud de la prudencia, "única virtud peculiar del gobernante". El argumento de Aristóteles parece implicar la existencia de una clase o tipo de políticos que "gobiernan" en un sentido más fuerte o más preciso que los ciudadanos ordinarios y que por tanto requieren una preparación en la prudencia, más allá de la que puede lograrse por la experiencia de la vida política ordinaria.

"El régimen es una disposición de una ciudad con respecto a sus cargos, particularmente el que tiene autoridad sobre todas las cosas. Pues lo que

tiene autoridad en la ciudad es, en todas partes, el cuerpo gobernante, y el cuerpo gobernante *es* el régimen" (*P* 3.6.1278$^{b}$ 8-12). Como lo aclara Aristóteles desde el comienzo de su análisis, aunque el régimen es en primera instancia una disposición institucional, el régimen puede ser interpretado adecuadamente tan sólo en términos de institución. El régimen refleja unas realidades políticas más fundamentales: las relaciones de autoridad y subordinación entre los diversos grupos que integran la ciudad. Para todos los fines prácticos, la clase políticamente dominante —el "cuerpo gobernante" (*politeuma*)— *es* el régimen. Aunque esto no es la última palabra de Aristóteles sobre el tema de la relación entre instituciones y grupos o clases, sí es el punto de partida indispensable para un entendimiento adecuado de su análisis, y revela una afinidad importante entre el pensamiento de Aristóteles y el marxismo, así como la moderna sociología política.

El análisis de los regímenes que hace Aristóteles es presentado al comienzo en forma esquemática y, como pronto se ve, sumamente simplificada. Todos los regímenes tienen como elemento gobernante a una, pocas o muchas personas; y su objetivo es, o el bien común de la ciudad en conjunto, o la conveniencia privada de los gobernantes. Hay, pues, seis tipos básicos de régimen. El reinado es la forma correcta de gobierno de un solo hombre, o monárquico, la tiranía es la forma desviada; el gobierno de los pocos toma la forma, o bien de aristocracia —llamada así "ya sea porque las mejores personas gobiernan, o porque están gobernando con vistas a lo que es mejor para la ciudad y para quienes participan en él"— o la oligarquía; y el gobierno de la multitud en su forma desviada es la democracia, en tanto que la forma correcta es llamada con el término común a todos los regímenes, "constitución política" (*politeia*).

Sin embargo, Aristóteles aclara que la base para la distinción entre regímenes no son los simples números. La diferencia esencial entre la democracia y la oligarquía no son las dimensiones del elemento gobernante sino, antes bien, la riqueza o su ausencia: la oligarquía es el gobierno de los ricos, que generalmente suelen ser pocos, y la democracia es el gobierno de los pobres, que por lo general son la mayoría. Esta diferencia es fundamental porque se basa en modos de vida esencialmente distintos y en concepciones distintas de la justicia política. Oligarcas y demócratas convienen en el principio de la justicia distributiva —que iguales personas deben recibir iguales cosas— pero están en desacuerdo sobre lo que constituye la igualdad en las personas. Los primeros creen que la desigualdad de riqueza justifica en general un trato desigual, y los últimos que la igualdad de libertad requiere trato igual en todos los aspectos. Debe notarse que los muchos no fundamentan sus pretensiones de justicia política simplemente en su condición de seres humanos o de hombres libres: la igualdad encarnada en la pretensión de los demócratas refleja una igualdad de riesgo al defender de sus enemigos a la ciudad. Esta pretensión de justicia en nombre de la "virtud militar" es particularmente clara en el caso de la constitución política, donde el derecho de llevar armas es, virtualmente, la definición de un cuerpo gobernante (*P* 3.7.1279$^{b}$ 1-4). En realidad, parecen ser, ante todo, los requerimien-

tos militares de una ciudad los que explican su tendencia a ser una asociación de personas libres e iguales; y explican al menos en parte su tendencia a desarrollarse en la dirección del gobierno popular (*P* 4.13.1297$^{b}$ 2-28).

Aristóteles nos recuerda que la mejor manera de juzgar las pretensiones de justicia política de los grupos componentes de la ciudad es por sus respectivas contribuciones al objetivo de la ciudad. La dificultad está en que los grupos políticamente más poderosos de la ciudad —los muchos, y los pocos ricos— pueden afirmar que contribuyen mucho más a los medios de felicidad o de virtud que a la felicidad o virtud como tal. Entonces, ¿significa esto, que la autoridad de la ciudad puede ser justamente reclamada por el elemento "respetable", es decir, por los caballeros que son criados en la virtud? Aristóteles no niega la fuerza de este argumento; se limita a afirmar que el gobierno exclusivo de tales hombres privaría a todos los otros reclamantes de los honores o las prerrogativas que consideran suyas por derecho. Parece sugerir, así, que la participación de los otros dependientes en el gobierno es cosa de conveniencia, más que de derecho. Sin embargo, en la secuela inmediata, Aristóteles plantea muy extensamente el argumento de los muchos, y al hacerlo muestra que hay un sentido importante en que los muchos pueden disputar la pretensión de los caballeros en su propio terreno. Aunque ninguno de los muchos puede ser plenamente excelente en lo individual, arguye Aristóteles, sí puede ocurrir que la suma de las virtudes de espíritu y de carácter presentes en muchos individuos contrapesen la virtud colectiva de unos cuantos hombres excelentes, así como un banquete al que muchos contribuyan puede ser mejor que uno preparado por una sola persona, o como las obras de música o de poesía pueden ser mejor juzgadas por muchos que por pocos. Los ejemplos sugieren el carácter tentativo de esta defensa, y Aristóteles aclara que el argumento no se aplica a cualquier tipo de multitud, o a la participación en los más altos cargos, donde la virtud individual es recompensada. Sin embargo, Aristóteles pasa trabajos para refutar la depreciación (característicamente platónica) de la competencia política de los muchos por medio de una analogía con las artes: los muchos son competentes para juzgar los efectos de las políticas inventadas por otros, así como el usuario de una casa puede afirmar que es buen juez, o hasta mejor juez de ella que el arquitecto (*P* 3.11).

La condicionada defensa que hace Aristóteles de la democracia o gobierno del pueblo debe interpretarse en el marco de su enfoque al problema general de la justicia política. Los grupos que, típicamente, compiten por el poder en la ciudad tienen pretensiones, todos ellos, de justicia política que son válidas en cierto grado; y sin embargo, dado que los hombres son malos jueces en sus propios casos, constantemente se ven tentados a hacer absolutas esas pretensiones a expensas de las pretensiones de los demás. A primera vista, no parece haber un modo fácil de resolver este conflicto entre pretensiones que parecen fundamentalmente inconmensurables. Y sin embargo, resulta que pueden ser consideradas conmensurables, en cierto modo. Aunque pueda ser imposible decidir si las aportaciones de la riqueza o de la virtud son más necesarias —y hasta qué grado— a la ciudad, es posi-

ble comparar la riqueza de los oligarcas con la riqueza de los caballeros, de los muchos o de un solo individuo, así como la virtud de un caballero puede ser comparada a la virtud de los muchos o de un hombre sobresaliente. Pero el acto mismo de considerar la justicia política en esta perspectiva induce a la moderación en las pretensiones de cada grupo, ya que bien puede ocurrir que un grupo particular sea superado, en términos de su propia reclamación, por otro grupo considerado en general o por varios grupos tomados colectivamente, o esté sometido a un desafío legítimo por uno de sus propios miembros (*P 3.12-13*).

No puede decirse que lo que aporta Aristóteles sea una solución teórica al problema de la justicia distributiva. En realidad, hay razones para dudar de que considere que este problema puede resolverse en el nivel teórico. Los diversos grupos que constituyen la ciudad desempeñan funciones que son igualmente necesarias en el sentido de que es imposible atribuir una prioridad abstracta a uno o a otro de ellos. La ciudad no puede existir sin cuerpos que acudan en su defensa; no puede existir como comunidad civilizada sin el ocio que crea la riqueza; y no puede existir como ciudad en el sentido pleno de la palabra sin virtud. En este sentido, todos los grupos clave de la ciudad tienen un derecho absoluto a la justicia política. Aristóteles trata de no adjudicar estos derechos, tanto como de fomentar un acomodo práctico entre ellos, basado en un reconocimiento del valor de las pretensiones y los grupos en competencia.

Uno de los rasgos notables del análisis aristotélico de la justicia política es su hincapié en el individuo sobresaliente, o "el hombre mejor", que parece virtualmente equivalente en importancia política a todo un grupo o una clase. En vista de su interés por suavizar el conflicto entre pretensiones en competencia por gobernar, resulta sorprendente que Aristóteles se muestre favorable a la práctica democrática del ostracismo de los individuos políticamente poderosos. En realidad, hasta llega a afirmar que el ostracismo en los regímenes desviados sirve a la vez al interés privado del elemento gobernante y que es justo (*P* 3.13.1284b 23-25). Aunque no lo diga tan explícitamente, la razón parece ser que tales hombres plantean una amenaza fundamental al régimen político como tal. Tanto más sorprendente es, pues, que Aristóteles hiciese una excepción en favor del individuo de virtud sobresaliente, o cuya virtud es totalmente desproporcionada a la contribución de los otros ciudadanos: lo único justo es que todos obedezcan a semejante hombre y lo hagan "rey permanente" en su ciudad.

Con esta observación, Aristóteles emprende una consideración sistemática del tema de la monarquía (*P* 3.14-17). Gran parte de este análisis está dedicado a un examen de la pregunta de si es más ventajoso ser gobernados por el hombre mejor o por las leyes mejores. Aristóteles da todo su peso, como al tratar la equidad en la *Ética nicomaquea*, a la deficiente particularidad de la ley. Lo que decide, sin embargo, la cuestión en favor del imperio de la ley es que está libre de pasión. Habríamos podido pensar que el hombre mejor es, por definición, aquel en que la pasión es dominada por la virtud, pero esto no es por fuerza así: "el ardor (*thymos*) pervierte a los gober-

nantes y a los hombres mejores", observa Aristóteles, haciendo eco a un importante tema platónico (*P* 3.16.1287ª 30-31). Hasta hombres de virtud sobresaliente quedan viciados, por decirlo así, por la maligna operación de una pasión o un complejo de pasiones que actúan al mismo tiempo como fuente vital de apoyo a su virtud. Aristóteles vuelve a subrayar, aunque discretamente, la problemática relación que hay entre la caballerosidad en su más elevada forma y los requerimientos de la ciudad. Diríase que es este pensamiento el que explica el inesperado giro que da el argumento de Aristóteles: la alternativa a la monarquía no es, a fin de cuentas, tanto el gobierno de la ley cuanto el gobierno de un número de hombres excelentes, que, colectivamente, son menos vulnerables a los desafueros del ardor: es decir, la aristocracia. Aunque Aristóteles esté dispuesto a reconocer la monarquía como el régimen apropiado para ciertas clases de sociedades, aclara que la monarquía corresponde a la más temprana época de la ciudad. Con respecto a su vacilación sobre el tema del ostracismo, podemos aventurar la sugerencia de que refleja la renuencia de Aristóteles a sancionar el principio de que la excelencia moral o la nobleza debe quedar enteramente subordinada a las necesidades de la justicia política.

## LAS VARIEDADES DE LOS REGÍMENES

El planteamiento más completo del programa subyacente en el detallado análisis que hace Aristóteles de las variedades de los regímenes en el resto de la *Política* aparece en el comienzo del Libro IV. Aristóteles comienza comparando la ciencia de los regímenes con el arte del maestro de gimnasia, que necesita preocuparse no sólo por el tipo de ejercicio que es mejor para el mejor tipo de físico sino también por los tipos que son mejores o aceptables para toda una gama de físicos imperfectos. De manera similar, corresponde a la ciencia de los regímenes no sólo considerar el régimen que es absolutamente el mejor, sino examinar los tipos de regímenes que son los mejores para tipos particulares de ciudades, y el tipo que al mismo tiempo es el mejor y el más apropiado o más aceptable para la mayor parte de las ciudades. Casi todos los que han expresado opiniones sobre el régimen yerran, dice Aristóteles, por olvidar lo que es verdaderamente útil, el estudio de los regímenes menos perfectos pero más alcanzables, y por concentrar su atención, ya en el mejor régimen que está fuera del alcance de casi todas las ciudades, ya en un régimen como el espartano, que aunque más alcanzable, no puede decirse que sea típico de los regímenes existentes. En cambio, "debemos introducir una disposición de tal suerte que sean persuadidos con facilidad y capaces de participar en él por el hecho de que surge directamente de aquellos que existen, ya que reformar un régimen no es tarea más fácil que instituir otro desde el comienzo" (*P* 4.1.1289ª 1-4). El interés central de Aristóteles en la reforma de los regímenes existentes es decisivo para comprender su enfoque general. En contra de una opinión común en el sentido de que el análisis de los regímenes existentes, en *Política* IV-VI, es motivado

por un interés en la clasificación científica, y f
a las cuestiones de rango o valor relativo ent
guiado desde su comienzo por la idea de c
men o del mejor régimen posible, aunqu
vez ocurra por medio de un cambio grad
ideas políticas existentes y no por la pr
radicales.

Hay un buen número de regímenes, nos rec
un buen número de partes en cada ciudad. Las partes
versales son el grueso del pueblo y los pocos ricos; por
nudo se sostiene que en efecto sólo hay dos tipos de régimen,
y la oligarquía. Sin embargo, además de los ricos y de los pobres,
ciudades tienen un "elemento medio" de importancia política: es decir, un
clase media. Además, ricos y pobres están lejos de ser uniformes en su integración: los pobres pueden incluir a granjeros, artesanos y operarios (y dentro de estos grupos pueden predominar ciertas ocupaciones particulares), cada quien con un modo de vida que difiere considerablemente en sus implicaciones políticas; y similares diferencias caracterizan a los ricos y a los caballeros. Las diferencias en dimensiones o exclusividad del cuerpo gobernante, el papel asignado a otros elementos en la ciudad, y la importancia relativa de la ley en oposición al gobierno personal también contribuyen a moldear los distintos subtipos de regímenes. Por ejemplo: Aristóteles reconoce un subtipo de oligarquía al que llama "gobierno de los poderosos" (*dynasteia*), régimen caracterizado por el gobierno personal de un número pequeño de personas ricas; y distingue entre aquellas formas de democracia que se basan en el poder político de la clase campesina y el gobierno de la ley y la democracia radical característica de Atenas en su fase clásica, en que las clases laborantes urbanas, apoyadas por ingresos del Estado, gobiernan sin hacer caso a la ley. Las diferencias entre tales subtipos de régimen no sólo son de la mayor importancia política; a veces, son mayores en aspectos clave a las diferencias que separan a los propios tipos de regímenes. De este modo, por ejemplo, una democracia moderada puede tener más en común con una oligarquía moderada que con una democracia radical. Cuando se toman en cuenta los subtipos de régimen, las variedades de régimen aparecen con mayor claridad como puntos en un solo *continuum* que como tipos política o ideológicamente exclusivos. Esto, en realidad, ocupa lugar central en la intención de Aristóteles: cierta borrosidad de las líneas entre regímenes es esencial si se quiere que triunfe una estrategia de reforma gradual de régimen.

Con justicia puede considerarse a Aristóteles como originador de la idea del "régimen mixto", que ejercería una poderosa influencia sobre el pensamiento y la práctica de la política hasta bien entrados los tiempos modernos. Es habitual analizar la idea aristotélica del régimen mixto en el contexto del trato que da al régimen al que llama *constitución política*. Sin embargo, hablando propiamente, el régimen mixto en la *Política* es menos un tipo de régimen específico que un reflejo de la estrategia que imbuye el enfoque

de Aristóteles a la formación y conservación de los regímenes en general. La tarea práctica central que Aristóteles se propone en la *Política* es paliar si no eliminar el conflicto político entre ricos y pobres. La constitución política, a la que Aristóteles describe inicialmente como una "mezcla de oligarquía y democracia", ofrece una especie de solución a este conflicto. Pero Aristóteles experimenta, asimismo, con las posibilidades de reforma en el marco de la oligarquía o la democracia como tales; además, trata como forma de régimen mixto no sólo la constitución política sino la aristocracia en el sentido lato del término: un régimen en que se rinden honores a la virtud y en que los caballeros desempeñan un papel políticamente significativo pero comparten el poder con los ricos y con el pueblo en general (*P* 4.7.1293$^{b}$ 1-20).

La descripción que hace Aristóteles de la constitución política como mezcla de oligarquía y de democracia pretende modificar la versión inicial del Libro III en que la constitución política es presentada simplemente como la forma de democracia correcta o con espíritu cívico. Las constituciones políticas pueden inclinarse hacia la democracia o bien hacia la oligarquía; las de esta última clase son llamadas generalmente aristocracias, por una común confusión del modo de vida de los ricos con el modo de vida de los caballeros. Sea como fuere, es la marca de una constitución política bien mezclada a la que se puede llamar indiferentemente democracia u oligarquía (así como el régimen espartano es descrito, a menudo, como democracia, así como oligarquía o aristocracia), y que obtiene la lealtad no sólo de una mayoría sino de cada grupo de la ciudad (*P* 4.8-9).

Un rasgo característico de la enseñanza política de Aristóteles, que tiene el mayor interés desde el punto de vista del análisis político actual, es el papel que asigna al "elemento mediano" en la ciudad, para mediar en la lucha entre ricos y pobres. No basta identificar el régimen mixto en general como el régimen que es mejor o más aceptable para la mayoría de las ciudades. Dado que el régimen es, en último análisis, no sólo una cierta disposición de los cargos sino un modo de vida para la ciudad en general, parecería que los regímenes que intenten reconciliar los intereses de grupos poderosos y dispares tan sólo por medios constitucionales habrán de ser, en cierto sentido, construcciones artificiales y, por tanto, constantemente sometidas a una inestabilidad política. Pero, ¿qué pasa si se puede construir semejante régimen en torno de un grupo que, a su vez, actúe como puente entre las diferencias sociopolíticas e ideológicas que causan la inestabilidad?

Éste parece ser el pensamiento en que se basa el notable e inesperado elogio que hace Aristóteles de la clase media y de su potencial papel político (*P 4.11*). Parece haber un eslabón entre la virtud interpretada como el medio entre los extremos y una condición media o intermedia con respecto a las posesiones. Quienes tienen una cantidad moderada de propiedades se inclinan más a comportarse de manera razonable que los extremadamente ricos o los extremadamente pobres: "Los primeros tienden a volverse arrogantes y bajos en grande escala, los últimos, maliciosos y bajos en formas mezquinas; y unos y otros cometen actos de injusticia, por arrogancia o por malicia." El elemento medio se inclina menos a evitar el gobierno o a tratar de gobernar,

cosas ambas dañinas para la ciudad; al mismo tiempo, está bien dispuesto a gobernar o a ser gobernado. Por contraste, quienes se han criado en el lujo nunca se acostumbran a ser gobernados, en tanto que los pobres tienden a ser demasiado humildes o serviles. "Lo que surge, entonces, no es una ciudad de personas libres sino de esclavos y de amos, consumidos los unos por la envidia, los otros por el desprecio. Nada está más lejos de la amistad y de la asociación política." Semejante relación de ricos y de pobres conduce al conflicto de facciones e impele al régimen en dirección de una estrecha oligarquía, o —dada la incompetencia de los pobres para gobernar— a la tiranía. En cambio, donde el elemento medio es fuerte, el conflicto de facciones se mantiene en un mínimo, y el régimen es más estable y duradero.

Es importante considerar este argumento en su perspectiva propia. Aristóteles reconoce que la clase media es pequeña en muchas ciudades, que su papel político a menudo se encuentra circunscrito y no aumentado por la lucha de ricos y de pobres, y que las circunstancias internacionales —en particular, la rivalidad de Atenas y de Esparta— han tendido a quitar más importancia a este papel. Además, erróneo sería suponer que Aristóteles considera la clase media como fuente fidedigna de apoyo para la virtud política. Aristóteles aclara que el régimen que está buscando no presupone "virtud de la índole que está más allá de las personas privadas" o la educación que la inculcara: el tipo intermedio no se caracteriza tanto por la posesión de virtud cuanto por la ausencia de vicio, y por circunstancias externas favorables a la adquisición de la virtud. Parte de la razón del evidente entusiasmo de Aristóteles por la clase media, en cambio, bien puede ser que la considere como campo de cultivo para una especie de virtud o caballerosidad que menos ambiguamente esté al servicio de la ciudad que la virtud o caballerosidad del tipo convencionalmente aristocrático.

El resto del Libro IV y los dos libros siguientes están dedicados a un extenso tratamiento de las instituciones políticas, las causas del conflicto faccional (*stasis*) y el cambio político o revolución (*metabolē*), y los métodos de instituir y conservar los regímenes. En su escueto realismo y segura captación de las preocupaciones de la política cotidiana, estas páginas tienen pocos paralelos en la bibliografía de la teoría política; al mismo tiempo, enriquecen y profundizan el análisis de los tipos de régimen esbozados en los libros anteriores. Particularmente notable es la buena disposición de Aristóteles a dar consejos sobre la conservación de los regímenes existentes no sólo a los políticos de las democracias imperfectas y las oligarquías, sino aun a los tiranos (*P* 5.10-11). Esto muestra a la vez la singular flexibilidad de Aristóteles, la modestia de sus expectativas de la política, y su confianza en las posibilidades de reforma. Aunque no indique, de ninguna manera, que los súbditos de un tirano se hallan bajo la obligación moral o legal de obedecerlo o de no intentar derrocarlo, Aristóteles parece aceptar que hay circunstancias en que no es factible un cambio de un régimen de esta índole; por tanto, toda mitigación de las severidades del régimen del tirano ha de depender de convencerlo de que la conservación de su régimen lo exige.

También tiene gran importancia la luz que este material arroja sobre la visión aristotélica de la psicología de los políticos. A pesar de su hincapié en la clase como fundamento del conflicto político, Aristóteles atribuye sorprendentemente poca importancia al papel de los motivos económicos en la política. Repetidas veces subraya que la lucha entre ricos y pobres es, en el fondo, una pugna no por la propiedad como tal sino por concepciones rivales de justicia; y tienen mucho que decir acerca del papel frecuentemente decisivo que en el conflicto pasional y la revolución desempeñan pasiones como la ira, la arrogancia, el miedo, el desprecio y la pasión del honor. Su tratamiento resulta en particular revelador de la psicología de las *élites* aristocráticas y oligárquicas, e ilustra convincentemente las consecuencias políticas, a menudo dramáticas, que pueden surgir de la virtud individual o de su ausencia.

## EL RÉGIMEN MEJOR

El análisis aristotélico de los regímenes abarca, como hemos visto, no sólo una variedad de regímenes imperfectos sino también el régimen que simplemente es el mejor para el hombre. Pero, ¿qué lugar puede tener semejante régimen en una ciencia de la política decididamente práctica? ¿No es el análisis aristotélico del régimen mejor, en los dos últimos libros de la *Política*, después de todo (como han supuesto muchos) una especie de vestigio de su herencia platónica, con poca conexión orgánica con el argumento de los libros más prácticos de la *Política*, si no de la obra en su conjunto?

La primera respuesta a la cuestión de la utilidad del régimen mejor es que el régimen mejor no representa más que un intento por hacer explícitas las suposiciones y elecciones subyacentes en toda reforma de los regímenes existentes. No tiene importancia el que el régimen mejor presuponga una rara combinación de circunstancias (o para el caso, pueda no haber existido nunca en realidad); el único requerimiento es que respete aquellas limitaciones que son inherentes a la condición humana. Así entendido, el régimen mejor aporta no sólo normas para juzgar la legitimidad de los regímenes existentes, sino un modelo o meta para todo cambio político.

La dificultad de semejante explicación es que queda en Aristóteles una disyunción —no tan marcada, ni con mucho, como en el caso de *La República* de Platón, pero siempre significativa— entre el régimen mejor y virtualmente todos los demás regímenes contemporáneos. El régimen mejor de Aristóteles se basa en una forma de organización social y económica que, en el mundo griego, sólo parece haber existido en Esparta y otros cuantos lugares: que abarca una sola clase de ciudadanos que gozan de completa libertad para la actividad política y militar, y una clase no libre o semilibre de trabajadores de los campos. Sin embargo, cuando Aristóteles se enfrenta a la cuestión general de la justicia política y sus implicaciones para la reforma del régimen, parece suponer como norma para las ciudades un cuerpo considerable de ciudadanos libres dedicados a las actividades económicas. El régimen mejor no sólo no parece funcionar como modelo para tales ciuda-

des; podría argüirse que en realidad funciona en la dirección opuesta, al poner en duda la legitimidad de los derechos políticos del elemento popular, lo que puede causar la pérdida de sus derechos.

Pese al hecho de que el régimen mejor no es analizado en una conexión explícita con el anterior análisis esquemático de los tipos de régimen, casi no hay duda de que el régimen mejor es interpretado por Aristóteles como una forma de aristocracia. Y es aristocracia en el sentido estricto del término: el gobierno concentrado de un cuerpo gubernamental dedicado públicamente a buscar la virtud. Si Aristóteles parece guardar un extraño silencio en lo tocante a las disposiciones políticas del régimen mejor es precisamente porque el régimen mejor no se enfrenta a los conflictos políticos normales que caracterizan a aquellos regímenes que consisten en grupos heterogéneos de ciudadanos libres. El problema central del régimen mejor no es el acomodo de derechos parciales incompatibles a la justicia política sino, antes bien, la educación en la virtud, que es lo que sostiene la mejor pretensión de justicia política.

Puede decirse que el análisis del régimen mejor, en los libros finales de la *Política,* sirve a dos fines prácticos específicos. En primer lugar, Aristóteles toma en cuenta (siguiendo el ejemplo de Platón en *Las Leyes*) las posibilidades que ofrece la fundación de nuevas ciudades en zonas remotas del mundo griego. El elaborado trato que da (*P* 7.4-12) a cuestiones como las dimensiones de la ciudad, su ubicación y plano, y las cualidades de sus habitantes debe interpretarse bajo esta luz. En segundo lugar, el trato que da Aristóteles a la educación y el modo de vida de los ciudadanos del régimen mejor pretende ser una guía práctica para aristócratas con tiempo libre o para aristócratas potenciales en las ciudades ya existentes. En el Libro II, Aristóteles hace ciertos esfuerzos por señalar los defectos del modo de vida de las clases aristocráticas en esas ciudades —especialmente Esparta y Cartago—, que tienen la reputación de ser las mejor gobernadas. El régimen mejor de los libros finales de la *Política* pretende ofrecer, ante todo, otro modelo del modo de vida aristocrático para aquellos cuyas ideas políticas fueron formadas por los ejemplos de las sociedades, impresionantes y, sin embargo, con fallas.

Un defecto crítico, subrayado por Aristóteles en su análisis de Esparta y de Cartago, es la preocupación de sus clases gobernantes por la riqueza. En Esparta, la riqueza es codiciada en secreto, pese a la austeridad de las leyes (que entre otras cosas prohibían la acumulación particular de oro y plata), en parte porque las propias leyes, inadvertidamente, favorecen unas grandes diferencias de riqueza por medio de mal pensadas disposiciones con respecto a la herencia de propiedad en tierras, en parte por una tendencia utilitaria de la educación espartana. En cambio, en Cartago con sus tradiciones comerciales, la riqueza es abiertamente honrada y se le considera como requisito para ocupar un cargo. Por lo contrario, Aristóteles insiste en que "donde la virtud no es honrada por encima de todas las cosas, no puede haber un régimen ciertamente aristocrático" (*P* 2.11.1273$^{a}$ 41-$^{b}$1). Sin embargo, la solución propuesta por Aristóteles no sólo es una variación de la austeri-

dad espartana. Aristóteles rechaza, sin duda, la alternativa de los cartagineses, de una nobleza cuya prosperidad se basa en el comercio en favor de una nobleza terrateniente del tipo espartano. Como aparece, ante todo, en el extenso estudio del lucro o "negocio" (*chrēmatistikē*) en el Libro I, Aristóteles está convencido de que la emancipación de la actividad económica ante las limitaciones naturales del modo de vida agrícola tiene que dar un ímpetu peligroso al deseo de los hombres de obtener bienes externos. Sin embargo, al mismo tiempo no ve ningún mérito en el deliberado fomento de la pobreza privada o pública, y reconoce plenamente la necesidad de comercio y de dinero. Aunque no es deseable que la ciudad mejor sea un puerto, Aristóteles favorece una ubicación cercana al mar; esto no sólo facilita el comercio sino que permite el desarrollo de una potencia naval (*P* 7.6). Pero toda ciudad capaz de mantener una flota requiere ingresos considerables. En cuanto al papel de la riqueza privada, Aristóteles indica que una cantidad moderada de propiedad es sumamente deseable, mientras que los males inherentes a la riqueza pueden mitigarse fomentando el uso común de la riqueza por medio de la institución de los alimentos tomados en común, de apartar tierras para favorecer al tesoro público, y una educación en las virtudes de la moderación y la generosidad.

El breve tratamiento de la cuestión de las dimensiones de la ciudad mejor (*P* 7.4) revela un aspecto característico de la enseñanza de Aristóteles. En la opinión común, la ciudad mejor es la ciudad más grande, opinión que parece basada en una preocupación de que, en el aspecto militar, la ciudad sea lo más fuerte posible. Aristóteles rechaza semejante idea, basado en que es imposible que una gran ciudad sea bien gobernada. Esto ocurre así, en primer lugar, simplemente porque es difícil dominar a grandes números de personas ("¿Quién será general de un número excesivo, o quién será heraldo, a menos que tenga la voz de Esténtor?"). Sin embargo, más fundamentalmente refleja el menoscabo de funciones políticas críticas, que resulta de una carencia de conocimiento personal de los individuos: tanto la adjudicación como la distribución de cargos de acuerdo con el mérito exige que los ciudadanos estén familiarizados con las cualidades de los demás. Aristóteles concluye diciendo que las dimensiones óptimas de la ciudad pueden definirse como el mayor número posible con vistas a la autosuficiencia y que al mismo tiempo sea "fácil de supervisar".

Por la importancia que esta cuestión adopta en la ruptura con la filosofía política clásica, ruptura iniciada por Maquiavelo, es esencial no interpretar erróneamente la posición de Aristóteles. Como se ha visto, Aristóteles no es insensible al requerimiento de seguridad, fundamental para la ciudad. Pero niega que la seguridad pueda quedar garantizada, en último análisis, sólo por la expansión: los ejemplos de Atenas y de Esparta bastan para mostrar que el imperio puede arruinar una ciudad tan fácilmente como unos inadecuados recursos militares (*cf.* *P* 7.14.1333$^b$ 4-25). Sea como fuere, una ciudad pequeña no carece de estrategias eficaces para su defensa. Aristóteles sugiere cuatro de tales estrategias, que a menudo pueden seguirse simultáneamente y que se refuerzan unas a las otras: una preparación superior de las

tropas en valor y habilidad militares: fortificaciones; una potencia naval ofensiva, y alianzas. Particularmente notables son las últimas, pues Aristóteles mantiene abierta la posibilidad de que la ciudad mejor pueda elegir o ser compelida a actuar en un papel "hegemónico y político" con respecto a otras ciudades,[13] a la manera de Atenas y de Esparta en sus fases preimperiales. Y sin embargo, Aristóteles se muestra renuente a hacer demasiado hincapié en esa posibilidad. Como pronto veremos, esto muestra que está consciente de la importancia central de la orientación externa o la política extranjera de la ciudad mejor para el modo de vida de la ciudad en conjunto.

## La educación, la cultura y el mejor modo de vida

Al comienzo del Libro VII, al plantear el tema del régimen mejor, Aristóteles se vuelve a considerar con cierta prolijidad la cuestión del mejor modo de vida para individuos y ciudades. Este pasaje es de importancia fundamental para comprender no sólo el propósito y la significación del análisis de la educación y la cultura con que concluye la *Política* tal como la tenemos, sino también el carácter general de la enseñanza política de Aristóteles.

No queda inmediatamente claro por qué Aristóteles vuelve a una cuestión que consideraríamos resuelta en sus escritos sobre ética. Aristóteles empieza por reiterar su argumento de que la felicidad puede identificarse con la vida de la virtud o, más precisamente, de "virtud y prudencia y acción de acuerdo con éstas", y afirma que lo que puede decirse de los individuos también debe poder decirse de la ciudad en general. Sin embargo, parece que puede plantearse una pregunta sobre si la felicidad o virtud de la ciudad y la del individuo son las mismas. Pues, nos dice Aristóteles,

> hay una disputa entre quienes convienen en que el modo de vida más digno de elección es el que va acompañado por la virtud, sobre si el modo de vida político y activo es digno de elección, o antes bien aquel que está divorciado de todas las cosas externas —el que incluye, por ejemplo, cierto tipo de estudio— que algunos afirman que es el único modo de vida filosófico, pues es evidente que estos dos modos de vida son los que suelen ser intencionalmente elegidos por aquellos seres humanos que son más ambiciosos con vistas a la virtud, tanto en tiempos antiguos como en el presente; los dos a que me refiero son el político y el filosófico. (*P* 7.2.-1324$^a$ 25-32)

Éstas son dos cuestiones que exigen atención a este respecto: si el mejor modo de vida es el de participación activa en la vida política de la ciudad o, antes bien, el característico de un extranjero: y cuál régimen y cuál orientación (*diathesis*) de la ciudad se considerarán mejores. Pero es esta última pregunta —la pregunta sobre la política exterior del mejor régimen— la que ocupa el primer plano en la discusión aristotélica. Según Aristóteles,

[13] *P.* 7.6. 1327$^a$40-$^b$6; *cf.*14. 1333$^b$36-34$^a$2.

> Hay algunos que consideran que el gobierno sobre los propios vecinos, si se emprende a la manera de un maestro, irá acompañado por la injusticia mayor, y que si se hace a la manera política, no incluye injusticia sino que es un impedimento a nuestro propio bienestar. Otros sostienen opiniones que son virtualmente opuestas a las anteriores. Creen que el modo de vida activo y político es el único para el hombre, y que en el caso de cada tipo de virtud no hay más lugar para la acción de parte de los individuos privados que de parte de aquellos que son activos con respecto a cuestiones comunes y se dedican a la política. Ésta es la concepción que tienen algunos de ellos; pero otros afirman que el modo de régimen que incluye dominio y tiranía es el único feliz. De hecho, entre algunos, éste es el principio definidor del régimen y de las leyes: que ejerzan dominio sobre sus vecinos. (*P* 7.2. 1324ª 36-ᵇ4)

Aristóteles aclara que está pensando en Esparta en particular como paradigma de la ciudad dedicada a la guerra, la conquista y la dominación de los extranjeros. Parece haber una alternativa a la orientación espartana: la no participación en los asuntos de otras ciudades, o una orientación "activa y política" que incluye, en caso extremo, la jefatura o gobierno "político" sobre las ciudades aliadas. Los diversos modelos de participación en la vida política por los individuos están en directo paralelo. Los hombres pueden retirarse de la política como el extranjero o el filósofo, participar en la política de manera "política" gobernando y siendo gobernados a su vez, o tratar de ejercer el dominio o un gobierno tiránico sobre sus conciudadanos.

Sin embargo, de hecho, este paralelismo es un tanto engañoso, y la discrepancia señala el problema que principalmente preocupa a Aristóteles. Nadie considera que el dominio o la tiranía sean un modo de vida respetable para los hombres dentro de la ciudad. Pero al parecer la mayoría supone que no hay diferencia entre dominio y régimen político cuando se trata de extranjeros, y "no se avergüenzan de prepararse a hacer a otros lo que niegan que sea justo o ventajoso para ellos". Esta parecería ser la opinión aun de aquellos (o de algunos de aquellos) que creen que "el modo de vida activo y político es el único para el hombre", es decir, para el hombre que está interesado en realizar hechos nobles y conquistar honor. En otras palabras, parecería haber una inestabilidad inherente a la idea del gobierno mismo de tal modo que hasta hombres respetables tienden a creer que "tener autoridad sobre todos es lo mejor". El impulso de gobernar de esta manera busca, naturalmente, una salida en la dominación de los extranjeros; pero también es un peligro omnipresente dentro de la ciudad misma: ceder al impulso en el extranjero probablemente tendrá repercusiones en el interior, como vuelve a demostrarlo el ejemplo de Esparta (*P* 7.14.1333ᵇ 26-36).

Para apreciar la lógica aparentemente tortuosa del argumento tal como lo expone Aristóteles, no debemos dejarnos engañar por su llamado a la vida filosófica. La intención del análisis no es adjudicar al individuo las respectivas pretensiones de los modos de vida político y filosófico. En el libro décimo de la *Ética nicomaquea*, Aristóteles aclara que el modo de vida filosófico es superior para quienes son capaces de él; pero no nos da ninguna indicación de que este hecho, por sí mismo, tenga consecuencias políticas directas.

En el contexto actual, Aristóteles se interesa en la vida filosófica sólo como modelo o analogía para los fenómenos de significación política. En particular, plantea la alternativa de la no participación en la vida política de parte de individuos, sólo o básicamente porque esta alternativa es la que tiene cierta importancia política. Así como algunos aristócratas preferían una vida de actividad política, otros, sosteniendo que "hay más espacio para la acción de parte de individuos privados"[14] deseosos de efectuar hechos virtuosos, se mantienen apartados de toda participación en la política: actitud que goza de particular favor entre los aristócratas que viven en regímenes democráticos como Atenas, en tanto que los demagogos competían por el favor popular y era auténtica la amenaza de expropiación judicial. Puede suponerse que tales personas estaban bien representadas entre el público inmediato de Aristóteles.

¿Qué solución ofrece Aristóteles a este dilema? Como se muestra renuente a tolerar que hombres virtuosos se aparten de la política, Aristóteles concluye formalmente que el mejor modo de vida para la ciudad y para los ciudadanos por igual es la vida práctica o activa. Pero como asimismo le interesa moderar la tendencia inherente a la vida política o a los políticos de buscar el gobierno por el gobierno mismo o sin límites, pretende redefinir la vida práctica o activa de tal manera que altere fundamentalmente la orientación de la ciudad mejor. Ahora afirma que el modo activo de vida no se relaciona por fuerza con otros, así como los pensamientos no sólo son activos cuando tienden a algún resultado ulterior, "sino, antes bien, mucho más aquellos que son completos en sí mismos, en el tipo de estudio y los modos de pensar que se hacen por sí mismos". En realidad, parece que "ni siquiera las ciudades que están situadas por sí mismas y que en forma deliberada escogen vivir de este modo son forzosamente inactivas", así como los individuos; "pues de otra manera, el dios y todo el universo difícilmente podrían hallarse en buen estado, ya que no tienen acciones externas más allá de las que son propias de sí mismos" (*P* 7.3.$1325^b$ 16-29).

En un punto ulterior del Libro VII, Aristóteles retorna a estos temas y los desarrolla. Los ciudadanos del régimen mejor deben poder cumplir con el negocio de la política e ir a la guerra, pero es más importante que puedan permanecer en paz y disponer de tiempo libre. Así como la guerra se hace por el bien de la paz, así la ocupación es para el ocio, lo necesario o lo útil es por lo noble. No más que la actividad económica, la actividad política o militar no es, en sí misma, el fin de la vida mejor: los hombres se dedican a la política en último análisis por la misma razón que se dedican a otras actividades prácticas, para tener tiempo libre y las cosas de que se goza en el ocio. La felicidad en el sentido más auténtico no va con la ocupación sino con el ocio (*cf. EN* 10.7.$1177^a$ 4-15). Por consiguiente, el régimen mejor depende de la presencia de toda una gama de virtudes. El valor y la resistencia son necesarios en apoyo a las actividades de la política y de la guerra; la moderación y la justicia se requieren por igual en la ocupación y en el ocio,

[14] *P*, 7.2. $1324^a$ 41-$^b$ 2; *cf.* EN, 10.8. $1179^a$ 6-8.

aunque son particularmente útiles para tiempos de paz y de ocio, ya que la "guerra obliga a los hombres a ser justos y moderados, pero el disfrute de la paz y de la buena fortuna tiende a hacerlos arrogantes". Pero estas virtudes desde luego no bastan, pues Aristóteles añade que el régimen mejor también requerirá, junto con una visión del ocio, la "filosofía" (*P* 7.15.1344$^a$ 11-34).

Entonces, ¿somete Aristóteles el régimen (para citar su propia crítica a *Las Leyes* de Platón) al gobierno de los reyes-filósofos, como quedó esbozado en *La República* de Platón? No es posible sostener esa conclusión. Aristóteles se toma considerables trabajos para demostrar que el mejor modo de vida para los hombres en general es la vida práctica o política; y en la educación elaborada en los libros finales de la *Política* no hay nada que sugiera que Aristóteles presupone una capacidad para la filosofía en el cuerpo de ciudadanos del régimen mejor, o siquiera en una parte de él.[15] De hecho, Aristóteles parece haber sostenido que la filosofía no sólo es necesaria sino que es un auténtico impedimento para los monarcas, a distinción de una apertura hacia todo consejo y persuasión de quienes auténticamente filosofan.[16] No hay razón para creer que Aristóteles considerara como posibilidad política seria el gobierno de los filósofos. Cuando en este contexto habla de "filosofía", lo que parece tener en mente no es filosofía en el sentido de especulación teórica, sino un sentido más lato del término, del cual "cultura" sería una tolerable aproximación. Cuando en el Libro II critica Aristóteles a Platón por depender de un sistema institucionalizado de comunismo para asegurar la unidad y la felicidad del régimen de *La República*, y no de la "educación", o sea de "hábito, filosofía y leyes" (*P* 2.5.1263$^b$ 37-40), no olvida que el propio Platón había dependido de la filosofía antes que de instituciones como tales. Lo que pretende sugerir es que Platón habría debido depender menos de la filosofía en el sentido estricto que de la filosofía en el sentido lato. La filosofía, en este último sentido, consiste ante todo en el apacible cultivo de la música y de la poesía.

No podemos tratar aquí adecuadamente el análisis complejo (y desde luego incompleto) de la educación y de la cultura, que ocupa el resto de la *Política*. Para comprender este análisis, es esencial apreciar el dilema retórico al que se enfrentó Aristóteles al tratar de hacer que sus interlocutores, orgullosos y obstinados, tolerasen un argumento que podía parecer sentimental o, aún peor, condescendiente. Al presentar el apacible goce de la literatura y de las artes como el objetivo de la vida mejor, Aristóteles tiene cuidado de apelar a las autoridades tradicionales y de subrayar el carácter no utilitario de la actividad en cuestión. Sin embargo, si leemos con mayor cuidado veremos que Aristóteles también desea aclarar que la educación —moral o intelectual— no es exclusivamente para los jóvenes, o que el goce culto de los hombres maduros debe servir, al mismo tiempo, como una especie de educación en la virtud. Puede considerarse que, por definición, queda excluido el hecho de que los aristócratas del régimen mejor tuviesen necesidad de se-

[15] Considérese *P*, 7.14. 1333$^a$27-30.

[16] Aristóteles, fr. 647 Rose (citado en Temistio, *Oraciones*, 8. 128 Dindorf).

mejante educación. Y sin embargo, ni siquiera hombres "de gran alma", como nos recuerda Aristóteles en este contexto (*P* 7.7.1328ª 7-8), son totalmente inmunes a las destructivas pasiones relacionadas con la parte violenta del alma; y Aristóteles nos da a entender que la educación en la más alta forma de virtud, a la que llama "prudencia", puede tener requerimientos peculiares. Hay que limitarse a aludir las indicaciones que ofrece Aristóteles en el sentido de que el principal medio de la educación así comprendida es una poesía trágica destinada a causar una catarsis de las pasiones del alma (*P* 8.7.-1342ª 10-15). En este respecto, como en otros, Aristóteles intenta mejorar las enseñanzas de Platón sólo para que cumplan más perfectamente con su intención fundamental.

## LECTURAS

A. Aristóteles, *Ética nicomaquea,* Libros I, III-V, X.
———, *Política,* Libros I-IV, VII.

B. Aristóteles, *Ética nicomaquea,* Libros II, VI-IX.
———, *Política,* Libros V-VI, VIII.

# MARCO TULIO CICERÓN
# [106-43 a.c.]

JAMES E. HOLTON

POCOS de quienes han intentado presentar un relato sistemático del desarrollo de la filosofía política han atribuido gran importancia al pensamiento político de Cicerón. Se le ha visto, tradicionalmente, como uno más de esa serie de pensadores griegos y romanos poco inspirados y menos inspiradores que surgieron en la secuela de Platón y de Aristóteles. Considerado como un *diletante* y no como un estudioso serio de la filosofía, su pensamiento ha sido juzgado como ecléctico, y ha parecido que no lo caracterizaba ni una gran coherencia de doctrina ni una profundidad de entendimiento. Sus obras específicamente políticas, *De re publica* y *De legibus* han parecido poco más que ambiciosos intentos por justificar los ideales y las prácticas de un orden aristocrático ya moribundo. Se cree que su valor para estudiosos ulteriores se encuentra menos en lo que él mismo tiene que decir acerca de las cuestiones sustantivas de la filosofía política que en la detallada descripción que hace de las doctrinas de las diversas escuelas de filosofía griega que aún estaban activas en su época, y de la adaptación de tales doctrinas al medio político e intelectual de Roma, radicalmente distinto. Se cree que su talento especial se basó en la destreza con la que sintetizó las diversas y a menudo conflictivas enseñanzas de estas escuelas, poniéndolas así a nuestro alcance en una forma afín al gusto romano, y adecuada para satisfacer las demandas del práctico espíritu romano.

Semejante evaluación contiene cierta medida de verdad. Sin embargo, no da seria consideración al método de Cicerón ni a su propósito al tratar materiales filosóficos como lo hizo, para no hablar siquiera de la sustancia de su pensamiento. Por consiguiente, no llega a ese entendimiento que es esencial para hacer un análisis adecuado.

Estadista y serio estudioso de la filosofía, Cicerón trató de poner en sus escritos todo su considerable talento y experiencia de retórico al servicio de la filosofía, al servicio de lo que llamó "el don más rico, más pletórico y más exaltado de los dioses inmortales a la humanidad".[1] Su tarea, como él la entendió, era introducir en Roma la filosofía. Por filosofía quería decir no las enseñanzas dogmáticas de esta o aquella escuela en particular, sino un modo de vida. La tarea no era fácil. La filosofía siempre es vista con "des-

[1] Reproducido con autorización de los editores de "The Loeb Classical Library", Marco Tulio Cicerón,, *Laws*, trad. C. W. Keyes (Cambridge, Mass.: Harvard Universtity Press, 1928), I.58; *Tusculans Disputations*, trad. J. E. King ("Loeb Classical Library" [Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1927]) I.1.8.

confianza y desagrado" por la mayoría de los hombres, y en particular por aquellos cuyos gustos van más en favor de lo práctico que de lo especulativo.[2] Es particularmente sospechosa si se supone que sus orígenes son extranjeros. La dificultad normal de introducir aquello que en todos los tiempos va en contra del gusto y el pensamiento del pueblo se complicó así más, para Cicerón, por el hecho de que esta enseñanza era de origen griego. Hemos de tomar en cuenta que Cicerón necesitaba tocar con cuidado las sensibilidades romanas y ofrecer una justificación convincente de la existencia de la filosofía en Roma, si queremos apreciar el grado de circunspección con que se sintió obligado a abordar su tarea.

A lo largo de todas sus obras, Cicerón profesa ser un escéptico académico, miembro de aquella escuela de filosofía cuyos orígenes se encontraban en la Academia platónica, pero que en su propia época subrayaba, como su tesis fundamental, la imposibilidad de llegar al conocimiento absoluto. El hombre cual hombre, afirmaban los escépticos, está limitado a unas opiniones de aquello que es más o menos probable. Aunque el hombre pueda tratar de alcanzar un grado más alto de probabilidad examinando, como lo hizo Sócrates, los méritos relativos de todas las opiniones, nunca, en ningún punto de su investigación, podrá llegar a la certidumbre absoluta. Si desea actuar, habrá de hacerlo en el entendimiento de que los principios que guíen su acción seguirán siendo problemáticos.[3]

Aunque el escepticismo y la suspensión del juicio final que entraña puedan ser filosóficamente sostenibles, si tales opiniones son tomadas en serio y desarrolladas hasta su extremo lógico por la masa de los hombres, el resultado bien puede ser políticamente desastroso. Por ejemplo: el pensamiento de que la norma en general aceptada de lo que es justo y lo que es injusto carece y deberá carecer siempre de una base del todo racional o defendible puede resultar comprensiblemente perturbador para el teórico. Sin embargo, si se le imprime con claridad en el espíritu del pueblo, puede hasta tal punto quebrantar la confianza en la validez de semejante norma que parezca absurda su fiel adherencia a ella o a cualquier norma basada en un cimiento tan tenue y fundamentalmente arbitrario. Tal interpretación puede conducir a un generalizado cuestionamiento de la verdad aun de aquellos principios que tal vez sean esenciales para la existencia del orden político; por ejemplo, que el bien común debe ser preferido por los ciudadanos a su bien privado.

Cicerón tenía clara conciencia del efecto potencialmente perturbador que el escepticismo y tal vez la filosofía como tal habían de tener sobre la ciudad, es decir, sobre la comunidad política. La escueta y concisa verdad, la verdad filosófica, puede ir contra los fundamentos mismos de un orden político dado. En contraste con algunos de los miembros menos sagaces de

[2] *Tusculan Disputations*, I.1-5; II. 4; IV. 5-6.

[3] Las doctrinas de esta escuela se consideran en detalle en E . Zeller, *The Stoics, Epicureans and Sceptics* (Londres, Longmans, Green, 1870); y Edwyn Bevan, *Stoics and Sceptics* (Cambridge: W. Heffer and Sons, 1959).

su escuela, Cicerón no pudo considerar serenamente esta posibilidad. Estaba consciente de que la filosofía depende, a la postre, de la ciudad, y por ello, de la necesidad de que la filosofía, si había de sobrevivir, se interesase en el desarrollo de un orden político firme. Sólo dentro de tal orden podía existir la filosofía. Y el filósofo, si esto es cierto, debe ser guiado por algún entendimiento de las necesidades de la ciudad y de las consecuencias prácticas de sus enseñanzas. No debe arriesgarse al caos que podría seguir de un examen público sistemático e implacable de los principios subyacentes y guías de un orden en particular, así fuese un orden que le pareciese radicalmente deficiente, sin haber pensado un poco en las opciones. Un gobierno deficiente, un gobierno que esté lejos de ser ideal, puede ser mejor que una total falta de gobierno. Entonces, el filósofo debe partir de un entendimiento de lo que es posible así como de lo que es deseable y, a su vez, dirigir sus esfuerzos a mejorar la salud de un orden político determinado, y no a destruirlo.

La decisión de Cicerón de utilizar el diálogo como instrumento de sus enseñanzas se debe en parte a esta reflexión sobre la relación de la filosofía con la ciudad y en parte, a su preferencia, como escéptico y admirador de Platón ("el hombre más sabio y [. . .] más docto que Grecia ha producido", [4] por el método socrático. La decisión fue dictada, nos dice en *Tusculanae disputationes,* por un deseo de "ocultar sus propias opiniones, librar a otros del error y en toda disputa buscar la solución más probable".[5] El diálogo se presta a la presentación y análisis de opiniones en conflicto. Permite al escritor enfocar la atención en los méritos relativos de las posiciones que se están examinando mientras que al mismo tiempo sugiere, en lugar de revelar, el contenido y la dirección de su propio pensamiento. La forma de diálogo permite al escritor guiar la discusión, pero echa sobre el lector la carga de seguir el argumento hasta su conclusión.

Cicerón también vio, como Platón antes que él, las posibilidades del diálogo como obra de arte, como obra formada de tal manera que cada elemento, es decir, el lugar, el tiempo y las acciones y discursos de los personajes, tienen un papel que desempeñar, haciendo avanzar la investigación.[6] Sólo los lectores cuidadosos notarán la significación de estos toques adicionales y serán llevados, a su vez, a ver que las saludables enseñanzas que se encuentran en la superficie y que son fácilmente captadas hasta por el lector más distraído no agotan el contenido de la enseñanza, y que son, en el mejor caso, verdades parciales. Por medio del diálogo, Cicerón trata de subrayar lo que es políticamente saludable y al mismo tiempo oculta a los ojos de todos los estudiosos, salvo los más serios, aquellas verdades más generales que pueden hacer difícil o imposible la vida política para la masa de los hombres. De este modo, trata de cumplir con su responsabilidad tanto para con la filosofía como para con el orden político.

[4] *De legibus,* II. 39.
[5] *Tusculan disputations,* V.11.
[6] Paul Friedlander, *Plato; An Introduction* (Londres: Routledge and Kegan Paul, 1958), pp. 154-170.

La sustancia de la enseñanza específicamente política de Cicerón está contenida en dos diálogos, *De re publica* y *De legibus*. Cada diálogo pretende registrar una conversación anterior entre romanos acerca de cuestiones políticas. En *De re publica*, la conversación supuestamente relatada por Cicerón tuvo lugar durante unas vacaciones, en Roma, en el año 129 a.C., unos 70 años antes de ser escrito el diálogo. La conversación dura tres días, entre hombres que pertenecían al círculo de los Escipiones, grupo cuyos miembros combinaban sus logros como estadistas romanos con un interés en la filosofía. *De re publica* consiste en seis libros, dos de ellos dedicados a la conversación de cada día. Cicerón aparece, y habla en su propio nombre, sólo como el escritor del prólogo añadido a los libros I, III y V. *De legibus* sirve para registrar una conversación mucho más reciente, y de un solo día de duración, entre Cicerón, su hermano Quinto y Ático, un epicúreo amigo suyo. En general, se cree que *De legibus* también contenía o iba a contener seis libros, pero sólo nos ha llegado la mayor parte de los tres primeros libros; el resto del manuscrito se ha perdido.

El tiempo tampoco ha sido benévolo con el manuscrito de *De re publica*. Con excepción de una parte dedicada al sueño de Escipión y de cierto número de citas dispersas por las obras de escritores familiarizados con el original, por ejemplo San Agustín, el texto de *De re publica* estuvo perdido durante más de siete siglos. Sólo quedaban fragmentos, tal vez una tercera parte de la obra completa, cuando un ejemplar del manuscrito fue descubierto en la Biblioteca Vaticana en 1820. En vista del carácter fragmentario de los textos de *De re publica* y de *De legibus*, particularmente de la primera, toda interpretación del pensamiento político de Cicerón deberá considerarse provisional en aspectos importantes.

La cuestión fundamental que Cicerón enfoca en estas dos obras es la que guiaba la filosofía política clásica en general: ¿cuál es el mejor orden político? *De re publica*, el más filosófico de los dos diálogos, pretende responder a esta pregunta; *De legibus* esboza el marco jurídico e institucional de semejante régimen. Desde luego, la respuesta a la pregunta central presupone cierta reflexión sobre un buen número de preguntas interrelacionadas, aunque las propias reflexiones puedan no estar incluidas en las obras más populares y, por consiguiente, menos completas.

Una de esas preguntas interrelacionadas, la de la vida justa para el hombre, aparece en la introducción al primer libro de *De re publica*. La pregunta es: ¿qué es superior, la vida activa, es decir, la vida práctica o política, la vida del estadista, o bien la vida contemplativa, es decir, la vida filosófica? El interés de Cicerón en esta pregunta no sólo es teórico, pues es estimulado por la tendencia creciente, y fomentada entre los romanos por algunos filósofos —especialmente los epicúreos— a denigrar la esfera política y a retirarse de toda participación en cuestiones políticas. "Debemos liberarnos", había argüido Epicuro, "de la prisión de los negocios y de la política". La preocupación de Cicerón por el destino de la Re publica hace que sus primeras observaciones en *De re publica* vayan dirigidas al fin práctico de defender la vida política. Con este objeto examina los argumentos comunes en favor del

retiro y, aunque les concede cierto grado de verdad, sugiere que se les puede atribuir poco peso si se les ve a la luz de la responsabilidad del individuo, tanto para con su ciudad como para con su propia naturaleza, y a la luz de las glorias que se pueden conquistar dentro de la esfera pública. Además, arguye, es absurdo suponer que la virtud pueda existir en un vacío:

> [. . .] la existencia de la virtud depende por entero de su uso; y su uso más noble es el gobierno del Estado y la realización en hechos, no en palabras, de aquellas cosas mismas que los filósofos, en sus rincones, continuamente están haciendo sonar en nuestros oídos.[7]

El hombre que ha descubierto los principios de la virtud, y a la vez ha obligado a otros a vivir de acuerdo con ellos, es decir, el estadista debe ser considerado muy superior aun en sabiduría a aquellos que tal vez especulan acerca de tales cuestiones pero se abstienen de toda participación directa en los asuntos políticos. En este punto, la posición de Cicerón parece inequívoca: la vida práctica debe ser preferida a la vida contemplativa. Sin embargo, pese al fervor con que Cicerón plantea esta opinión, hay ciertas indicaciones de que no considera zanjada la cuestión. Su elogio en el prólogo no ha sido incondicional: la vida del estadista, aunque "merecedora de elogios" y "conducente a la fama", no es completamente feliz ni ha sido elegida simplemente por sí misma. Pronto se aclara que en esta selección intervinieron la necesidad y un sentido del deber.

El carácter provisional de la primera opinión queda subrayado por el hecho de que la cuestión vuelve a plantearse en cuanto empieza el diálogo propiamente dicho. Cuando en la primera escena se le pide dar su opinión sobre el informe de que en los cielos se ha observado un segundo Sol, Escipión, personaje principal del diálogo, expresa una preferencia por lo que llama la posición socrática ante tales cosas, posición que evita las preguntas especulativas sobre la suposición de que "o son demasiado difíciles para que el entendimiento humano pueda sondearlas[. . .] o no tienen importancia ninguna para la vida humana".[8] Sin embargo, poco tiempo después Escipión ha tenido que abandonar esta actitud. Reconoce no sólo su propio interés en los estudios especulativos y en la pertinencia inmediata, y tal vez necesaria, de tales conocimientos para el hombre de acción, sino que admite la absoluta inadecuación de su anterior hincapié en las consideraciones prácticas o terrenales:

> ¿Puede encontrarse hombre más rico que aquel a quien nada falta de lo que la naturaleza exige; más poderoso que el que consigue lo que desea; más feliz que aquel cuyo ánimo se encuentra libre de toda perturbación; más sólidamente rico que el que, como suele decirse, puede salvar en el naufragio todos sus tesoros? ¿Qué mando, qué magistratura, qué reino es superior al de aquel que consideran-

[7] Reproducido con autorizacón de los editores de "The Loeb Classical Library", Cicerón, *Republic*, trad. C. W. Keyes (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1928), I. 2.
[8] *Ibid.*, I. 15.

do desde lo alto todas las cosas humanas y viéndolas inferiores a la sabiduría, solamente se detiene en los objetos eternos y divinos?[9]

Tanto aquí como en el relato de su sueño, con que termina *De re publica*, Escipión parece dejar muy pocas dudas sobre su preferencia por la vida filosófica, por encima de la activa, como la vida de la excelencia humana. La vida política, implica ese sueño, es un deber que ha de cumplir el hombre mientras vive en la tierra. El poder y la gloria, recompensas terrenales que se otorgan al estadista, recompensas de las que Cicerón habló en términos tan elogiosos en el prólogo al primer libro, parecen cosas efímeras y, en último análisis, carentes de significado. La auténtica compensación por los sacrificios del estadista es la recompensa celestial, es decir, la vida eterna de bienaventuranza y contemplación que se le otorga después de la muerte.

Pero hay otra posición más que debemos considerar. La vida más deseable, sugiere Escipión en otro punto de *De re publica*, (III) no es la vida simplemente contemplativa ni la simplemente activa, sino aquella que representa una "unión de experiencia en la administración de los grandes asuntos con el estudio y el dominio de aquellas otras artes", es decir, la vida de un estadista cuyos horizontes son ensanchados por la filosofía.[10] Aunque Cicerón no carece de ambigüedades en todo esto, hay razón para dudar de que esta posición intermedia constituye su opinión última. Antes ha sugerido la potencial incompatibilidad de los dos modos de vida. La historia de Grecia y la de Roma ofrecen pocos ejemplos de quienes lograron cierto éxito en las dos búsquedas combinadas. ¿Por qué, entonces, introduce esta tercera posibilidad?

La tarea inicial de Cicerón consiste en restaurar la supremacía de la esfera política. Sin embargo, esta restauración va guiada por una conciencia de las limitaciones de la vida política o vida activa. Trata de transmitir cierto sentido de estas limitaciones a aquellos de sus lectores que son filósofos potenciales y, así, mostrarles la supremacía última de la vida filosófica. Al mismo tiempo, trata de advertirles que el filósofo, pese a estas limitaciones, debe preocuparse directa o indirectamente por el destino de la república. Lo que en teoría es lo superior, nos sugiere, puede tener que ceder a veces ante lo que es necesario, ante lo que constituye preocupación inmediata y apremiante para la mayoría de los hombres.

> Porque la patria no nos ha engendrado y educado para no recibir de nosotros frutos algún día, sin otro objeto que el de atender a nuestros especiales intereses y proteger nuestra tranquilidad y quietud.[11]

El filósofo debe estar dispuesto, en ciertos tiempos, a abandonar su interés por los temas "eternos y divinos" y a poner sus talentos particulares al servicio de la república. La tercera posibilidad se introduce no sólo para subrayar

[9] *Ibid.*, I. 28.
[10] *Ibid.*, III. 4-6.
[11] *Ibid.*, I. 8.

esta doble responsabilidad sino para ofrecer un modelo a los muchos cuyos talentos o inclinaciones no van en dirección de la vida filosófica pero que, sin embargo, desempeñarán importantes funciones sociales. Tales hombres harán bien en buscar aquella vida que se aproxime a la mejor aunque necesariamente no la alcancen, la vida de acción iluminada por la filosofía.

Sólo después de arrojar cierta luz sobre la cuestión de la vida recta para el hombre se permite a Lelio (participante que cree que el conocimiento teórico es imposible o al menos inaplicable a la situación humana) introducir la cuestión del régimen mejor. La discusión ulterior corre a lo largo de dos lineamientos: *1*) un intento por zanjar la cuestión en el discurso, es decir, investigar la naturaleza de las cosas políticas y, por ello, la naturaleza del régimen mejor en un nivel teórico, y *2*) un intento por ilustrar en acción, utilizando como ejemplo empírico la república romana tal como existió algunos años antes de su propia época, lo que el discurso, es decir, la razón, ha estado tratando de aclarar.

El hincapié que se hace en este doble enfoque ha inspirado a veces la acusación de que la obra de Cicerón es poco más que una simple racionalización de un anterior régimen romano. Semejante interpretación pasa por alto, desde el comienzo mismo, su afirmación explícita de que la investigación va dirigida al descubrimiento de principios políticos universalmente válidos, principios destinados a "promover el firme fundamento de Estados, el fortalecimiento de las ciudades y la cura de los males de los pueblos".[12] "Estamos haciendo leyes no para el pueblo romano en particular", afirma en *De legibus*, "sino para todas las naciones virtuosas y duraderas".[13] La presencia o ausencia de un ejemplo empírico no afecta la posibilidad de semejante investigación.

> Si he citado nuestra república como ejemplo, no ha sido para definir la mejor forma de gobierno, porque no son necesarios los ejemplos para establecer los principios; mas he querido mostrar con ilustraciones de la historia verdadera de un gran Estado, aquello que la razón y el discurso estaban tratando de describir.[14]

Quienes acusan a Cicerón de tratar únicamente de restaurar la constitución republicana de una época anterior también pasan por alto la sugestión, implícita en *De re publica* y en *De legibus*, de que aun cuando estaba en toda su grandeza la república romana, el modelo no llegó al ideal descubierto en el discurso. El código de leyes esbozado por Cicerón en *De legibus*, el código del mejor Estado descubierto en discurso, no es idéntico al de la república romana en ningún momento de su historia. Los participantes en *De legibus*, subraya Quinto, no están "simplemente ensayando las leyes reales de Roma, sino restaurando viejas leyes que se han perdido, o bien originando otras nuevas".[15] Las desviaciones específicas de lo que realmente ocurrió

[12] *De legibus*, II. 37.
[13] *De legibus*, II. 35.
[14] *De re publica*, II. 66.
[15] *De legibus*, III. 37.

son las dictadas por la razón, norma última de la ley y la justicia. La mezcla de lo antiguo y de lo nuevo que de allí resulta representa el intento de Cicerón por colmar la brecha entre la tendencia popular o prefilosófica a identificar lo nuevo con lo antiguo, es decir, lo atávico o tradicional, y la identificación filosófica de lo bueno con lo natural, es decir, lo que es dictado por la razón. Al hacer que la razón pese sobre el código existente, en lugar de volver a empezar, Cicerón trata de conservar un esencial sentido de continuidad con el pasado y, así, el sentido de respeto a lo tradicional que existe normalmente en la comunidad política.

Existen, desde luego, ciertas razones prácticas para el uso de un modelo empírico. La investigación de Cicerón, que es griega por su método y por sus conclusiones, debe recibir un carácter romano si se quiere que la acepten los romanos. Por ello, su tarea será más sencilla y su demostración más convincente si, en lugar de la "fantasmal república de la imaginación" de la que se dice que trataba Platón,[16] puede ilustrar su interpretación de la naturaleza de las cosas políticas con un ejemplo concreto, y no sólo con cualquier ejemplo, sino el ejemplo romano.

La investigación propiamente dicha empieza cuando Escipión habla de las características esenciales de una república:

> Una república es cosa de un pueblo; pero un pueblo no es una colección de seres humanos unidos de cualquier manera, sino una reunión de personas en grandes números asociadas en un acuerdo con respecto a la justicia y una asociación para el bien común.[17]

Esta asociación deja de ser una república cuando deja de ser guiada por los fines —la justicia y el bien común— para los cuales existe. Escipión afirma que la república es natural en la medida en que es esencial para el logro de una vida feliz y virtuosa. No surge, como lo han sugerido algunos filósofos, por causa de alguna flaqueza de la naturaleza humana, sino por causa de "un cierto espíritu social que la naturaleza ha implantado en el hombre".[18] El hombre no es una "criatura solitaria o antisocial"; su naturaleza misma lo impele a buscar la compañía de sus semejantes. El gobierno de la república no es menos natural, pues sin algún acuerdo semejante "la existencia es imposible para una familia, una ciudad, una nación, toda la especie humana, la naturaleza y el universo mismos".[19] Cuando esté debidamente constituido, este gobierno reflejará el principio jerárquico que es coextensivo con toda la naturaleza, estando subordinado en cada caso lo inferior a lo superior.

El carácter de la república queda determinado, a la postre, por "las disposiciones con respecto a los magistrados", es decir, por la forma de gobierno.[20] Las tres formas sencillas de gobierno son monarquía, aristocracia y democracia. La primera de ellas, el gobierno de uno solo, se caracteriza por el

[16] *De re publica*, II. 52.
[17] *Ibid.*, I. 39.
[18] *Ibid.*
[20] *Ibid.*, III. 5.

afecto: "El nombre de rey nos parece como el de padre".[21] La segunda, el gobierno de los mejores, por consejo o por sabiduría; la tercera, el gobierno de todos, por la libertad. Aunque se considera que la monarquía es la mejor y la democracia es la peor de las formas sencillas, cada una de las tres puede ofrecer un gobierno decente y hasta estable mientras la injusticia y la codicia no destruyan el nexo original de la asociación. Por desgracia, cada una de las formas sencillas contiene en sí misma no sólo ciertos defectos sino hasta las semillas de su propia destrucción:

> Pero en la monarquía, todos, exceptuando el monarca, carecen casi por completo de derechos y participación en los negocios públicos; en el gobierno aristocrático apenas tiene libertad el pueblo, puesto que no interviene en los consejos ni ejerce poder alguno; y en el Estado popular, aunque se le suponga todo lo justo y moderado posible, la igualdad absoluta es una inequitativa puesto que no reconoce distinción de mérito.[22]

Ante cada uno se encuentra su depravada contrapartida —la tiranía, la oligarquía, el gobierno de la chusma— y la historia sirve como registro de la tendencia inevitable de cada uno a degenerar en su opuesto, y de este último, a su vez, a ser remplazado en algún futuro por otra forma más.

> Así, el poder de gobierno del Estado, como una pelota, es arrancado a los reyes por los tiranos, a los tiranos por los aristócratas o por el pueblo, y a éste, una vez más, por una facción oligárquica o un tirano, de modo que ninguna forma de gobierno se mantiene durante mucho tiempo.[23]

Aunque es discutible que el estadista ilustrado pueda interrumpir permanentemente este "movimiento natural y curso circular" hay un modo en el que sí podrá, al menos, retrasar este movimiento. Se trata de la creación de un régimen moderado y equilibrado, régimen que incorpore una juiciosa mezcla de las instituciones y los principios de cada uno de los regímenes sencillos y muestre a su vez un "equilibrio de derechos, deberes y funciones".[24] El pensamiento de Cicerón, en este punto, ya había sido anticipado por ciertos escritores anteriores, entre ellos Platón y Aristóteles, pero su guía inmediata en la cuestión del régimen mixto fue el historiador griego Polibio (205-123 a.c.).

Polibio, buscando una explicación a la expansión extremadamente rápida, casi sin precedentes del poderío romano, sugirió que la clave se encontraba en el carácter mixto de la constitución romana, mezcla tan bien lograda que "era imposible, aun para un natural del país, declarar con certidumbre si todo el sistema era aristocrático, democrático o monárquico".[25]

[21] *De re publica,*. I. 54.
[22] *Ibid.*, I. 43.
[23] *Ibid.*, I. 68.
[24] *Ibid.*, I. 69; II. 57, 69.
[25] *The Histories*, trad. W. R. Paton ("Loeb Classical Library" [Cambridge, Mass.: Harvard Universtiy Press, 1927]), VI. 11.11.

Pues si fijábamos nuestra mirada en el poder de los cónsules, la constitución parecía completamente monárquica y real. En cambio, si nos fijábamos en el Senado, parecía aristocrática, y cuando se consideraba el poder de las masas, parecía ser claramente una democracia.[26]

La constitución mixta hizo posible superar los defectos inherentes a cada una de las formas simples. Impidió una indebida concentración de poder y ofreció un sistema de frenos y equilibrios. Dentro de ese marco, sugirió Cicerón, "los magistrados tienen poder suficiente, los consejos de los ciudadanos notables tienen influencia suficiente, y el pueblo tiene libertad suficiente".[27]

Sin embargo, si lo examinamos cuidadosamente, el régimen mixto resulta ser, en los aspectos más importantes, una aristocracia. Las disposiciones están tomadas para asegurar que la aristocracia —y por tanto, el elemento de sabiduría o de consejo— desempeñe el papel decisivo.[28] Aunque el pueblo esté investido con cierta medida de poder, se espera que la auténtica autoridad permanezca dentro del Senado, pues debe otorgarse la libertad "de tal manera que el pueblo [sea] inducido por muchas disposiciones excelentes a ceder ante la autoridad de los nobles".[29] El éxito de esta "constitución equilibrada y armoniosa" se basa, en gran medida, en la existencia continuada de una aristocracia que posee las cualidades particulares descritas por Cicerón en *De legibus*. Sugiere allí que la aristocracia debe estar "a salvo del deshonor" y ser "un modelo para el resto de los ciudadanos".[30] El ejemplo que presenta este orden es decisivo para la salud general de la república:

Pues no es tan nocivo que hombres en altos puestos hagan el mal —aunque esto es, de por sí, bastante lamentable— sin que estos hombres tengan tantos imitadores. Puedes ver, si quieres recordar el pasado, que como fueron los magnates fue la ciudad misma; y que a toda alteración ocurrida en las costumbres de los ciudadanos eminentes, ha seguido alteración igual en las del pueblo.[31]

Si se permite que degenere la calidad de la aristocracia, será sumamente improbable que el régimen logre sobrevivir durante un periodo considerable; sin duda resultará incapaz, dado semejante deterioro, de alcanzar los fines para los cuales existe: el cultivo de la virtud en los ciudadanos.

Esta exposición de los principios teóricos subyacentes en el régimen mixto va seguida por la descripción que hace Escipión del desarrollo y la composición interna de la temprana república romana: la ilustración práctica que ya había prometido. Esta escena es preparada para semejante tratamiento histórico por la referencia de Escipión, al comienzo del análisis, a una declaración hecha un día por Catón. Este último, notable estadista ro-

[26] *Ibid.*, VI. 11.12.
[27] *De re publica*, II. 57-58.
[28] De legibus, II. 30; III. 24-25, 28, 38.
[29] *Ibid.*, III. 25.
[30] *Ibid.*, III. 25.
[31] *Ibid.*, III. 31.

mano de época anterior, había atribuido la superioridad de la república al hecho de que "se basaba en el genio, no de un hombre, sino de muchos; [. . .] fundada no en una generación, sino en un largo periodo de varios siglos y muchas edades de hombres".[32] Se basaba en la sabiduría y la experiencia colectivas de muchas generaciones de hombres. Sus instituciones y prácticas habían demostrado su mérito, pasando la más severa prueba práctica: la prueba del tiempo.

La tesis de Catón nos recuerda inmediatamente la que fue planteada, mucho después, por el estadista inglés Edmund Burke. La superioridad de la Constitución inglesa, diría Burke, estaba en el hecho de que no era producto de fabricación o de planeación consciente. No se había "formado sobre un plano regular o con una unidad de designio" sino que se había desarrollado "en un larguísimo periodo, y por una gran variedad de accidentes"; las partes "gradual y casi insensiblemente se habían acomodado a cada orden".[33] Su perfección representa la culminación de un proceso natural, un proceso de lento, continuo y casi inconsciente crecimiento.[34]

La interpretación de Burke representa una desviación radical de la posición de los pensadores clásicos. Estos últimos habían dado por sentado que el mejor régimen sería producto de la razón y de la planeación consciente. Hay pruebas de que en este punto el propio Cicerón está más cerca de los clásicos que de Burke. La diferencia básica entre Cicerón y los anteriores pensadores griegos no parece surgir de un desacuerdo con respecto al principio —la superioridad del planteamiento sobre el azar— sino de considerar la cuestión de si el mejor plan será más probable que resulte de los esfuerzos de un solo hombre sabio o de toda una serie de sabios. Cicerón no se limitó simplemente a rechazar la posibilidad de que el mejor Estado fuese producto de la sabiduría de un solo fundador. Conviene con Polibio en las realizaciones de Licurgo, el legislador espartano, y concluye su relato de las contribuciones de Rómulo al desarrollo del orden romano maduro con los siguientes términos:

> ¿Veis, pues, cómo el genio de un hombre solo creó un pueblo nuevo, y no para abandonarlo como a un niño en la cuna, sino que impulsa su desarrollo, llevándolo hasta los linderos de la virilidad?[35]

Pero esos hombres fundamentalmente sabios escasean. Más sensato es hacer planes sobre la base de lo que es más probable que ocurra. Y más probable es que haya toda una serie de hombres medianamente sabios, y de cada uno de los cuales podrá esperarse que aplique algunas de las lecciones de la experiencia a la tarea de ir mejorando poco a poco el régimen.

La propia versión histórica merece minucioso examen, pues no parece carente de ironía. La historia, nos asegura Cicerón en *De legibus*, se distingue

[32] *De re publica*, II. 2.
[33] *The Works of Edmund Burke* (Londres: "Bohn's Standard Library"), II, 554; V, 253-254.
[34] *Ibid.*, II. 307-308.
[35] *De re publica*, II. 21.

de la poesía porque se remite a la verdad y no a la fantasía. A lo largo de *De re publica* hay toda una serie de sugestiones de que la versión que de los orígenes romanos hace Escipión no logra satisfacer esta norma. En cierto momento, se nos ofrece el cuento de la deificación de Rómulo, y se nos asegura que este cuento debe ser verdad, pues fue aceptado como tal por los hombres de la época de Romulo, época que, se nos dice, era de cultura y sabiduría, época en que los hombres eran "rápidos para burlarse y rechazar con befa aquello que no habría podido suceder".[36] En apoyo de esta última afirmación, Cicerón presenta algunos ejemplos de las alturas intelectuales a las que se habían elevado los hombres de esta época de cultura y sapiencia. Pero los ejemplos sólo son del estado de la cultura en Grecia; no se nos dan ejemplos que permitiesen al lector formarse un juicio sobre la presencia o ausencia de un cultivo similar en Roma. Se nos deja sacar nuestras propias conclusiones. Poco después, como para guiar éstas, Escipión se refiere a esos antepasados, supuestamente cultos y doctos, como simples rústicos que lejos de mostrarse escépticos ante esas fábulas, estuvieron dispuestos a aceptar la que se refiere a Rómulo sobre la simple autoridad de un "campesino indocto". Más aún, cuando vuelve a plantearse la cuestión en un contexto diferente en *De legibus,* Cicerón no vacila en decir que se trata de una simple fábula.

La presentación que hace Escipión no pretende ser simple historia sino que, antes bien, tiende a presentarnos un cuadro idealizado del pasado romano, mezcla juiciosa de hecho y de fantasía. Intenta demostrar a los ciudadanos la sabiduría y la justicia de los orígenes romanos, para enseñarles los firmes fundamentos en que se basa este ejemplo romano del régimen mejor. La presentación es, en esencia, un ejemplo deliberado de la "mentira noble" platónica. Aunque por necesidad se queda sin alcanzar la verdad filosófica, ese saludable relato de los fundamentos de la república puede ser esencial para la cohesión y la existencia misma de la sociedad política. La tarea del estadista, quiere decirnos Cicerón, no se basa en la destrucción total de estos mitos tradicionales, aunque no filosóficos, sino en poner la verdad parcial que puedan contener al servicio de aquellas políticas que la razón le dice que conducen al bien de la república.

La presentación histórica que hace Escipión también sirve para sugerir el sentido provisional en que el régimen mixto es en realidad *el* régimen mejor. Su relato indica que la decadencia romana comenzó, en realidad, con la transformación de la monarquía en tiranía. El régimen mixto no comienza hasta algún tiempo después de haber empezado esta decadencia. Según Cicerón, como según el pensamiento clásico en general, el régimen mejor, indiscutiblemente, es aquel en que la sabiduría tiene absoluto derecho de gobernar: el régimen absoluto de los sabios (la auténtica aristocracia) y, en última instancia, el régimen absoluto del hombre eminente en sabiduría y virtud (la auténtica monarquía) es la forma de gobierno más deseable. El gobierno de y por la sabiduría fue posible en tiempos de los primeros reyes romanos, pero esto

[36] *Ibid.*, II. 19.

sólo duraría mientras la monarquía conservara su carácter distintivo. A su vez, este carácter dependió de la existencia de una sucesión de reyes buenos y sabios, y así, más del azar que de la previsión. En vista de esto, la monarquía resulta, en la práctica, el menos estable de los regímenes sencillos, "el primero y más seguro" en decaer;[37] y de hecho se necesitaron, subraya Cicerón, los excesos de un solo rey, Tarquino, para hacer que el título mismo de rey fuese odioso al pueblo romano.[38]

El relato de Escipión indica que la "constitución excelente" establecida por Rómulo y mantenida por los romanos durante más de 200 años empezó a marchitarse con esta transformación de monarquía en tiranía. La ulterior historia de Roma está escrita como una serie de intentos más o menos bien logrados por contener las fuerzas desatadas por esta transformación. El régimen mixto aparece como uno de tales intentos por satisfacer la sed popular de libertad mientras recupera, al mismo tiempo, un lugar para la virtud y la sabiduría característico de la monarquía. En *De legibus*, Cicerón nos advierte que la tarea del estadista consiste en "determinar no sólo lo que [es] mejor sino también lo que [es] necesario".[39] Una prueba para su habilidad política es la medida en que comprende los dictados de la necesidad y logra actuar dentro de la gama de posibilidades que la necesidad le permite. Donde es imposible el gobierno absoluto del sabio, el régimen mixto permite a los estadistas tratar de obtener el apoyo popular al gobierno de la sabiduría, logrando así esa aproximación a lo mejor que es concebible para casi todas las sociedades. El régimen mixto incorpora los atributos de lo que hemos llegado a llamar el "imperio de la ley". Trata de encarnar los preceptos de un fundador sabio en las leyes fundamentales del Estado, y luego, de asegurar que la ulterior administración o remate de estas leyes sea puesto en manos de quienes menos probablemente se desviarán de ellas y más probablemente las aplicarán de acuerdo con el espíritu que las imbuye. Los elementos esenciales de este código básico y los atributos de la clase gobernante son esbozados con cierto detalle en *De legibus* por Cicerón.

La fuerza particular de semejante régimen se encuentra en su relativa estabilidad; y sin embargo, en la medida en que trata de colmar la brecha que hay entre la sabiduría y el asentimiento popular, se basa en un fundamento precario. No siempre es fácil lograr semejante régimen y, una vez logrado, es difícil conservarlo durante un cierto periodo. Y aun esta segunda posibilidad, esta aproximación a lo simplemente mejor, puede no ser posible para todos los pueblos o en todas las épocas.

De este análisis del régimen mejor, pasamos a considerar la afirmación de que la injusticia y no la justicia subyace por fuerza en la buena conducción de los negocios de cualquier Estado. Aunque afirma que no cree en los argumentos, Filón de Larisa, otro escéptico académico, acepta plantear el argumento en favor de la injusticia, tal como había sido planteado por Car-

[37] *Ibid.*, I. 65.
[38] *Ibid.*, II. 52.
[39] *De legibus*, III. 26.

néades (214-129 a.C.), anterior escéptico académico. Su presentación se basa en dos premisas principales: *1*) la justicia es convencional, y no natural; y *2*) la justicia es locura.

Si la justicia fuese natural, sugiere Filón al comienzo de su argumento, entonces como el sentido que tiene el hombre de lo que es caliente y de lo que es frío, sería la misma para todos los hombres, siempre y doquier. De hecho, la concepción que tiene el hombre de lo que es justicia varía no sólo de una nación a otra sino de una época a otra dentro de una sola ciudad. La justicia no es natural, sino antes bien el producto de la sociedad humana y, más específicamente, el producto de esta o aquella sociedad humana. No se basa en la naturaleza sino en la utilidad; no se le desea por sí misma, sino sólo sobre la base de un cálculo. No tiene estabilidad; su contenido sólo depende de las circunstancias. Surge en gran medida del temor del hombre a que, sin tales disposiciones, él, en su debilidad, estaría siempre expuesto a las depredaciones de otros, particularmente de los que son más fuertes que él.

El segundo hilo, el más fundamental del argumento presentado por Filón, comienza con la aceptación provisional de la premisa antes denegada: hay, de hecho, un entendimiento común entre los hombres con respecto a los dictados básicos de la justicia. Sin embargo, observarlos fielmente es ir en contra de la naturaleza humana, pues los dictados de la justicia rara vez son idénticos a los de la sabiduría y del propio interés.

> La sabiduría nos pide aumentar nuestros recursos, multiplicar nuestra riqueza, extender nuestras fronteras; [...] gobernar a tantos súbditos como sea posible, gozar del placer, enriquecernos, ser gobernantes y amos; la justicia, por su parte, nos pide que no ataquemos a nadie, que consideremos los intereses de toda la especie humana, que demos a cada quien lo que le corresponde y que no toquemos propiedad sagrada o pública, o aquello que pertenece a otros.[40]

Si esto es normal, la justicia no puede ser simplemente natural, pues no es razonable esperar que el hombre o la comunidad política elija un curso de acción que, aun siendo justo, es al mismo tiempo el colmo de la locura. Si Roma, afirma Filón, hubiese cumplido las estrictas demandas de la justicia en cada ejemplo no sería hoy un imperio, sino aún una mísera aldea. La sabiduría nos aconseja que busquemos la apariencia y no la sustancia de la justicia, pues entonces podremos beneficiarnos de las ventajas que provienen de una reputación de justicia mientras evitemos los infortunios que pueden acompañar a un apego demasiado estricto a sus demandas.

El argumento en favor de la justicia es confiado a Lelio, el miembro más viejo y conservador del grupo. Por desgracia, sólo nos quedan fragmentos del discurso de Lelio. El más importante de éstos es aquel en que esboza su concepción, es decir la concepción estoica, del derecho natural.

> La recta razón es verdadera ley conforme con la naturaleza, inmutable, eterna, que llama al hombre al bien con sus mandatos, y lo separa del mal con sus amenazas: ora impere, ora prohíba, no se dirige en vano al varón honrado, pero

[40] *De re publica.*, III. 24.

no consigue conmover al malvado. No es posible debilitarla con otras leyes, ni derogar ningún precepto suyo, ni menos aún abrogarla por completo; ni el Senado ni el pueblo pueden liberarnos de su imperio; no necesita intérprete que la explique; no habrá una en Roma, otra en Atenas, una hoy y otra pasado un siglo, sino que una misma ley, eterna e inmutable, rige a la vez todos los pueblos en todos los tiempos; el universo entero está sometido a un solo señor, a un solo rey supremo, al Dios omnipotente que ha concedido, meditado y sancionado esta ley.[41]

Aunque no sean aplicadas ni estrictamente aplicables por agente humano, las órdenes de esta ley no pueden ser desacatadas con impunidad. Quien se desvía de ellas niega lo que es mejor en su propia naturaleza y sufre, a su vez, el tormento mental que se basa en el desprecio de sí mismo y de su conciencia. Una falla similar de parte de la república, sugiere Lelio, llevará a la postre a su destrucción. A la afirmación de Filón de que los caminos de la justicia y de la sabiduría por fuerza se apartan, opone Lelio la afirmación de que hacer lo justo siempre demostrará ser el curso de acción más sabio y más fructífero.

Aunque la posición planteada por Lelio suele considerarse también la de Cicerón, hay razones para creer que Cicerón considera fundamentalmente inadecuados tanto el estricto moralismo de Lelio como lo que nos vemos tentados a llamar el maquiavelismo de Filón. Aunque en la práctica es mucho mejor que el Estado intente ser guiado por las estrictas demandas de la justicia y no por la concepción de que tales normas son arbitrarias y a la postre descabelladas, puede ser imposible aun para el mejor de los Estados aproximarse siquiera a la norma de la justicia perfecta. Ésta es una de las lecciones que Escipión trató de enseñar mientras relataba el pasado romano en el Libro II de *De re publica*. Ni siquiera este régimen pasado, el régimen que Escipión presenta como el mejor, estuvo libre de injusticia; ni siquiera los romanos, "los más juntos de los hombres" según Filón, resistieron la tentación del saqueo y el asesinato. La conclusión de Cicerón es, en lo fundamental, la misma de Platón: es probable que el régimen perfectamente justo esté fuera del alcance de las posibilidades humanas. Sus demandas son demasiado severas. El estadista sabio, aunque trate de ser guiado por tales normas en la práctica, empezará en el entendimiento de que, dada la naturaleza del hombre y de la comunidad política, es poco probable que puedan o vayan a ser plenamente realizadas en cualquier Estado.

Esta concepción de las limitaciones intrínsecas a la vida política corre por gran parte del pensamiento de Cicerón. Es particularmente notable en aquellas secciones de *De legibus* en que explora, esta vez en su propio nombre, la cuestión de la justicia y la cuestión de la categoría y el carácter de la ley natural. En *De legibus* la investigación es estimulada por el deseo de preparar un código apropiado para el régimen mixto, régimen del que había hablado en *De re publica*. Sin embargo, la preparación del derecho positivo que formará ese código presupone una investigación más plena, esencialmente filosófica, de muchas otras cuestiones.

[41] *Ibid.*, III. 33.

Porque lo que necesitamos explicar es la naturaleza misma de la justicia, y debemos ir a buscarla a la naturaleza del hombre. En seguida hemos de considerar qué leyes deben regir las sociedades; después tratar de esas leyes compuestas, o derechos y decretos de los pueblos que forman los derechos civiles, y en esta parte no quedarán olvidados nuestros propios pueblos.[42]

El Libro I de *De legibus* fue dedicado a esa investigación. Este estudio nos da casi el mismo entendimiento del hombre y el universo que tenían los estoicos, y en que se basaba la posición de Lelio en *De re publica.*[43] El hombre, única criatura natural que posee un alma racional y comparte con los dioses la facultad divina de la razón, existe en un universo racional y ordenado. Por virtud de su posesión única, la razón, puede discernir y adaptarse a este generalizado orden racional. Mientras lo logre, mientras la razón sirva como su elemento guía, estará cumpliendo con su naturaleza en el más alto grado, y compartiendo con los dioses la ley y la justicia. Dado que la razón es posesión común de todos los hombres, esta vida superior, la vida "de acuerdo con la naturaleza", es accesible al menos en teoría a todos los hombres: "No hay ser humano de ninguna raza que, si encuentra una guía, no pueda alcanzar la virtud". [44]

De este modo la enseñanza de Cicerón en *De legibus* parece en armonía con la posición estoica planteada por Lelio en *De re publica.* Y sin embargo, no es seguro que así sea. Por ejemplo: los comentarios de Cicerón a la ley natural van precedidos en *De legibus* por la afirmación de que no está seguro de su verdad, aunque le parezcan "habitualmente" ciertos.[45] En otro punto, ruega a los miembros de su propia escuela, los escépticos de la academia, que no examinen con demasiada minuciosidad su argumento, pues si "atacaran lo que creemos haber edificado tan bellamente, causarían grandes estragos en él".[46] Cicerón tiene buenas razones para preocuparse, pues la enseñanza fundamentalmente estoica que presenta como suya propia en *De legibus* se basa, en parte, en una interpretación de la providencia divina y una teleología antropocéntrica que él mismo había examinado y rechazado en otras dos obras: *De natura Deorum* y *De divinatione.*

Cabe sugerir que esta aparente incongruencia tiene sus raíces en el hecho de que la enseñanza de *De legibus* no va dirigida a filósofos sino básicamente a todos los hombres decentes y honorables. La tarea inmediata es una tarea práctica: "promover la firme fundación de Estados, el fortalecimiento de las ciudades y la cura de los males de los pueblos".[47]

Por esta razón deseo tener cuidado de no plantear primeros principios que no hayan sido sabiamente considerados y minuciosamente investigados. Desde luego,

[42] *De legibus.,* I. 17.
[43] Para detalles con respecto a las enseñanzas estoicas, véase E. Vernon Arnold, *Roman Stoicism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1911).
[44] *De legibus,* I. 30.
[45] *Ibid.,* I. 19.
[46] *Ibid.*

> no puedo esperar que esto sea universalmente aceptado, pues eso es imposible; pero sí espero la aprobación de todos los que creen que todo lo que es recto y honorable debe ser deseado por sí mismo, y que nada pueda ser considerado como bueno a menos que sea loable en sí mismo, o que al menos nada será considerado como un gran bien a menos que pueda ser justamente elogiado por sí mismo.[48]

El argumento expuesto en apoyo de estos principios y en grado considerable los principios mismos son seleccionados pensando en el atractivo que tendrían para tales hombres, no simple ni básicamente pensando en una certidumbre teórica. Si se toma en cuenta el propósito de Cicerón, entonces es posible comprender la incondicional aceptación de Ático en *De legibus* de las enseñanzas concernientes a la teología y a la supremacía de la religión en el Estado.[49] Es del todo adecuado que Ático, como ciudadano romano, acepte estas enseñanzas políticamente saludables, aunque como filósofo epicúreo no habría podido aceptar que en lo teórico fuesen correctas. Ático y Cicerón comparten un entendimiento de la importancia de tales enseñanzas, "firme fundamento de los Estados". Los principios estoicos, aunque inadecuados en el nivel teórico, convienen admirablemente al logro de este fin importante.

Una indicación más de la posición del propio Cicerón, y de las severas condiciones con que adopta la de los estoicos, se refleja en el tratamiento que da a la ley natural. Lelio, al plantear el argumento de la justicia, no tuvo dificultad en reconciliar las prácticas del pasado romano con las estrictas exigencias de la justicia encarnadas en el derecho natural; además, no dudó de que los preceptos de la ley natural fuesen perfectamente accesibles a todos. La versión histórica de Escipión casi no deja dudas de que Cicerón no comparte esta optimista opinión del pasado romano; tampoco, como se ha sugerido antes, acepta la premisa esencial para dicha opinión, es decir, las estrictas exigencias de la justicia pueden ser perfectamente compatibles con las de la sociedad civil. Por último, no estaba seguro de que todos estuviesen igualmente preparados para adquirir un pleno entendimiento de la ley natural e igualmente capacitados para dejarse guiar por ella. Aunque todos los hombres en principio pueden adquirir la sabiduría y la virtud que son requisitos para la vida de la excelencia humana, la vida de acuerdo con la naturaleza, y la vida guiada por una razón plenamente desarrollada, de hecho muy pocos lo hacen. Pocos encuentran esa guía de la cual él había hablado antes; la mayoría sucumbe con mucha facilidad a "malos hábitos y falsas creencias", a los atractivos del placer y del vicio.[50] Siendo así, entonces es perfectamente posible que todas las demandas de la ley natural sean incompatibles con las necesidades y las reclamaciones de la sociedad humana tal como la conocemos. En *De re publica*, por ejemplo, Cicerón sugiere que la ley del sabio, es decir, la ley natural sin cortapisas, asignará los derechos de propiedad simplemente sobre la base de la capacidad de dar

[47] *Ibid.*, I. 37.
[48] *Ibid.*
[49] *Ibid.*, II. 15-69.
[50] *Ibid.*, I, 29-34, 47.

buen empleo a la propiedad.[51] Semejante principio sería imposible de aplicar en la sociedad civil tal como la conocemos. La lección es clara: la ley natural pura y no mitigada puede ser inaplicable a la situación humana normal, pero la ley natural a la que normalmente deben remitirse las actividades de los hombres y de los estados tiene que ser una versión diluida de esta auténtica ley, cuyas normas son inferiores por fuerza.

Una interpretación similar está presente en el análisis que hace Cicerón de las reglas de la conducta o acción personal en *De Officiis*. Pronto aclara que la norma que se está discutiendo es la que debe gobernar la conducta de los no sabios, no la del hombre sabio.[52] Aunque sea adecuada para guiar la vida de la mayoría de los hombres, es inferior a esa norma suprema, la norma de la naturaleza misma, que guía las acciones del hombre sabio. La definición de ley natural que Cicerón propone en varios puntos de *De legibus* también posee este doble carácter. Por ejemplo: en el segundo Libro habla de la ley natural en la siguiente vena:

> Veo que es común sentencia de los más sabios que la ley no es invención del ingenio humano, ni voluntad de los pueblos, sino algo eterno que debe regir el mundo entero por la sabiduría de sus mandatos y prohibiciones. Esto es lo que les ha hecho decir que la primera y última ley era el espíritu de Dios, cuya razón soberana obliga y prohíbe: de aquí el carácter divino de esa ley dada por los dioses a la especie humana, porque no es otra cosa que el espíritu y la razón del sabio, capaz de guiar y de separar.[53]

La ley eterna que rige el universo y que existe en el "espíritu primigenio y último de Dios", la ley a la que Cicerón y Lelio se han referido en otro lugar como "la más alta razón inherente a la naturaleza",[54] no es simple ni necesariamente idéntica a la segunda e inferior forma de la ley, "la razón y el espíritu de un sabio legislador aplicados al orden y la prohibición". Esta última se deriva de la primera y está basada en ella, pero refleja una interpretación de las normas inferiores que son parte necesaria de la vida política. "La naturaleza esencial de la república a menudo vence a la razón."[55] El sabio legislador y estadista tratará, por ello, de moderar las exigencias de pura justicia y de pura razón, como lo hace Cicerón al componer el código apropiado a su "mejor" Estado en *De legibus*, de modo que sean compatibles con las exigencias de la sociedad civil. Desde luego, debe notarse que esta interpretación no obliga a Cicerón a adoptar la posición planteada por Filón: que la justicia, porque sus demandas específicas sustantivas no son siempre por doquier las mismas, es arbitraria en lo fundamental, que no es natural sino convencional. La sustancia de la justicia humana, aunque preocupada por lo particular y dependiente de toda una variedad de circunstancias contingentes, no es para Cicerón simplemente arbitraria. Las normas quedan, aunque sea

[51] *De re publica*, I. 27.
[52] *De oficiis*, I. 7-8; III. 11-17.
[53] *De legibus*, II. 8.
[54] *De re publica*, III. 33; *De legibus*, I. 18.
[55] *De re publica*, III. 47.

muy improbable su completa realización, dada la naturaleza del hombre y la naturaleza de la sociedad política. Siguen sirviendo de guía para la acción humana, y siempre debemos tratar de aproximarnos a ellas, en lo posible.

*De legibus* ilumina la cuestión de la categoría de la vida activa o política que empezara con la investigación, en *De re publica*. El estudio de Cicerón en esos dos libros va dirigido a un entendimiento de la naturaleza de las cosas políticas. Ha intentado, como Platón antes que él, llevar adelante esta investigación más general planteando la naturaleza del mejor orden político. Un producto de la investigación es la interpretación de las limitaciones intrínsecas a la vida política. De algún modo, hay que diluir la razón y la justicia para hacer frente a las necesidades de la vida práctica o política. Quienes están en posición de hacer una elección entre los dos modos de vida, la activa y la contemplativa, deben tomar en cuenta este hecho.

## LECTURAS

A. Cicerón, *De re publica,* Libros I, VI.
———, *De legibus,* Libro I

B. Cicerón, *De re publica.*
———, *De legibus.*
———, *Officiis,* Libros I, III.

# SAN AGUSTÍN
# [354-430]

ERNEST L. FORTIN

SAN AGUSTÍN es el primer autor que trata de manera más o menos general el tema de la sociedad civil a la luz de la nueva situación creada por el surgimiento de una religión revelada y su encuentro con la filosofía en el mundo grecorromano. Como romano, heredó y replanteó para su propia época la filosofía política inaugurada por Platón y adaptada al mundo latino por Cicerón, y como cristiano modificó tal filosofía para que satisficiera las exigencias de la fe. De este modo aparece, si no como el originador, al menos como el exponente más destacado en tiempos antiguos de una nueva tradición de pensamiento político caracterizada por su intento de fundir o de reconciliar elementos derivados de dos fuentes originalmente independientes y hasta entonces no relacionadas: la Biblia y la filosofía clásica. San Agustín escribe en primer lugar y ante todo como teólogo y no como filósofo. Rara vez se refiere a sí mismo como filósofo y nunca emprendió un tratamiento metódico de los fenómenos políticos a la luz exclusiva de la razón y de la experiencia. Sus principios más elevados no proceden de la razón sino de las Sagradas Escrituras, cuya autoridad nunca pone en duda, y que considera como la fuente última de la verdad concerniente al hombre en general y al hombre político en particular. Sin embargo, en la medida en que la elección de su posición se basa en una consideración previa de la alternativa más importante a dicha posición, presupone un entendimiento de la filosofía política o de las cosas políticas tal como aparecen a la razón humana, sin ninguna ayuda.

En la investigación de tales cuestiones filosóficas, los cristianos casi desde el principio gozaron de una mayor medida de libertad que sus equivalentes judíos o, después, musulmanes; pues, en contraste con el judaísmo o con el Islam, las otras dos grandes religiones del mundo occidental, el cristianismo no rechazó la filosofía como ajena o sólo la toleró, sino que muy temprano trató de obtener su apoyo, dejando espacio a la filosofía dentro de los muros de la cristiandad, donde continuó prosperando con varios grados de aprobación y supervisión eclesiásticas. Por consiguiente, San Agustín reconoce en el hombre una capacidad de saber que precede a la fe. Este conocimiento, obtenido sin ayuda de la Revelación, es invención y coto exclusivo de los filósofos paganos. Desde entonces, ha sido superado por la fe como norma suprema y guía de la vida, pero no ha sido anulado por ella ni se ha vuelto superflua. Aun después de la manifestación final de la verdad divina en la época del Nuevo Testamento, Dios, autor de la Revelación, no sólo no prohíbe sino que positivamente ordena el uso de la razón para adquirir cono-

cimiento humano. Insensato sería creer que odia en nosotros "esa cualidad misma por la cual nos ha elevado por encima de las bestias".[1] El conocimiento al que se ha llegado de esta manera sigue siendo inadecuado, pero es válido por derecho propio y en última instancia es deseado por Dios como ayuda para la fe. San Agustín lo compara con los objetos de oro y de plata subrepticiamente tomados y luego reclamados como posesión lícita por los israelitas en la época de la salida de Egipto.[2]

Más específicamente, la filosofía sirve a la fe tanto en sí misma como en su relación con los incrédulos. Complementa la revelación divina aportando conocimiento y guía, en materias concernientes a las cuales la Revelación guarda silencio o se muestra incompleta. Aun en cuestiones acerca de las que sí habla la Revelación, puede emplearse la filosofía como instrumento para obtener una comprensión más plena de la verdad divinamente inspirada; así como el conocimiento humano por fuerza imperfecto señala a la fe como su realización, así también la fe busca una captación más perfecta de sus propios principios mediante el uso de la razón.[3] Además, aunque el Nuevo Testamento trata principalmente del destino eterno del hombre, también tiene mucho que decir acerca de la condición de gobernantes y súbditos y, en general, acerca del modo en que los hombres son llamados a vivir en la ciudad, pues mediante sus acciones en esta vida merece el hombre la bienaventuranza de la vida eterna. Dado que las esferas de lo espiritual y de lo temporal constantemente se intersectan y se afectan una a la otra, se vuelve necesario correlacionarlas, y todo intento de hacerlo presupone un conocimiento no sólo de la Revelación sino también de la filosofía. Por último, tratando, como trata, de verdades que al principio son accesibles a todos los hombres, la filosofía ofrece un terreno común en que pueden encontrarse creyentes e incrédulos. Sólo por medio de la filosofía puede el cristiano hacer su posición inteligible a los infieles y, de ser necesario, combatir con sus propias armas las objeciones que puedan plantearle.[4] Por tanto, todas esas objeciones llegarán a servir a un propósito útil, ya que estimulan un mayor esfuerzo en nombre de la fe y ayudan a combatir la autocomplacencia engendrada por la tranquila posesión de una verdad dada por Dios.

Por ello, no sorprende encontrar que, pese a su carácter reconocidamente teológico, las obras de San Agustín incluyen incontables consideraciones de naturaleza estrictamente filosófica. Al sacar estas consideraciones de su contexto original, podemos reconstruir y exponer metódicamente lo que bien puede considerarse como la filosofía de San Agustín. Sin embargo, dado que el propio San Agustín, en contraste con Santo Tomás de Aquino, no considera la filosofía como una disciplina autocontenida y, en su propio ámbito, independiente, o dado que en realidad no trata la filosofía y la teología como ciencias separadas, parece preferible respetar la unidad de su

[1] *Epist.* 120. I, 3; *cf. Sermón* 43.3, 4.
[2] *De Doctr. Christ.*, II. 60-61; *cf. De Div. Quaest.* 83, Qu. 53.2; *Confesiones*, VIII. 9, 15.
[3] *De libre albedrío*, I. 2, 4; I. 3, 6; II. 2, 6; *Sermón* 43.7, 9.
[4] *Cf. Epist.* 120. I, 4; *De Gen, ad Litt.*, I. 41.

pensamiento y presentar sus opiniones sobre cuestiones políticas como un todo sencillo y coherente, gobernado por principios teológicos.

San Agustín es, al menos sobre la base de los textos que se han conservado, el escritor más prolífico del mundo antiguo. Su obra más extensa, y su obra política más importante, es *Ciudad de Dios*. Sin embargo, *Ciudad de Dios* no se limita a la política ni incluye todos los pensamientos más pertinentes de San Agustín sobre este tema. Si buscamos una discusión temática de la justicia y de la ley, debemos acudir, ante todo, al tratado *De libre albedrío*, y si buscamos su posición en la difícil cuestión del uso del poder secular para reprimir la herejía, a sus obras escritas contra los donatistas. Hay que mencionar en forma específica las *Epístolas* 91 y 138, dirigidas al pagano Nectario y a Marcelino, respectivamente, que aportan una lúcida defensa de las opiniones de San Agustín acerca del patriotismo y de la ciudadanía. Huelga decir que hay muchas otras obras en que consideraciones políticas desempeñan un papel importante, si bien subsidiario.

La naturaleza principalmente polémica de estas obras, dictadas con raras excepciones por las circunstancias de una controversia con paganos y herejes (sobre todo maniqueos, donatistas y pelagianos), hace que sea difícil su interpretación. Además, hay pruebas de que San Agustín compartió con sus predecesores paganos o cristianos la idea de que toda la verdad en cuestiones de suprema importancia sólo puede ser salvaguardada si su investigación va acompañada por una prudente reserva en la expresión de esa verdad.[5] La dificultad inherente a las más altas verdades impide que estén al fácil alcance de todos, indiscriminadamente. No sólo el error sino también la verdad puede ser dañina, dado que los hombres no están todos igualmente bien dispuestos hacia ella, o lo bastante preparados para recibirla. La experiencia ya había enseñado que si puede emplearse la filosofía para fortalecer la fe, en circunstancias menos favorables también puede resultar un positivo obstáculo hacia ella. Muchas de las grandes herejías de los primeros siglos pueden atribuirse a que escritores heterodoxos recurrían con buena intención pero erróneamente a doctrinas filosóficas; y siempre quedaba la posibilidad de que, al aspirar a la supremacía, la filosofía una vez más pudiese transformarse en enemiga y rival de la fe. La simple presencia de la filosofía dentro de la grey constituía una amenaza latente pero continua a la ortodoxia cristiana, lo que era toda una advertencia contra la prematura exposición de espíritus jóvenes o necios a sus enseñanzas. "El que se atreve a embarcarse precipitadamente y sin orden en el estudio de estas cuestiones", observa San Agustín, "se volverá no estudioso sino curioso, no docto sino crédulo, no prudente sino incrédulo".[6]

San Agustín pretende evitar estos peligros escribiendo de tal modo que satisfaga la legítima curiosidad del estudioso más digno y exigente sin perjuicio para la fe del lector menos bien informado o menos perspicaz, para

[5] *Cf. La Ciudad de Dios*, VIII. 4; *Contra Acad.*., II. 4, 10; II. 10, 24; III. 7, 14; III. 17, 38; III. 20, 43; *Epist*. 118.3, 16 y 20; 118.4, 33.

[6] *De Ordine*, II. 5, 17; *cf. ibid.*, I. 11, 31.

quien una presentación no científica del dogma es todo lo necesario o posible.[7] Sus obras principales parecen dirigidas en su mayor parte a cristianos que buscan un conocimiento más profundo de la verdad divinamente revelada y para los paganos interesados que pueden encontrar en ellas un nuevo incentivo para abrazar la fe. Puede decirse que estas obras constituyen a la vez una defensa filosófica de la fe, cuyo aspecto razonable subrayan, y una defensa teológica de la filosofía, a la que dan justificación sobre la base de las Sagradas Escrituras. Exploran las semejanzas y diferencias que hay entre la filosofía y la verdad revelada, con el propósito expreso de establecer la armonía sustancial de ambas así como la superioridad definitiva de la última sobre la primera. Pretenden hacer que el estudioso que ya ha progresado en el conocimiento de la fe esté más consciente de las implicaciones de sus creencias, y al mismo tiempo tratan de suprimir todo obstáculo que pueda hallarse en el camino de una aceptación inteligente de la verdad revelada, de parte del no creyente. Por tanto, analizan abiertamente los puntos de acuerdo real o potencial que haya entre la filosofía y la Revelación, y a menudo se limitan a sugerir aquellos puntos en que tal reconciliación es del todo imposible. Pero en ese sentido, utilizan lo que el propio San Agustín llama "el arte de ocultar la verdad".[8] Para ser cabalmente entendidas, exigen que tomemos en cuenta no sólo las declaraciones explícitas del autor sobre un tema dado, sino las preguntas que estas declaraciones plantean, tácita o implícitamente. Debe añadirse que, mientras que algunos de los anteriores Padres de la Iglesia, como San Clemente de Alejandría y Orígenes, defendieron el uso de nobles mentiras en interés común, San Agustín denuncia todas las mentiras, saludables o no, como intrínsecamente malas y, siguiendo un precedente que afirma dejado por Cristo, sólo admite unas formas indirectas de ocultación, como la omisión y la brevedad del discurso. Como tiene buen cuidado de señalar en su tratado *Contra la mentira*,

> Ocultar la verdad no es lo mismo que proferir una mentira. Todo mentiroso escribe para ocultar la verdad, pero no todo el que oculta la verdad es un mentiroso, pues a menudo ocultamos la verdad no sólo mintiendo sino guardando silencio [...]. Por tanto, es permisible para un orador, exponente o predicador de las verdades eternas, o aun para alguien que discute o se pronuncia sobre cuestiones temporales pertenecientes a la edificación de la religión y de la piedad, ocultar en un momento oportuno algo que pueda ser aconsejable ocultar; pero nunca es lícito mentir, y por tanto ocultar por medio de mentiras.[9]

San Agustín considera a Platón como el más grande de los filósofos paganos, como el filósofo cuyo pensamiento es el que más se aproxima al del cristianismo.[10] Llega a hablar de él como el filósofo que habría sido cristiano si

[7] *De Doctr. Christ.*, IV, 9, 23; *Epist.* 137.1, 3 y 5, 18; *Epist.* 118.1, 1 *et passim.*
[8] *Epist.*, 1.1.
[9] *Contra Mend.* X. 23; *cf. De Mend.*, X. 17.
[10] *Cf. La Ciudad de Dios*, VIII. 4; VIII, 5; VIII. 9.

hubiese vivido en la época cristiana.[11] Sin embargo, su principal fuente de información con respecto a la filosofía política de Platón no es el propio Platón, a cuyos diálogos sólo tuvo un acceso limitado, sino la versión romana y estoicizada de esa filosofía, tal como se encuentra en *De re publica* y en *De legibus* de Cicerón y, en menor grado, en otras obras, como los tratados *De natura Deorum* y *De divinatione*. En la forma en que se presenta, el pensamiento político de San Agustín es, por ello, más directamente ciceroniano que platónico en su contenido y su expresión. Por desgracia, tanto *De re publica* como *De legibus* de Cicerón han llegado hasta nosotros muy mutiladas. De los seis libros que originalmente comprendían en cada caso se ha conservado menos de la mitad. A pesar de la dificultad causada por estas lagunas, es evidente que el pensamiento de San Agustín difiere del de su maestro pagano en tres puntos importantes e interrelacionados: la idea de virtud, el monoteísmo y la dicotomía que hay entre religión y política.

## La naturaleza de la sociedad civil: La virtud cristiana contra la virtud pagana

Puede decirse que el meollo de la doctrina política de San Agustín es su enseñanza con respecto a la virtud, enseñanza arraigada en las tradiciones filosóficas y bíblicas. El hombre es por naturaleza un animal social, el único dotado del habla, por medio de la cual puede comunicarse y entablar diversas relaciones con otros hombres. Sólo asociándose con sus congéneres y formando con ellos una comunidad política puede alcanzar el hombre su perfección. Aun en estado de inocencia, los hombres habrían buscado su compañía mutua y habrían tendido al objetivo final de la existencia humana. La justicia es la virtud que caracteriza al ciudadano como tal y que ordena a todos los ciudadanos hacia el fin común de la ciudad. La justicia es la piedra angular de la sociedad civil. De ella dependen la unidad y la nobleza de toda sociedad humana. Al regular las relaciones que hay entre los hombres conserva la paz, bien común intrínseco de la sociedad y requisito de todos los demás beneficios que la sociedad procura. Sin la paz, "el orden de la tranquilidad"[12], ninguna sociedad puede prosperar o siquiera subsistir. Citando con aprobación a Cicerón, San Agustín define la sociedad civil o la república como "una reunión (de hombres) asociada por un reconocimiento común del derecho y por una comunidad de intereses".[13] Explica el "derecho" por "justicia" y no por "ley", e insiste en que no es posible administrar ninguna república sin justicia, pues donde no hay justicia no hay derecho, y viceversa.

En todo esto, San Agustín sigue de cerca la tradición clásica y subraya su acuerdo sustancial con las Sagradas Escrituras. Su principal objeción a los

[11] Compárese *De Vera Relig.*, IV. 6-7 y *Contra Acad.*, III. 17, 37.
[12] *La Ciudad de Dios*, XIX. 13.
[13] *Ibid.*, XIX. 21; *cf.* II. 21.

filósofos paganos no toca tanto a su doctrina de la naturalidad de la sociedad cívica y la necesidad de justicia dentro de ella, cuanto a su incapacidad de constituir una sociedad justa. Los filósofos son los primeros en conceder que su modelo de la ciudad mejor y más deseable es el que tiene su existencia sólo en el discurso y las discusiones privadas, pero no es capaz de realizarse de hecho. Señalan la justicia como la condición saludable de las ciudades, pero son incapaces de aplicarla.[14] No puede negarse que las propuestas que los filósofos hacen en interés de la sociedad y para mejorarla merecen los mayores elogios; pero sus propuestas, como medidas prácticas, fallan manifiestamente, ya que la obvia e inevitable maldad de la mayoría de los hombres impide que tales propuestas puedan aplicarse en la comunidad política en general. La sede, por excelencia, de la justicia es la ciudad; y sin embargo, la justicia rara vez, acaso nunca, existe en ella. Según reconocimiento de los propios filósofos, las ciudades reales se caracterizan más por la injusticia que por la justicia. Si deseáramos reivindicar para ellas el título de ciudades en el auténtico sentido de la palabra, habríamos tenido que omitir de la definición de Cicerón toda referencia a la justicia o a la virtud. Todas las ciudades son reuniones de seres racionales unidos no por "un conocimiento común del derecho" sino por "un acuerdo común sobre los objetos de su amor", sin importar la calidad de ese amor o la bondad o maldad de sus objetos.[15] Todo el argumento puede resumirse bien como sigue: al afirmar la eminente deseabilidad de la justicia humana perfecta y al mismo tiempo su imposibilidad práctica, la filosofía revela sus propias limitaciones inherentes; de este modo, proclama al menos implícitamente la necesidad de complementar la justicia humana mediante una forma superior y más auténtica de justicia. Es importante observar que el argumento en contra de la filosofía política no procede de premisas reveladas, que los no creyentes habrían sido libres de rechazar, o, para el caso, de premisas ajenas al esquema clásico. Su fuerza se deriva por completo del hecho de que apela directamente a un principio que no era ajeno al pensamiento de los adversarios de San Agustín y que estaban obligados a aceptar, aun si cuestionaban la conclusión que él pretende sacar.

La crítica de San Agustín a la tradición clásica se asemeja de muchas maneras a la de algunos de los primeros pensadores políticos modernos, empezando por Maquiavelo, quien, asimismo, se opuso a tal tradición tomando en cuenta su ineficacia y su carácter impráctico. Pero a diferencia de Maquiavelo y sus seguidores, San Agustín no trata de aumentar la eficacia de su enseñanza bajando las normas y metas de la actividad humana. En todo caso, puede decirse que sus exigencias son aún más severas que las exigencias más grandes de los filósofos paganos. La filosofía política clásica ha fallado no porque —en su empecinada negativa a tomar en cuenta el carácter deplorablemente humano de la conducta del hombre— haga demandas irrazonables a la naturaleza humana, sino porque no conoció y por

[14] *Cf. Epist.* 91.3-4.
[15] *La Ciudad de Dios*, XIX, 24.

tanto no pudo aplicar el remedio apropiado a la flaqueza congénita del hombre.

Siguiendo un procedimiento que es más típico de Platón que de Aristóteles, quien generalmente prefiere tratar las cuestiones morales en su propio nivel y sin referencia explícita a sus suposiciones metafísicas, San Agustín intenta deducir las normas de la conducta humana partiendo de principios teóricos o premorales. Su orden moral está expresamente arraigado en un orden natural establecido por la razón especulativa. La justicia en su más alto sentido prescribe el recto ordenamiento de todas las cosas de acuerdo con la razón. Este orden exige la universal y completa subordinación de lo inferior a lo superior, tanto en el hombre como fuera de él. Existe cuando el cuerpo es gobernado por el alma, cuando los apetitos más bajos son dominados por la razón, y cuando la razón misma es gobernada por Dios. La misma jerarquía es observada o debe serlo en una sociedad en conjunto y se le encuentra cuando unos súbditos virtuosos obedecen a gobernantes sabios, cuyos espíritus a su vez están sujetos a la ley divina.[16] Tal es la armonía que habría prevalecido si el hombre hubiese perseverado en el estado de justicia original. En ese estado los hombres se habrían beneficiado de todas las ventajas de la sociedad sin ninguno de sus inconvenientes. No habrían estado sometidos contra su voluntad a otros hombres y, en lugar de competir entre sí por la posesión de los bienes terrenales, habrían compartido todas las cosas equitativamente, en perfecta amistad y libertad.

Las Sagradas Escrituras nos enseñan que esta armonía fue rota por el pecado. Por la lujuria del hombre y por su abrumador deseo de afirmar su dominio sobre sus semejantes, los hombres se han desenfrenado. La economía actual está marcada por la anarquía de los apetitos más bajos del hombre y por una tendencia invencible a colocar el interés egoísta por encima del bien común de la sociedad. Es un estado de rebelión permanente que tiene su fuente en la rebelión inicial del hombre contra Dios. El prototipo de esta rebelión es el pecado original, el pecado cometido por Adán y transmitido de manera misteriosa a todos sus descendientes. Como resultado, la libertad que el hombre disfrutó una vez en busca del bien ha cedido ante la opresión y la coacción. La coacción es evidente en las instituciones más típicas de la sociedad civil, como la propiedad privada, la esclavitud y el gobierno mismo, todo lo cual es impuesto y explicado por la actual incapacidad del hombre para vivir de acuerdo con los dictados de la razón.[17] La mera existencia de estas instituciones es consecuencia y continuo recordatorio de la condición caída del hombre. Nada de ello fue parte del plan original de la creación y todo ello es deseable sólo como medio de contener la inclinación del hombre al mal. La propiedad privada de bienes temporales a la vez satisface y contiene la innata e insaciable avaricia del hombre. Al excluir a otros hombres de la posesión de los mismos bienes, suprime las condiciones

[16] *Cf. La Ciudad de Dios*, XIX. 21; *Contra Faust. Man*, XXII. 27.
[17] *Cf. La Ciudad de Dios*, XIX. 15.

externas y por tanto la posibilidad de adquisición ilimitada; pero no cura el deseo interno de ella. Lo mismo puede decirse de la esclavitud y de todas las demás formas de dominio del hombre por el hombre. Hasta la sociedad civil como la conocemos nosotros es un castigo por el pecado. Si se le puede llamar natural, sólo es como referencia a la naturaleza caída del hombre. Como la propiedad privada, también ha sido deseada por Dios como nuevo medio de contener su insaciable apetito de dominio. Toda regla es inseparable de la coacción y en ese mismo grado es despótica. Toda la sociedad política se vuelve por naturaleza y propósito punitiva y correctiva. Su papel es esencialmente negativo: el de castigar a los malhechores y de contener el mal entre los hombres mediante el uso de la fuerza.

La justicia no es la obra ni el destino común del hombre caído. Hasta el bien que es proporcional a la naturaleza racional lo elude en su mayor parte. El remedio a esta situación no se encuentra entre los recursos propios de la naturaleza humana. La salvación del hombre, incluyendo su salvación política, no le llegará de la filosofía, como lo había sugerido Platón, sino de Dios. La gracia divina y no la justicia humana es el nexo de la sociedad y la auténtica fuente de la bienaventuranza.[18] Pero por definición esta gracia se nos da gratuitamente; puede ser recibida por el hombre pero no es merecida por él, pues los propios méritos del hombre son el efecto y no el principio de la gracia conferida. En el actual estado de la humanidad, la tarea de conseguir la vida buena recae de manera específica en la Iglesia como el instrumento divinamente instituido y visible de la gracia de Dios. El ámbito de la sociedad civil es limitado en forma drástica en comparación con el que le asignaba la filosofía clásica. Cuando mucho, la sociedad civil puede, mediante su acción represiva, mantener una paz relativa entre los hombres y de este modo asegurar las condiciones mínimas en que la Iglesia puede ejercer su enseñanza y su ministerio salvador. Por sí misma, es incapaz de conducir a la virtud.

El veredicto de San Agustín con respecto al carácter fundamentalmente defectuoso de la justicia humana es corroborado y más clarificado por su análisis de la Ley en el Libro I del tratado *De libre albedrío*. San Agustín empieza distinguiendo claramente entre la ley eterna, que es la norma suprema de justicia, y la ley temporal o humana que adapta los principios comunes de la ley eterna a las necesidades cambiantes de sociedades particulares. La ley eterna es definida de manera muy general como la ley "en virtud de la cual es justo que todas las cosas estén perfectamente ordenadas", y es identificada con la voluntad o sabiduría de Dios que dirige todas las cosas hacia su propio fin.[19] Constituye la fuente universal de justicia y equidad, y de ella fluye todo lo que es justo o bueno en otras leyes. Dios mismo ha impreso esta ley en el espíritu humano. Todos son capaces de conocerla y le deben obediencia en todo momento. También por virtud de la ley eterna,

[18] *Epist.* 137.5, 17.
[19] *De libre albedrío*, I. 6, 15.

los buenos son recompensados, y castigados los malos. Por último, la ley eterna es siempre y por doquier la misma y no tolera excepciones.

En oposición a la ley eterna, que es totalmente inmutable, la ley temporal puede sin injusticia variar de acuerdo con las circunstancias de tiempo y lugar.[20] Como ley, es promulgada para el bien común y es, forzosamente, una ley justa; pues ley que no es justa no es ley.[21] Y sin embargo, una ley temporal puede diferir y hasta ser contraria de otras leyes temporales. Por ejemplo: si la mayoría de los ciudadanos de una ciudad dada fuesen virtuosos y se dedicaran al bien común, la democracia sería un requerimiento de la justicia, y de una ley que ordenara que todos los magistrados de tal ciudad fuesen elegidos por el pueblo sería una ley justa. Por igual motivo, en una ciudad corrompida una ley que estipule que sólo el hombre que es virtuoso y capaz de dirigir a otros hacia la virtud sea nombrado para los altos cargos será, asimismo, una ley justa. Aunque mutuamente excluyentes, ambas leyes derivan su justicia de la ley eterna, según la cual siempre es apropiado que los honores sean distribuidos por hombres virtuosos y no por hombres perversos; pues ni la coacción ni el azar ni cualquier emergencia harán jamás que sea injusta la distribución equitativa de bienes dentro de la ciudad.[22] Esta variable ley temporal es precisamente lo que distingue a una ciudad de otra y lo que da a cada una su unidad y su carácter específico. Ciudades y pueblos no son más que asociaciones de seres humanos unidos y gobernados por una sola ley temporal.[23]

Si la ley temporal es una ley justa, también es en muchos aspectos una ley imperfecta. Existe no básicamente para los virtuosos que, por sí mismos, se esfuerzan en buscar objetivos eternos y sólo están sometidos a la ley eterna, sino para los imperfectos que codician bienes temporales y sólo actúan con justicia cuando se ven obligados a hacerlo por una ley humana.[24] En la medida en que tome en cuenta, como debe ser, las necesidades y las reclamaciones de hombres moralmente inferiores, representa un ajuste entre lo que es más deseable en sí mismo y lo que es posible en un momento dado, permitiendo males menores con el único fin de evitar males mayores y más flagrantes.[25] Su eficacia se debe directamente al apego del hombre a los bienes terrenales, y sólo porque los hombres son esclavos de estos bienes terrenales la ley tiene algún poder sobre ellos. Así, de acuerdo con la justicia estricta, sólo el hombre que emplea justamente la riqueza tiene derecho a su posesión. Sin embargo, en interés de la paz y como concesión a la flaqueza humana, la ley temporal sanciona la propiedad privada de bienes materiales, sin que importe el uso que les dé su propietario. Al mismo tiempo, al amenazar con privar a los hombres injustos de los bienes que ya poseen, como castigo de sus transgresiones, actúa como disuasivo contra nuevas in-

[20] *Ibid.*, I.15, 31; *cf. De Vera Relig.*, XXX. 58.
[21] *De libre albedrío*, I, 5, 11.
[22] *Ibid.*, I. 6, 14-15.
[23] *Ibid.*, I. 7, 16.
[24] *Ibid.*, I. 5, 12.
[25] *Ibid.*, I. 5, 12.

justicias, y salvaguarda lo que puede considerarse una aproximación a la asignación equitativa de bienes temporales.[26] Lo más que puede decirse en favor de la ley temporal es que sagazmente aprovecha la perversidad del hombre para crear y mantener una medida limitada de justicia en sociedad. Para ello, la sola razón sigue siendo indispensable, pero la justicia que encarna no es más que una imagen o una dilución de la justicia perfecta.

Aun dentro de su propia esfera, y pese a sus objetivos limitados, la ley temporal a menudo no alcanza el fin para el que fue instituida. En primer lugar, no es irrazonable suponer que los hombres cometen muchas injusticias que no son advertidas, y por tanto quedan impunes. Digamos que alguien ha confiado una gran suma de dinero a un amigo y muere súbitamente, sin haber tenido oportunidad de reclamar su depósito. Suponiendo que nadie más está enterado de la transacción, ¿qué impedirá que el hombre a quien se confió el dinero, si lo desea se lo apropie, en lugar de devolverlo al heredero legítimo?[27] En segundo lugar, aun cuando se sepa que se ha cometido algún delito, a menudo es imposible identificar al delincuente. Los jueces sabios y buenos pueden errar con facilidad. Pese a todas sus precauciones por asegurar la adecuada acción de la justicia, involuntariamente sentencian a muerte a inocentes. Con la esperanza de obtener la verdad, a veces recurren a la tortura; pero la tortura a menudo hace poco más que causar sufrimiento a personas inocentes sin llevar al descubrimiento de los culpables. En forma dramática revela, asimismo, hasta qué grado la justicia humana está envuelta en tinieblas.[28] Por último, y lo más importante, la ley temporal sólo prescribe y prohíbe actos externos. No se extiende a los motivos ocultos de estos actos, y aún menos le preocupan los actos puramente internos, como el deseo de cometer asesinato o adulterio.[29] Por esta razón, si no por otras, no puede decirse que instile la virtud, pues la virtud auténtica exige que no sólo se realicen hechos justos, sino que se les lleve a cabo por el motivo debido. Implica, de parte de quien hace las cosas, un deseo de bien ordenado por la ley. Por consiguiente, presupone que se ha renunciado al amor desordenado de bienes mundanos y se ha ordenado la pasión, para bien de la razón. La simple obediencia a la ley temporal no es garantía de bondad moral, pues es posible apegarse a la ley y sin embargo actuar por un motivo puramente egoísta o utilitario. Por ejemplo: la ley permite matar en defensa propia a un agresor injusto. Al hacerlo tiende al bien común y está enteramente libre de toda pasión. Pero el hombre que se aprovecha de la libertad que así se le ha concedido con facilidad podría estar satisfaciendo un deseo de venganza personal, caso en el cual su acción, aunque justa en apariencia, sería moralmente censurable. Cierto es que al exigir actos justos a todos, la ley temporal predispone a los hombres a la adquisición de la virtud. Pero no puede ir más allá. Por tanto, debe ser complementada por una

[26] *Ibid.*, I. 15, 32; *cf. Epist.* 153.6, 26; *Sermón* 50.2, 4.
[27] *En In Psal.* 57.2.
[28] *Cf. La Ciudad de Dios*, XIX. 6.
[29] *De libre albedrío*, I. 3, 8.

"ley superior y más secreta",[30] a saber, la ley eterna, que abarca todos los actos del hombre, incluso sus actos internos, y única que es capaz de producir la virtud y no sólo su apariencia.

Hasta aquí, el tratamiento que da San Agustín a toda esta cuestión sigue de cerca al *De legibus* de Cicerón, y hasta tiene muchas semejanzas textuales con él. La semejanza cesa en el momento en que llegamos a la cuestión de la providencia divina, que en el pensamiento de San Agustín está inseparablemente unida a la noción de una ley eterna. La distancia que separa a los dos autores en este punto queda manifiesta, en parte, en la diferencia de terminología entre ambos. Tanto Cicerón como San Agustín distinguen la ley eterna o natural de la ley temporal o humana; pero mientras que Cicerón habitualmente habla de la primera como la "ley natural", San Agustín muestra una marcada preferencia por la expresión "ley eterna". Esta ley eterna no sólo señala lo que los hombres deben hacer o evitar si desean ser felices o buenos; también emite órdenes y prohibiciones. Por tanto, debe ir acompañada por sanciones apropiadas, pues de otra manera será ineficaz, tanto más cuanto que abarca los actos externos de la voluntad, de los cuales no son jueces competentes los demás seres humanos. Dado que es obvio, por experiencia, que los inocentes a menudo sufren injustamente y que los actos de hombres malvados no siempre son castigados aquí en la tierra, no puede concebirse la ley eterna sin una vida ulterior en que se enderecen los entuertos y se restaure el orden perfecto de la justicia. Implica la existencia de un dios justo, providente y omnisciente, que recompensa y castiga a cada quien de acuerdo con sus méritos. Siendo eterno y perfecto, Dios no está sometido a cambio ni en su ser ni en sus acciones. No puede adquirir nuevo conocimiento y debe conocer, de antemano por decirlo así, todas las acciones que serán realizadas por los hombres en el curso del tiempo, y hasta sus pensamientos más secretos.

Desde el principio, esta doctrina de las sanciones divinas tropezó con considerables dificultades teóricas. Si se supone que Dios sabe todas las cosas desde antes de que existan, de allí se sigue por fuerza que los hombres siempre actuarán de conformidad con ese conocimiento divino; pero en estas condiciones es difícil ver cómo podemos considerar que siguen siendo libres. De este modo, pareceríamos enfrentarnos a una elección entre dos opciones, ninguna de las cuales es aceptable desde el punto de vista de la sociedad política. Podemos afirmar que los hombres son libres y negar que Dios tiene algún conocimiento de los crímenes contra la ley eterna o de los hechos justos ejecutados de acuerdo con ella; pero entonces la ley eterna queda sin ningún garante y, por ello, privada de todo medio por el cual pudiese contener eficazmente a los potenciales malhechores y promover los hábitos virtuosos. O podemos afirmar la presciencia divina y negar el libre albedrío; pero en ese caso ya no son responsables los hombres de sus acciones, las leyes pierden su razón de ser, toda exhortación se vuelve inútil, el elogio y la censura resultan sin sentido, y deja de haber toda justicia en la

[30] *Ibid.*, I. 5, 13.

asignación de recompensas para los buenos y castigos para los malos; en suma, queda subvertida toda la economía de la vida humana.[31]

Según la interpretación de San Agustín, Cicerón trató de resolver este dilema profesando abiertamente y desautorizando en privado la doctrina de la presciencia divina. En la muy pública discusión del tratado *De natura Deorum*, se pone del lado del piadoso Lucilio Balbo, quien defiende a los dioses contra el ateo Cotta, quien los ataca; pero en su menos conocida obra *De divinatione*, plantea, con aprobación, y expone en su propio nombre la teoría misma que finge rechazar en el tratado anterior. Con este subterfugio, hábilmente evitó socavar la saludable creencia de la multitud en las recompensas y en los castigos divinos, sin comprometerse con una enseñanza que los hombres doctos encuentran incompatible con la libertad humana y de la que, en todo caso, pueden fácilmente prescindir, pues no necesitan tales alicientes para comportarse como hombres justos. De este modo, concluye San Agustín, "deseando hacerlos hombres libres, los hace sacrílegos".[32]

En contra de Cicerón, San Agustín afirma que Dios sabe todas las cosas antes de que lleguen a ocurrir y, a la vez, que los hombres hacen por su libre albedrío todo lo que saben y consideran que lo hacen sólo porque lo desean. Lejos de destruir la libre elección, el conocimiento de Dios en realidad lo funda. La respuesta a la pregunta de cómo es posible reconciliar estas dos perfecciones se encuentra en la eficacia suprema de la voluntad divina. Dios conoce todas las cosas porque conoce sus causas; y conoce sus causas porque su voluntad se extiende a todas ellas, confiriendo a cada una el poder no sólo de actuar, sino de actuar de conformidad con su propio modo. Las causas naturales ejercen una causalidad necesaria y las causas voluntarias una libre. Así como no hay en las causas naturales un poder que no estuviese ya contenido en Dios, autor de la naturaleza, y que no sea otorgado por Él, así no hay nada en la voluntad del hombre que no se encuentre ya en Dios, creador de tal voluntad, y que no pueda ser conocido de Él. De otro modo, tendríamos que postular la existencia en las criaturas de ciertas perfecciones que estuviesen ausentes en Dios, fuente universal de toda perfección. Lo que puede decirse de todas las causas naturales y voluntarias también puede decirse de las causas fortuitas o azar. El azar no sólo es un nombre para la ausencia de causa. Lo que los hombres llaman azar es en realidad, según San Agustín, una causa latente atribuible a Dios o a las sustancias separadas. Aun podría plantearse otro problema relacionado con el mal, que no puede remontarse a Dios como su causa. Pero el hecho de que Dios no cause pecado no afecta su perfección, ya que un acto pecaminoso, como pecaminoso, es una imperfección, sólo explicable por una causalidad deficiente.[33] Tampoco presupone que Dios debe permanecer ignorante de los pecados que los hombres cometen. Si Dios sabe lo que los hombres pueden hacer y harán, también sabe lo que deben hacer y no harán. Desde luego,

[31] *Cf. La Ciudad de Dios*, V, 9 y 10.
[32] *Ibid.*, V. 9.
[33] *Cf. ibid.*, XII. 6-8.

es cierto que los hechos de los hombres se realizan en el tiempo y por tanto pertenecen al pasado, al presente o al futuro. Pero tampoco esto impide que Dios los conozca inmutablemente. Como está por encima del tiempo y fuera de él, Dios lo sabe todo desde toda la eternidad por medio de un conocimiento que no se mide por las cosas sino que es, en sí mismo, la medida de todas las cosas y de su perfección.

Habiendo dicho todo esto, San Agustín tiene plena conciencia de la oscuridad que sigue rodeando nuestro conocimiento de la esencia divina y de su operación. Su explicación puede dejar muchas preguntas sin respuesta, pero, en términos puramente racionales, no le parece más difícil de aceptar que la de Cicerón y tiene, a sus ojos, la ventaja de hacer posible que los hombres no sólo "vivan bien" sino que "crean bien".[34]

Las opiniones de San Agustín sobre la justicia y la ley humanas se encuentran subyacentes y motivan su juicio concerniente a las sociedades del pasado y ante todo su juicio concerniente a Roma, último de los grandes imperios y ejemplo de las más brillantes organizaciones políticas del mundo pagano.[35] El fundamento de su extenso análisis del tema fue puesto, una vez más, por Cicerón. En lugar de fundar una ciudad perfecta en el discurso, como lo había hecho Platón, Cicerón trató de despertar el interés en la vida política volviéndose al ejemplo de la antigua república romana. De acuerdo con este enfoque más tradicional y más práctico, fue obligado a cantar las pasadas glorias de sus conciudadanos. San Agustín, en cambio, se propone desenmascarar sus vicios. Y estos vicios no son más manifiestos en ninguna parte que en el trato dado por Roma a las otras naciones. Dado que no hay justicia interna en la ciudad, tampoco hay justicia externa; pues una ciudad que no está en paz consigo misma no puede estar en paz con sus vecinas. Los llamados reinos de este mundo son poco más que gigantescos latrocinios. Difieren de las bandas de ladrones no porque supriman la codicia sino por la magnitud de sus crímenes y por la impunidad con que los comenten. Desde el punto esencial de la justicia, lo que Alejandro hace en grande escala y con una enorme flota no es mejor que lo que hace un pirata en mucho más pequeña escala y con un solo navío.[36] Hasta la Roma republicana, hacia la cual profesa San Agustín mucho más respeto que hacia la Roma de las épocas imperiales, queda incluida en la común reprobación que abarca a todas las tempranas ciudades; Roma "nunca fue una república porque la verdadera justicia y la ley nunca tuvieron lugar en ella".[37] La sección correspondiente de la *Ciudad de Dios* se presenta como intento de restaurar, contra los retoques de los filósofos e historiadores romanos, lo que San Agustín considera como auténtica y fiel pintura de la antigua Roma.

Para diagnosticar el carácter de cualquier pueblo sólo hemos de ver el ob-

[34] *Ibid.*, V. 10.
[35] *Cf. ibid.*, V. 12.
[36] *Ibid.*, IV. 4.
[37] *Ibid.*, II. 21.

jeto de su amor.[38] Los antiguos romanos no fueron justos y su ciudad no fue una auténtica ciudad porque el objeto de su pasión no fue la virtud. No hay duda de que los romanos fueron más dignos de admiración que ninguna de las naciones a las que sometieron. El objetivo hacia el que se afanaron no fue vil. Recompensaba el valor y ponía el autosacrificio y la devoción a la patria por encima de los placeres de una existencia tranquila y confortable.[39] Sin embargo, éste era un objetivo puramente terrenal. Los esfuerzos hechos por él tuvieron la marca de la grandeza pero no de la virtud. Roma, señora del mundo, estuvo dominada por el afán de conquista. Sus grandes hombres fueron, si acaso, notables ciudadanos de una mala ciudad. En su mayoría ni siquiera poseían auténticas virtudes políticas. Su decisión de sobresalir no fue alimentada por un deseo de servir a sus conciudadanos, sino por la sed de gloria personal. Impelidos por lo que en última instancia era un motivo egoísta, sus virtudes supuestamente heroicas no eran, en realidad, más que vicios resplandecientes.[40] En la medida en que los romanos renunciaron al placer y a la satisfacción de sus más bajos apetitos, tuvieron derecho a cierta recompensa. Y Dios concedió esta recompensa cuando permitió a los romanos afirmar su supremacía por encima de todas las otras naciones.[41] Así, al extender sus conquistas hasta los límites del mundo civilizado, Roma pudo realizar sus más profundas aspiraciones y alcanzar el fin implícito en toda ambición terrena, la dominación universal. Pero aquí cesa el argumento. En oposición a una vieja y al mismo tiempo todavía poderosa tradición de la apologética cristiana, San Agustín al parecer se muestra renuente a conceder que al Imperio romano se le asignara un papel especial en la economía de la salvación, y que, al poner a todo el mundo en una sola camaradería de gobierno y de leyes, así fuese remotamente, preparara el camino del cristianismo, la única religión auténtica y universal.[42]

La polémica de San Agustín contra Roma resulta tanto más notable por proceder de alguien que obviamente estaba impresionado por el espectáculo de la antigua grandeza de Roma. El relato que hace Tito Livio de las gloriosas hazañas de los Escévolas y de los Escipiones, de Régulo y de Fabricio, aún encendía su imaginación, y se deleita particularmente relatando esas hazañas.[43] Por muy admirables que puedan ser según otras normas, estas hazañas sin embargo pertenecen a un pasado irrecuperable cuyo recuerdo despierta una cierta tristeza en quien las contempla pero que el cristianismo ha condenado de una vez por todas. Cristo, el sol de la justicia, ha eclipsado a los más brillantes faros del mundo antiguo. Su advenimiento ha destruido para siempre el escenario en que podían moverse los héroes paganos. El heroísmo auténtico es el heroísmo cristiano, pero ya no es el mismo tipo de heroísmo. Su novedad queda manifestada por el hecho de que nuestros

[38] *Ibid.*, XIX. 24; *cf.*. II. 21.
[39] *Ibid.*, V. 13 y 14.
[40] *Ibid.*, V. 12; *cf.* XIX. 25.
[41] *Ibid.*, V. 15.
[42] *Ibid.*, XVIII. 22.
[43] *Cf. ibid.*, II. 29.

"héroes" son llamados "mártires" o "testigos" y ya no "héroes".[44] En adelante, las realizaciones de los más nobles romanos sirven sólo a dos grandes propósitos: revelan, junto con las profundidades de la codicia humana, el carácter efímero y en última instancia aniquilador de toda realización puramente humana; y recuerdan a los cristianos que, si los romanos estuvieron dispuestos a soportar tantas dificultades por obtener ganancias terrenales, ellos deben estar preparados a hacer sacrificios aún mayores por la recompensa eterna.[45]

Con su devastador ataque a la virtud pagana, San Agustín es más responsable que nadie de ese descrédito de Roma que llegaría a ser característico de toda discusión de la política romana en el mundo cristiano. Tal vez el mejor modo de revelar la magnitud de su realización sea decir que, casi por sí solo, impuso una nueva imagen de Roma que, a partir de ese momento, borró en el espíritu de estadistas y escritores políticos por igual la imagen elaborada por los historiadores romanos, particularmente por Tito Livio, vocero de la eterna grandeza de Roma. Hasta el Renacimiento no volveremos a encontrar un nuevo intento de recuperar, bajo las enormes e implacables acusaciones de *Ciudad de Dios*, el espíritu de la Roma pagana y su modo de vida característico.

## El monoteísmo y el problema de la religión civil

Según San Agustín, la verdadera razón por la que el esquema clásico es incapaz de hacer virtuosos a los hombres y queda condenado por sus propias normas no es que sea irreligioso sino que está intrínsecamente unido a una concepción falsa de la divinidad. Esta falsedad queda revelada claramente en el politeísmo pagano. En efecto, gran parte de lo que escribió San Agustín sobre el tema de la sociedad civil, incluyendo toda la primera parte de *Ciudad de Dios*, es poco más que una larga y detallada crítica de la mitología pagana.

Siguiendo a Varrón, San Agustín divide toda la teología pagana en tres formas básicas: mítica, natural o filosófica, y cívica o política.[46] La teología mítica es la teología de los poetas. Atrae directamente a la multitud, y sus muchos diosas y dioses son reverenciados para obtener bienes temporales o ventajas materiales para hombres que esperan obtenerlos de ellos en esta vida. La teología natural es la teología de los filósofos y es monoteísta. Se fundamenta en una auténtica noción de Dios, y como tal es muy superior a la teología mítica y la civil; pero es inaccesible para todos, salvo para unos cuantos excepcionalmente dotados y doctos, y por ello es incapaz de ejercer una influencia benéfica sobre la sociedad en conjunto. La teología civil, como su nombre lo indica, es la teología oficial de la ciudad. Difiere de la

44 *Ibid.*, X. 21; *cf.* V. 14.
45 *Cf. ibid.*, V. 16-18; *Epist.* 138.3, 17.
46 *La Ciudad de Dios*, VI. 5; *cf. ibid.*, IV. 27.

teología natural porque es politeísta, y de la teología mítica porque prescribe el culto de los dioses paganos para la vida después de la muerte y no para esta vida. Es ésta la teología que todos los ciudadanos y especialmente los sacerdotes deben conocer y administrar. Enseña qué dios o qué dioses debe adorar cada quien y qué ritos y sacrificios debe celebrar. Aunque la teología civil impone el culto de falsos dioses, sin embargo es más tolerable que la teología mítica, pues se interesa en el bien del alma y no en el del cuerpo y aspira a mejorar a los hombres favoreciendo el desarrollo de las virtudes políticas.

El más autorizado exponente de la teología civil romana es Varrón, a quien San Agustín, citando a Cicerón, se refiere constantemente como hombre agudísimo y docto.[47] El método de San Agustín consiste en presentar a Varrón como testigo contra sí mismo para probar lo inadecuado de la teología civil. Varrón defendió la teología civil no porque fuera cierta sino porque era útil. Él mismo no la aceptaba, ni tomaba en serio a sus dioses. Insinuó esto por el hecho de que distinguió claramente entre la teología civil y la teología natural. La misma conclusión queda confirmada por un análisis de sus *Antigüedades*, en que el tratamiento de las cosas humanas precede al de las cosas divinas. Al adoptar esta disposición, Varrón dio a entender que los dioses de la ciudad no existían independientemente del hombre sino que eran, ellos mismos, producto del espíritu humano. Esto, dice San Agustín, es el secreto de su libro. De esa manera sutil Varrón indicó su renuencia a dar prioridad al error sobre la verdad. Si hubiese estado tratando de lo auténticamente divino o de la naturaleza divina en su integridad, la que consideró como superior de la naturaleza humana, no habría vacilado en invertir este orden. Tal como están las cosas, se limitó a expresar una loable preferencia por los hombres sobre las instituciones de los hombres o, en sus propias palabras, por el pintor sobre la pintura.[48]

Las ideas de Varrón a este respecto no fueron distintas de las de otros filósofos paganos, particularmente de Séneca. Como la filosofía lo había hecho libre, Séneca no dejó de atacar la teología civil en sus escritos; pero como Varrón, siguió aparentando un respeto a sus ritos y normas sagrados. Al conformarse en sus hechos, si no siempre en sus palabras, a las prescripciones de esa teología, mostró tener plena conciencia del hecho de estar haciendo lo que ordenaba la ley y no lo que era grato a los dioses. También él, no menos que Varrón, fue obligado a adoptar la difícil posición de tener que efectuar lo que condenaba o de rendir culto a lo que vilipendiaba.[49]

El propio Varrón era más precavido en su discurso que Séneca. Por una noble consideración a las flaquezas de espíritus menores, no se atrevió a censurar directamente la teología cívica y se contentó con revelar su carácter censurable exponiendo su semejanza con la teología mítica.[50] Su análisis de la

[47] *Ibid.*, IV. 1; IV. 31; VI. 2; VI. 6; VI. 8; VI. 9; VII. 28.
[48] *Ibid.*, VI. 4.
[49] *Ibid.*, VI. 10.
[50] *Ibid.*, VI. 7; VI. 8; VI. 10.

teología cívica es cívico o político.[51] Toma en consideración, más que Séneca, la necesidad práctica de adaptarse a las opiniones y los prejuicios de la multitud o, lo que equivale a lo mismo, la imposibilidad práctica de establecer un orden político basado enteramente en la razón o la naturaleza. Si Varrón hubiese podido fundar una ciudad nueva, habría escrito de acuerdo con la naturaleza; pero como estaba tratando con una antigua, sólo pudo seguir sus costumbres.[52] Siendo el resultado de un compromiso entre naturaleza y convención, puede decirse que su teología cívica ocupa una posición intermedia entre la teología mítica, que exige demasiado poco de la mayoría de los hombres, y la teología natural, que exige de ellos demasiado.[53] Su nivel es el del ciudadano como ciudadano y representa el único medio factible de obtener de la mayoría de los ciudadanos el más alto grado de virtud de que son capaces sin la gracia divina.

Si Varrón, por razones prácticas o políticas, se sintió obligado a respetar en lo exterior la teología civil de Roma, no tuvo tales escrúpulos acerca de su teología mítica o poética, a la que censuró libremente y que rechazó como indigna de la naturaleza divina y como incompatible, a la vez, con la dignidad humana. Al propagar mentiras acerca de los dioses y presentar su conducta como indecente y baja, los poetas no sólo cometen una injusticia para con ellos, sino que propugnan la misma inmoralidad entre los hombres y hacen más que nadie por corromper sus costumbres.[54] El propio Varrón estaba en pleno acuerdo con los filósofos al pedir la expulsión de los poetas de toda ciudad bien ordenada. Por desgracia, la ciudad de que trataba él estaba lejos de ser perfecta. No sólo toleraba la presencia de poetas en su medio sino que en realidad dependía de ellos para sobrevivir. Los poetas son a la vez el producto de la sociedad civil y sus creadores. La moral que profesan no es idéntica a la vieja moral ni totalmente distinta de ella.[55] En la medida en que su mitología traslapa con la de la teología civil, se le debe considerar como parte integral de la ciudad. En último análisis, consagra y perpetúa las mismas falsedades.

En forma bastante paradójica, la teología mítica a menudo demuestra ser tan útil a la ciudad cuando se aparta de sus creencias tradicionales como cuando las refleja con fidelidad. Los poetas divierten al público y saben, notablemente, halagar su gusto. El objeto de sus fábulas es, en su mayor parte, lo agradable, en oposición a lo útil o lo noble. Hasta ese grado, sus obras corresponden al reino de las cosas traviesas y no al de las cosas serias. El goce privado y vicario que la mayoría de los hombres obtiene de sus actuaciones ayuda a compensar las inevitables insuficiencias de la vida política y ofrece un saludable alivio de las tensiones que genera. Pese a todas las apariencias en sentido contrario, los poetas no son revolucionarios. Su acción es en el fondo conservadora, hasta el punto en que incluso sus

[51] *Ibid.*, III. 4; VI. 2; VII. 17; VII. 23.
[52] *Ibid.*, VI. 4; *cf.* IV. 31 y VI. 2.
[53] *Ibid.*, VI. 6.
[54] *Ibid.*, VI. 7.
[55] *Ibid.*, VI. 8.

innovaciones contribuyen, en forma indirecta, a la estabilidad de la sociedad civil. El hecho mismo de que la sociedad no pueda prescindir de tales servicios puede considerarse como otra prueba más de sus propias limitaciones y de la radical incapacidad de resolver problemas por medios puramente humanos.

La teología civil no sólo es afín a la teología mítica; hasta el punto en que comparte la razón, también se acerca a la teología natural. Muchas de sus enseñanzas pueden considerarse como expresión popular o prefilosófica de alguna verdad auténticamente filosófica.[56] A menudo se pueden justificar en términos de naturaleza y de hecho han sido explicadas de ese modo por los filósofos paganos. Por ejemplo: nadie nos impide ver a Júpiter, soberano de los dioses, como sinónimo poético de la justicia, reina de las virtudes sociales. Pero hay límites obvios a estas interpretaciones. La mitología pagana, aun en su forma oficial, nunca puede ser plenamente racionalizada. Por esa razón, su dominio de los espíritus populares queda debilitado por el progreso de la ciencia y por la difusión inevitable aunque no siempre saludable del conocimiento. Basándose, como lo hace, en un fundamento de mentiras verosímiles, no puede sostenerse indefinidamente. Visto bajo esa luz, el politeísmo aparece a la vez como necesario a la sociedad civil y como incongruente a su más alto desarrollo. Podríamos plantear este argumento en términos un tanto distintos diciendo que el valor de toda sociedad se mide por su capacidad de promover el bien del intelecto; pero hasta el grado en que la sociedad logra alcanzar esta meta, tiende a socavar su propia base. En ello se encuentra la falacia del esquema pagano. Por una necesidad interna, y en forma totalmente independiente de la influencia externa del cristianismo, el burdo politeísmo de la ciudad pagana debe ser purificado, tarde o temprano, transformándose en monoteísmo.

No debe inferirse de lo anterior que San Agustín acepta sin reservas la doctrina monoteísta de los teólogos naturales. Por una parte, no todos los filósofos paganos comparten la misma concepción de la divinidad. Algunos de ellos, incluso Varrón, identificaron el alma humana o su parte racional con la naturaleza divina, convirtiendo así al hombre en un dios en lugar de convertirlo en servidor de Dios.[57] Semejante doctrina confunde a la creatura con su creador y es sumamente discutible desde un punto de vista racional, ya que la mutabilidad del espíritu humano no puede reconciliarse con la perfección absoluta del ser supremo. Sólo aquellos filósofos que distinguen con toda claridad entre Dios y el alma o entre el creador y su creación han llegado a la verdad acerca de Dios. El más sobresaliente de todos ellos fue Platón.[58] Sigue sin saberse claramente cómo llegó Platón a este conocimiento. San Agustín deja las cosas diciendo que el propio San Pablo afirma la posibilidad de un auténtico conocimiento de Dios entre los paganos.[59] Dejan-

[56] *Ibid.*, VI. 8; *cf. Epist. 91.5.*
[57] *La Ciudad de Dios*, IV. 31; VII. 5; VII. 6; VIII. 1; VIII. 5.
[58] *Ibid.*, VIII. 4; VIII. 10-12.
[59] *Ibid.*, VIII. 12; *cf.* XVIII. 41 *in fine.*

do aparte el hecho de que los filósofos a veces yerran en sus enseñanzas con respecto a Dios, sin embargo queda otro elemento fundamental que los separa del cristianismo, y es su negativa a aceptar a Cristo como mediador y redentor. El filósofo, buscador de un conocimiento independiente, básicamente es orgulloso y niega deber su salvación a nadie más que a sí mismo. Todo su esfuerzo es motivado, en último análisis, por el autoelogio y la admiración de sí mismo.[60] Sobre esa base tal vez pueda decirse que el filósofo es el hombre que más se acerca al cristianismo y, al mismo tiempo, el que permanece más apartado de él.

## LAS DOS CIUDADES Y LA DICOTOMÍA ENTRE RELIGIÓN Y POLÍTICA

El ataque de San Agustín a la religión pagana culmina en lo que puede considerarse su aportación más distintiva al problema de la sociedad civil: la doctrina de las dos ciudades. La humanidad, tal como la conocemos, está dividida en muchas ciudades y naciones, cada una de las cuales se diferencia con claridad de todas las demás por sus leyes, sus costumbres, sus ritos, su lenguaje y su modo de vida general. Pero más fundamentalmente, las Sagradas Escrituras sólo distinguen dos tipos de sociedades, a las cuales pertenecen todos los hombres de todos los tiempos: la ciudad de Dios y la ciudad terrena.[61] Sin embargo, sólo por analogía se llama ciudades a estas sociedades. La ciudad de Dios no es una ciudad separada, que exista al lado de otras ciudades, y fundada sobre una ley divina, a la manera de la teocracia judía o la *basileia* terrenal de Constantino y sus seguidores. La ciudad de Dios y la ciudad terrenal se extienden más allá de los límites de las ciudades individuales, y ninguna de las dos es identificada con ninguna ciudad o reino en particular.[62] La distinción entre ellas corresponde a la distinción que hay entre la virtud y el vicio, con la implicación de que la auténtica virtud es la virtud cristiana. Lo que establece a una persona como miembro de una u otra de estas dos ciudades no es la raza o nación que pueda reclamar como suya, sino el fin que persigue y al cual subordina, en última instancia, todas sus acciones.[63] La ciudad de Dios no es otra que la comunidad de los seguidores de Cristo y los adoradores del verdadero Dios. Está formada enteramente por santos, y toda su vida puede ser descrita como de piadosa aceptación de la palabra de Dios. En ella y sólo en ella puede encontrarse la verdadera justicia. Como su pauta fue trazada en el cielo y como su estado perfecto sólo se logra en la otra vida, la ciudad de Dios a veces es llamada la ciudad celestial; pero en la medida en que, adhiriéndose a Cristo, los hombres tienen ahora la posibilidad de llevar unas vidas auténticamente virtuosas, también existe aquí en la tierra. Por la misma razón no se le debe con-

[60] *Ibid.*, V. 20; *cf. Epist.* 155.1, 2.
[61] *La Ciudad de Dios*, XIV. ¡; XIV. 4.
[62] *Ibid.*, XVIII. 2; XX. 11.
[63] *Ibid.*, XIV. 28; *cf. De Gend. ad Litt.*, XI. 15.

fundir con la ciudad ideal de Platón, que no tiene existencia más que en el pensamiento y la palabra.

En contraste con la ciudad celestial, la ciudad terrenal es guiada por el amor propio y vive de acuerdo con lo que las Escrituras llaman la carne.[64] El término "carne" en este contexto no debe tomarse en sentido estricto, como si sólo se refiriera al cuerpo y a los placeres corporales. En su empleo bíblico, es sinónimo del hombre natural y abarca todas las acciones y deseos del hombre en la medida en que no fueron ordenados hacia Dios como su fin supremo. Se aplica no sólo al voluptuoso que encuentra su más alto bien en el placer, sino a todos aquellos que caen en el vicio y aun al hombre sabio en la medida en que su busca de la sabiduría es impulsada por un falso amor a sí mismo, y no por el amor a la verdad. En su sentido más lato y general, la ciudad terrenal se caracteriza por su afectación de total independencia y autosuficiencia,[65] y se presenta como la antítesis misma de la vida de obediencia ("la madre y guardiana de las virtudes")[66] y de reverente sumisión a Dios. Su antepasado es el irredento y no arrepentido Caín, y su rebelión contra Dios renueva a su propia manera el pecado de desobediencia que cometió Adán, primero en transgredir una orden divina.[67]

Aunque San Agustín ocasionalmente equipara la ciudad de Dios con la Iglesia[68] es claro, por algunas de sus otras afirmaciones, que no todo el que sea oficialmente miembro de la Iglesia visible pertenece a ella; y a la inversa, muchas personas que no profesan la fe cristiana son, sin saberlo, miembros de la misma ciudad santa. De hecho, puede decirse de cualquiera que se dedique a buscar la verdad y la virtud que es, implícitamente, ciudadano de la ciudad de Dios, y que todo el que abandona la virtud por el vicio queda *ipso facto* excluido de ella. Lo que es más: todo intento humano por discriminar, salvo de manera abstracta, entre las dos ciudades se vuelve precario por el hecho de que es imposible saber con algún grado de certidumbre si un hombre es o no es auténticamente virtuoso. Podemos observar y narrar las acciones de otra persona, pero no podemos alcanzar el núcleo interno del que proceden.[69] Hasta el hombre que realiza acciones virtuosas no tiene manera de determinar con certidumbre absoluta hasta qué punto está actuando por virtud, ya que fácilmente puede equivocarse sobre la naturaleza de sus motivos. Estos motivos no sólo pertenecen al secreto del corazón humano, que alguien podría revelar si decidiera hacerlo, sino a la intención secreta del corazón, que permanece oscura para todos, incluso para el agente mismo. En esta vida, por tanto, las dos ciudades están para todos fines prácticos inextricablemente mezcladas, como el trigo y la cizaña de la parábola que pueden crecer juntos y han de aguardar a la época de la cosecha antes de separarlos.[70]

[64] *Cf. La Ciudad de Dios*, XIV. 2 y 4.
[65] *Ibid.*, XIV. 13 y 15.
[66] *Ibid.*, XIV. 12.
[67] *Ibid.*, XIV. 14.
[68] *Eg. La Ciudad de Dios*, VIII. 24; XIII. 16; XVI. 2.
[69] *Cf. De Ordine*, II. 10, 29.
[70] *La Ciudad de Dios*, XX. 9; *cf. ibid.*, 1. 35; XI. 1; XVIII. 49; *Ad Donat. post Coll.*, VIII. 11; *Contra Duas Epist. Petil.*, II. 21, 46.

Queda en pie el hecho de que sólo como miembro de la ciudad de Dios y por virtud de su relación con un orden que trasciende la esfera política, el hombre tiene alguna posibilidad de alcanzar la paz y la felicidad a la cual aspiran todos los hombres,[71] aun los más perversos. Esto no significa que la ciudad de Dios haya suprimido la necesidad de una sociedad civil. Su propósito no es remplazar la sociedad civil sino complementarla al ofrecer, por encima de los beneficios conferidos por ella, los medios de alcanzar una sociedad que es superior a todo aquello a lo que pudiese conducir la sociedad civil. La propia sociedad civil sigue siendo indispensable ya que procura y administra los bienes temporales o materiales que los hombres necesitan aquí en la tierra y que pueden ser utilizados como instrumentos para promover el bien del alma.[72] Por tanto, el ser ciudadano de la ciudad de Dios no abroga sino que conserva y complementa la ciudadanía en una sociedad temporal. Lo característico de la posición de San Agustín es precisamente la doble ciudadanía por la cual el hombre puede ser miembro de la ciudad de Dios sin dejar de ordenar su vida temporal dentro del marco de la sociedad civil y de acuerdo con sus normas. En la medida en que esta posición saca de la jurisdicción de la ciudad y reserva para una autoridad superior una parte esencial de la vida del hombre, representa una desviación de la tradición clásica, pero en la medida en que afirma aportar la solución buscada en vano por los filósofos paganos al problema de la vida humana, puede considerársele como una prolongación y una realización de dicha tradición.

La aguda distinción que San Agustín traza entre las esferas de la autoridad eclesiástica y la civil plantea la pregunta general de su relación mutua e inmediatamente sugiere la posibilidad de un conflicto entre ellas. En el mejor ejemplo, el conflicto queda resuelto por la coincidencia de la sabiduría cristiana y el poder político. Esto es lo que ocurre cuando un cristiano acepta un cargo y ejerce su autoridad de acuerdo con los principios cristianos y por el bien común de sus súbditos. Esto queda explícitamente considerado por San Agustín en el Libro V, capítulo 24 de *Ciudad de Dios,* que puede considerarse como un espejo de príncipes cristianos.[73] Dicha situación conduce a una restauración de la unidad de la ciudad en el plano del cristianismo y es eminentemente deseable desde el punto de vista del bienestar espiritual y temporal del hombre. Pero nunca hay una garantía de que surgirá o de que, si así lo hiciera, durará un extenso periodo. En las obras de San Agustín, nada nos indica que él previera el triunfo permanente de la ciudad de Dios en la tierra mediante la reconciliación definitiva de los poderes espirituales y temporales.

Más allá de los planteamientos generales que apartan y definen los dominios de lo espiritual y de lo temporal y sus respectivas jurisdicciones, no encontramos en San Agustín una teoría detallada de la Iglesia y el Estado similar a la que fue elaborada (supuestamente sobre la base de sus principios)

[71] *Cf. La Ciudad de Dios,* XIX. 12.
[72] *Ibid.,* XIX. 17.
[73] Véase también *La Ciudad de Dios,* V. 19.

durante los siglos siguientes. Dadas las circunstancias en extremo contingentes e impredecibles de la existencia de la Iglesia en el mundo, puede dudarse de que San Agustín considerara en forma seria la posibilidad de definir más que del modo más general la naturaleza de las relaciones entre estas dos sociedades.

Sin embargo, hay un punto en que fue llevado a adoptar una actitud definida y que merece mención, aunque sólo fuera por su importancia histórica, a saber, el recurrir al llamado brazo secular para reprimir a herejes y cismáticos. La ocasión fue la controversia donatista, cuyas raíces se remontan al siglo III y que había paralizado a la Iglesia del norte de África durante gran parte del siglo IV. San Agustín empezó defendiendo la persuasión como el medio adecuado para lograr el retorno de los disidentes a la grey católica y se opuso con firmeza a toda intervención de parte de la autoridad temporal en una cuestión que podía considerarse, al principio, como puramente eclesiástica. Los acontecimientos demostraron pronto que se necesitaban medidas más drásticas si se quería restaurar el orden, sobre todo porque el cisma, con el tiempo, había adoptado el cariz de un movimiento nacionalista, cuyo rápido desarrollo fue ayudado por el perenne resentimiento por la supremacía católica entre la población aborigen africana. La peculiar intratabilidad de los donatistas, su continua agitación y los métodos de terrorismo a los que frecuentemente recurrían, los habían convertido en persistente amenaza no sólo para la unidad religiosa sino para la estabilidad social de las provincias del norte de África. Con renuencia y sólo después de haber agotado los demás recursos, San Agustín convino en turnar la cuestión a las autoridades civiles locales. Su decisión de sancionar el uso de la fuerza parece haber sido dictada en gran medida por la naturaleza política del caso y no por argumentos teológicos. Al tomar esta decisión, San Agustín afirmó su convicción de que nadie debe ser obligado a aceptar la fe contra su propia voluntad. Con todo cuidado distinguió entre los donatistas que voluntariamente habían abrazado el cisma y los que buscaban la verdad con toda buena fe y sólo eran donatistas porque habían nacido de padres donatistas.[74] Además, advirtió en contra de una excesiva severidad al castigar a los delincuentes y sostuvo que los castigos debían ser mitigados en favor de todo aquel a quien pudiese convencerse de que abjurara sus errores. Por desdicha, su acto estableció un precedente cuyas consecuencias superaron, con mucho, todo lo que él, al parecer, había previsto. Lo que para San Agustín fue una simple concesión a la necesidad o, cuando mucho, una medida de urgencia destinada a hacer frente a una situación específica, después fue invocado como principio general para justificar las represalias de la Iglesia contra herejes y apóstatas. Si tal es el caso, San Agustín es parcialmente responsable de la persecución religiosa de la Edad Media que llegó a ser considerada como primer ejemplo de la inhumanidad engendrada por la indebida exaltación de las normas morales y que llegó a ser objeto de una de las principales críticas lanzadas contra la Iglesia a través del periodo moderno.

[74] *Contra Duas Epist. Petil.*, II. 83, 184; *Epist.* 43.1, 1.

## El Cristianismo y patriotismo

Por motivos puramente políticos, la solución de San Agustín al problema de la sociedad civil quedó expuesto a una importante objeción, de la que él mismo tuvo plena conciencia y con la que repetidas veces tuvo que enfrentarse. El cristianismo había afirmado su pretensión de superioridad sobre su capacidad de hacer mejores a los hombres y, a los ojos de los incrédulos, podía decirse que se sostendría o caería según esta prueba. Sin embargo, para el observador imparcial no era evidente, ni mucho menos, que el cristianismo hubiese triunfado donde la filosofía política pagana había fracasado, o que en su difusión hubiese sido acompañada por una marcada mejora de los asuntos humanos. Si algo pudiese decirse, los desórdenes sociales y políticos que durante tanto tiempo habían plagado a Roma, desde dentro y desde fuera, parecían haber aumentado en lugar de decrecer, pese al hecho de que el cristianismo, primero perseguido y después tolerado, había pasado a ser en tiempos de Teodosio la religión oficial del Imperio. "¿No es verdad", pregunta San Agustín, "que desde la llegada de Cristo el estado de los negocios humanos ha sido peor de lo que era antes y que los asuntos humanos fueron en un tiempo mucho más afortunados de lo que hoy son?"[75] Un abierto enfrentamiento entre cristianos y paganos ya había ocurrido en 382, cuando Graciano ordenó que del Senado quitasen el Altar de la Victoria, pasando sobre la oposición de la facción pagana encabezada por Símaco, quien afirmó que toda desviación considerable del culto y la práctica tradicionales de Roma resultaría, tarde o temprano, nociva para el Imperio. La caída de Roma a manos de Alarico y los godos en 410 llevó la confrontación a un clímax dramático. Pronto los cristianos fueron culpados del desastre, y el viejo cargo de que el cristianismo era adverso al bienestar general de la sociedad se difundió entre la población pagana. Precisamente para responder a esta acusación, San Agustín se puso a escribir *Ciudad de Dios*.[76] Roma, decía el argumento, debía su grandeza al favor de los dioses. Al abandonar a estos dioses en favor de una nueva religión había incurrido en su ira, quedando desprovista de su protección.

Así, burdamente planteado, el argumento podía refutarse mostrando que toda la historia de Roma desde el comienzo había estado marcada por interminables guerras y pugnas civiles y que, dado que estos males sociales eran anteriores al cristianismo, no era razonable achacárselos. Sin embargo, es obvio que esta difundida polémica contra el cristianismo sólo parcialmente reveló el verdadero problema, que era de carácter más político que religioso. Tras la creencia común en las deidades tutelares se encontraba la más seria acusación de que el cristianismo había causado una decadencia de la virtud cívica y que en apariencia se le podía considerar al menos como la causa indirecta del deterioro político del Imperio. Al reclutar a los hombres del servicio de "una patria superior y más noble",[77] dividió la ciudad y debilitó su

[75] *En. in Psal.* 136.9.
[76] *Cf. Retractationes*, II. 43, 1; *La Ciudad de Dios*, I. 1.
[77] *Epist.* 91.1.

derecho incondicional a la lealtad de sus ciudadanos. La doble ciudadanía que impuso a sus seguidores inevitablemente provocó una devaluación de todo el orden político, haciendo más difícil si no imposible la total medida de dedicación a la ciudad y su régimen. Como lo observa el propio San Agustín, "en lo tocante a la vida de los mortales, que transcurre y termina en unos cuantos días, ¿qué importa bajo el gobierno de quién morirá el hombre mientras aquellos que gobiernan no lo obliguen a la impiedad y la iniquidad?"[78] Peor aún: muchas de las enseñanzas más características de la nueva fe parecían entrar abiertamente en conflicto con los sagrados derechos y deberes de la ciudadanía. Su doctrina de la hermandad de todos los hombres y su igualdad ante Dios, así como sus preceptos que exigían amar a los enemigos y perdonar todas las ofensas tendían, a primera vista, a socavar la fuerza militar de la ciudad y a quitarle sus más poderosos medios de defensa contra los enemigos del exterior. En el espíritu de los contemporáneos de San Agustín, ese peligro estaba lejos de ser ilusorio. Ante la aparente y casi trágica imposibilidad de reconciliar el cristianismo con la lealtad a la patria, algunos de los propios amigos de San Agustín habían rechazado durante muchos años el bautismo, aun después de haber sido instruidos en la fe.[79]

Por supuesto, se podría señalar una depreciación parecida de lo puramente político en la filosofía clásica, que colocaba la felicidad del hombre o el bien supremo en la vida teórica o filosófica y no en la vida de una ciudadanía leal. Pero la filosofía iba dirigida a un *élite* natural y no a todos los hombres. Por su esencia misma estaba destinada a ser coto reservado de un número pequeño de naturalezas bien nacidas y bien criadas. Por ello, había poco peligro de que llegara a ser una fuerza política en el mismo sentido que el cristianismo, o de que llegara a tener la misma directa e inmediata repercusión sobre la vida de la ciudad.

La respuesta de San Agustín a esta objeción general funde, de manera característica, argumentos tomados de fuentes bíblicas y de fuentes filosóficas. Consiste, en sustancia, en que el cristianismo no destruye el patriotismo sino que lo refuerza al convertirlo en un deber religioso. Los profetas del Antiguo Testamento y los escritores del Nuevo Testamento, por igual, ordenan obediencia a la autoridad civil y a las leyes de la ciudad. Resistir estas leyes es desafiar la propia orden de Dios, ya que la sociedad civil fue planeada por Dios como remedio para el mal, y aprovechada por él como instrumento de misericordia en medio de un mundo pecador, como nos enseña San Pablo en el capítulo 13 de la Epístola a los Romanos, a la que San Agustín se refiere constantemente en esta relación. Siendo así, no es posible alegar con justicia el servicio de Dios como razón para evadir las propias responsabilidades cívicas o negar sumisión a los propios gobernantes temporales. De hecho, el cristianismo debe ser interpretado como una fe y no como una ley divinamente revelada que gobierne todas nuestras acciones y opiniones, llamada a reemplazar las leyes humanas según las cuales viven los hombres. Es

[78] *La Ciudad de Dios*, V. 17.
[79] *Cf. Epist.* 151.14 y 136.2.

compatible con cualquier régimen político y, en asuntos temporales, no impone un modo de vida propio, diferente del de los demás ciudadanos de la misma ciudad. Su universalidad es tal que puede adaptarse sin dificultad a las más diversas costumbres y prácticas. Las únicas prácticas a las que se opone son aquellas que la razón misma denuncia como viciosas e inmorales. Al censurar estas prácticas y pedir a sus miembros que se abstengan de ellas, en realidad sirve a los mejores intereses de la ciudad. Su juicio mismo con respecto a las limitaciones esenciales de la sociedad civil no entrañan —como el juicio de los filósofos paganos— un rechazo de dicha sociedad. Pese a todas sus manifiestas imperfecciones, la sociedad civil sigue siendo el mayor bien de su índole que poseen los hombres. Su objetivo es o debe ser la paz terrenal, que también los cristianos buscan. Tratando de alcanzar este bien común, cristianos y no cristianos pueden estar unidos y vivir juntos como ciudadanos de la misma ciudad.[80]

Además, toda depreciación de la patria, si en realidad podemos hablar de una depreciación, queda compensada con creces por el hecho de que el cristianismo pide y muy a menudo obtiene de los fieles un grado más alto de moral y de virtud. De este modo ayuda a contrarrestar el vicio y la corrupción, causas verdaderas de la debilidad y la decadencia de ciudades y naciones. Por tanto,

> que aquellos que dicen que la doctrina de Cristo es incompatible con el bienestar de la república nos den un ejército de soldados como los que la doctrina de Cristo requiere; que nos den tales súbditos, tales maridos y mujeres, tales padres e hijos, tales amos y sirvientes, tales reyes, tales jueces, en suma, hasta tales contribuyentes y recaudadores de impuestos como los que la religión cristiana ha enseñado que deben ser los hombres; y después que se atrevan a decir que son contrarios al bienestar de la república. Antes bien, que ya no vacilen en confesar que esta doctrina, si fuese obedecida, sería la salvación de la república.[81]

Por último, es injusto afirmar, sin ambages, que el cristianismo engendra el desprecio al valor militar. El Nuevo Testamento no ordena a los soldados que entreguen las armas sino que, antes bien, los elogia por su probidad y virtud.[82] La orden de corresponder al mal con el bien no concierne tanto a las acciones externas cuanto a la disposición interna con que deben efectuarse estas acciones. Trata de asegurar que la guerra, si debe entablarse, se lleve adelante con un designio benévolo y sin la indebida crueldad. Los hombres se ven obligados en todo tiempo a hacer lo que quizá beneficiará más a sus congéneres. En algunos casos, la paz y la corrección de los errores se logra más fácil y perfectamente con el perdón que con el castigo; mientras que en otros casos, sólo confirmaríamos a los malos en sus descarriados designios si diéramos rienda suelta a la injusticia y permitiésemos que los críme-

[80] *La Ciudad de Dios*, XIX. 17; XV. 4.
[81] *Epist.* 138.2, 15; *cf. Epist.* 137.5, 20 y *Epist.* 91.3.
[82] *Epist.* 189.4; *Contra Faust. Man.*, XXII. 75.

nes quedaran impunes.[83] Lo que el cristianismo reprueba no es la guerra sino los males de la guerra, como el amor a la violencia, la venganza cruel, los odios feroces e implacables, la brutal resistencia y la sed de poder. Al ceder a estos males, los hombres pierden un bien mucho más precioso que ninguno de los bienes terrenales que un enemigo pudiese quitarles. En lugar de aumentar el número de los buenos, aumentan simplemente el número de los perversos.[84] Por consiguiente, las guerras justas son permisibles, pero sólo deben emprenderse por necesidad y por bien de la paz. La decisión de entablar una guerra corresponde al monarca o gobernante, a quien se ha confiado el bienestar de la comunidad en general. En cuanto al simple soldado, su deber es obedecer órdenes. Él mismo no es responsable de los crímenes que puedan cometerse en los casos en que no está claro si las órdenes son justas o injustas.[85]

Aunque San Agustín conviene en que habría menos luchas entre los hombres si todos compartiesen la misma fe,[86] nunca consideró la paz universal como una meta que pudiese alcanzarse en esta vida; ni, para el caso, sacó de este monoteísmo la conclusión de que todos los hombres debieran estar unidos en lo político de tal modo que formaran una sola sociedad mundial. El único pasaje en que esta cuestión es explícitamente abordada presenta la condición más feliz de la humanidad, la única conducente a la virtud, como aquella en que ciudades pequeñas o reinos pequeños existen uno al lado de otro en concordia y buena vecindad.[87] Sin embargo, ni siquiera tal condición será plena o del todo realizada. Lo quieran los hombres o no lo quieran, la guerra es inevitable. Los perversos hacen la guerra a los justos porque desean hacerlo, y los justos hacen la guerra a los perversos porque tienen que hacerlo. Sea como fuere, ciudades independientes y reinos pequeños acaban cediendo ante reinos más grandes establecidos mediante la conquista de los débiles por los fuertes. Lo mejor que puede esperarse en la práctica es que la causa justa triunfe sobre la injusta; pues nada es más lesivo para todos, incluso para los propios malhechores, que el hecho de que éstos prosperen y aprovechen su prosperidad para oprimir a los buenos.[88]

Las observaciones de San Agustín en tal sentido no van dirigidas tanto contra sus críticos paganos como contra sus propios correligionarios y, en algunos casos, contra sus propios discípulos. Muchos destacados escritores cristianos de tal periodo —San Eusebio, San Ambrosio, San Prudencio y Orosio, entre ellos— habían interpretado en sentido literal o temporal algunas profecías del Antiguo Testamento relacionadas con las bendiciones de la edad mesiánica y habían vaticinado una época de paz y prosperidad sin precedentes bajo los auspicios del cristianismo y como resultado directo de

[83] *Cf. Epist.* 138.2, 13-14.
[84] *Cf. Contra Faust. Man.* XXII, 74; *Epist.* 138.2, 12.
[85] *Contra Faust. Man.* XXII. 75.
[86] *Epist.* 189.5.
[87] *La Ciudad de Dios,* IV. 15.
[88] *Ibid.,* IV. 3; XIX. 7.

su surgimiento como religión mundial que uniría a todos los hombres en el culto del verdadero Dios. Algunos de esos escritores habían llegado a comparar las persecuciones cristianas, un tanto arbitrariamente fijadas en número de 10, con las 10 plagas de Egipto y de este paralelo habían inferido que la Iglesia ya no tendría que volver a pasar por estrecheses similares, hasta la gran persecución del fin de los tiempos anunciada por las Sagradas Escrituras. Al cristiano le fue prometido así lo mejor de ambos mundos; pues, según la interpretación propuesta, el cristianismo no sólo sostenía la perspectiva de la dicha eterna en el cielo sino que también daba la respuesta al problema más urgente del hombre aquí en la tierra.

San Agustín rechaza todas esas interpretaciones considerándolas ingeniosas pero no fundadas en las Sagradas Escrituras y contrarias a sus enseñanzas.[89] No niega que el arte y la industria humanos han hecho "avances maravillosos y dignos de admiración" en el curso del tiempo, pero se apresura a añadir que este progreso material e intelectual no va acompañado por fuerza por un correspondiente aumento de la bondad moral; pues si estos inventos han beneficiado al hombre también pueden emplearse para destruirlo.[90] Además, rechaza categóricamente la opinión de que los males desaparecerán o siquiera disminuirán con el paso del tiempo. Dios, siendo todopoderoso, desde luego podría suprimir el mal por completo, pero no sin la pérdida de un mayor bien para la humanidad. A su propia manera, los males que Él permite contribuyen a la perfección espiritual del hombre. Sirven de prueba para los justos y de castigo para los malos. Asimismo, aseguran que Dios será amado por sí mismo y no sólo por las ventajas materiales que recaen en los hombres como consecuencia de sus buenas acciones; y al imponer al hombre la necesidad de superar estos males, fuera o dentro de sí mismo, le permiten alcanzar un nivel superior de virtud y de perfección moral.[91]

En términos más generales, los males de la existencia humana son, en sí mismos, parte de un plan general que Dios ha establecido entre los hombres. En esa medida puede decirse que son racionales; pero su racionalidad sobrepasa la razón humana. Más allá del simple hecho, registrado por las Sagradas Escrituras, de que la historia sigue su curso no en ciclos sino en línea recta,[92] que avanza a través de sucesivas etapas hacia una meta, y que con la llegada de Cristo ha entrado en su fase final,[93] queda poco o nada por revelar del significado interno o propósito de los acontecimientos humanos. Para el observador terrenal, estos acontecimientos conservan su fundamental oscuridad aún después de ocurrir. Considerada en su totalidad, la vida de las sociedades terrenales no aparece como una progresión ordenada (*procursus*) hacia un fin determinado, sino como un simple proceso (*excursus*) por el cual las dos ciudades van agotando su existencia terrenal, con su ca-

[89] *Ibid.*, XVIII. 52.
[90] *Ibid.*, XXII. 24.
[91] *Ibid.*, I. 29; XXII. 22 y 23.
[92] *Cf. ibid.*, XII. 11-21.
[93] *Cf. De Catech. Rud.* XXII. 39; *DeGen. contra Man.*, I. 23-24; *La Ciudad de Dios*, XXII. 30 *in fine*.

racterística mezcla de triunfos y de fracasos, pero sin garantía de salvación de este mundo;[94] pues "sólo en el cielo se ha prometido lo que buscamos en la tierra".[95]

El cristianismo, tal como lo interpreta San Agustín, sí da una solución al problema de la sociedad humana, pero la solución no es alcanzada ni alcanzable en la sociedad humana y por medio de ella. Como la de los filósofos clásicos, aunque de distinto modo, sigue siendo esencialmente transpolítica.

## LECTURAS

A. San Agustín, *La Ciudad de Dios.*
———, *Epístolas* 91 y 138. Ph. Schaff, comp., *A Select Library of the Confessions and Letters of St. Augustine.* Grand Rapids: Gerdmans, 1956.

B. San Agustín, *La Ciudad de Dios,* Libros: II, 21-22; IV-VIII; XIV, 1-4; 11-15; 28.
———, *De libre albedrío.*

[94] Véase la carta de San Agustín a Firmo, C. Lambot, comp., *Revue Benedictine 51* (1939), p. 212. También *La Ciudad de Dios,* XV. 21; XIX. 5; *Retractationes, II.* 43.2.

[95] *En. in Psal.* 48.6.

# ALFARABI
# [*circa* 870-950]

MUSHIN MAHDI

ALFARABI (AL-FĀRĀBĪ) fue el primer filósofo que trató de confrontar, de relacionar y, hasta donde fuese posible, de armonizar la filosofía política clásica con el Islam, religión que fue revelada por medio de un profeta-legislador (Mahoma) en forma de una ley divina, que organiza a sus seguidores en una comunidad política, y que establece sus creencias así como sus principios y sus reglas detalladas de conducta. En contraste con Cicerón, Alfarabi tuvo que enfrentarse y resolver el problema de introducir la filosofía política clásica en una atmósfera cultural radicalmente distinta; a diferencia de San Agustín, no contó con una esfera hasta cierto punto libre de la vida de este mundo en la organización de la cual la filosofía política clásica pudiese aplicarse sin oposición, sino que tuvo que enfrentarse y resolver el problema de las exigencias conflictivas de la filosofía política y de la religión sobre toda la vida del hombre.

La importancia del lugar de Alfarabi en la historia de la filosofía política consiste en que él recuperó la tradición clásica y la hizo inteligible dentro del nuevo marco aportado por las religiones reveladas. Sus escritos más conocidos son obras políticas concernientes a los regímenes políticos y el alcance de la felicidad por medio de la vida política. Presentan el problema de la armonía entre la filosofía y el Islam en una perspectiva nueva: la de la relación entre el mejor régimen, en particular como lo había interpretado Platón, y la ley divina del Islam. Su posición en la filosofía islámica corresponde a la de Sócrates o la de Platón en la filosofía griega hasta donde puede decirse que su principal preocupación fue la relación entre la filosofía y la ciudad. Fue el fundador de una tradición que buscó en él, y por medio de él, en Platón y Aristóteles, un enfoque filosófico al estudio y la comprensión de los fenómenos políticos y religiosos. Sus obras inspiraron a hombres como Avicena, Averroes y Maimónides. Ellos lo admiraron como su "segundo maestro" después de Aristóteles, y fue el único pensador posclásico cuya autoridad obtuvo su respeto junto con la de los antiguos.

## CIENCIA DIVINA Y CIENCIA POLÍTICA

Hay muchas semejanzas asombrosas entre varios de los rasgos fundamentales del Islam y el buen régimen considerado por la filosofía política clásica en general, y por Platón en *Las Leyes* en particular. Ambos empiezan con un dios como causa última de la legislación, y consideran que las creencias co-

rrectas acerca de los seres divinos y el mundo de la naturaleza son esenciales para la constitución de un buen régimen político. En ambos, estas creencias deben reflejar una imagen adecuada del cosmos, hacer accesible a los ciudadanos en general (y en una forma que puedan captar) la verdad acerca de las cosas divinas y de los principios más elevados del mundo, conducir a una acción virtuosa y formar parte de la capacitación necesaria para alcanzar la felicidad última. Ambos consideran que las funciones del fundador y del legislador, y tras él, de sus sucesores, en la jefatura de la comunidad, son de importancia absolutamente fundamental para su organización y conservación. Ambos se preocupan por promulgar y conservar leyes divinas. Ambos se oponen a la idea de que el espíritu o alma se deriva del cuerpo o es corporal, en sí mismo —opinión que socava la virtud humana y la vida comunitaria— y a la piedad timorata que condena al hombre a desesperar de la posibilidad de comprender jamás el significado racional de las creencias que debe aceptar o de las actividades que debe desempeñar. Ambos dirigen los ojos de los ciudadanos hacia una felicidad que está más allá de las preocupaciones de este mundo. Por último, ambos relegan el arte del jurista y del teólogo apologista a la posición secundaria de conservar la intención del fundador y de su ley, y de construir un escudo contra los ataques.[1]

Las obras políticas importantes de Alfarabi (*La ciudad ideal, La religión virtuosa* y *El régimen político*) son un punto de contacto entre el Islam y la filosofía política clásica en que estas afinidades, y no las posibles diferencias o conflictos, ocupan el primer plano. Al hacer hincapié en tales afinidades y al alentar o aun obligar al Islam y a la filosofía a dar cada uno un paso en dirección del otro, intenta hacer visibles los elementos comunes que hay en ambos y alentar y guiar a su lector musulmán a comprender los rasgos característicos de la filosofía política clásica. Esto queda revelado, ante todo, en el estilo mismo de estas obras y el modo en que están organizadas. En lo estilístico, tienen tanta semejanza con códigos legales como con tratados filosóficos. Consisten principalmente en declaraciones positivas acerca de los atributos de Dios, el orden del mundo, el lugar del hombre en él y cómo debe ser organizada y guiada una buena sociedad. Siguiendo una pauta común a *Las Leyes* de Platón y al Corán, muchas de esas declaraciones van precedidas por preludios que allanan el camino a la promulgación de leyes buenas para regular la conducta de los gobernantes y prescribir las creencias y las acciones de los ciudadanos. Aunque estas obras no sean tratados filosóficos o políticos ni promulgaciones legales específicas en sentido estricto, sí contienen los resultados de investigaciones filosóficas y políticas presentados de una manera práctica y útil, como base para formular un plan y ordenar un buen régimen político. Son obras cuya forma e intención fácilmente podían ser comprendidas por un lector musulmán comprometido con la aceptación de una visión verdadera del mundo en general y con la obediencia a

[1] Todas las citas de estas notas se refieren a los textos árabes. Algunas de las obras a que se hace referencia han sido traducidas al inglés. Alfarabi, *La enumeración de las ciencias*, ed. Osman Amine (2ª ed.; El Cairo Dār al Fikr al-'Arabī, 1949), v: *La religión virtuosa*, MS, Leyden, cod. Or. núm 1002, fols. 53*v*-54*v*.

las leyes que promueven la virtud y conducen a la felicidad última. Pero también se conforman a la intención de la filosofía política clásica ya que tienden a presentar una versión racional y persuasiva del mundo, puesta en términos comprensibles para los ciudadanos. Desempeñan una tarea práctica importante ya que indican, con su aparición, la posibilidad de un entendimiento racional que no destruye sino que conserva y explica las creencias y acciones prescritas por la ley revelada; y cumplen con una tarea preparatoria, ya que indican la dirección en que puede buscarse ese entendimiento racional.

Las obras políticas de Alfarabi forman un nuevo género de escritura en la literatura política islámica. Con su habitual cautela se abstiene con discreción, de citar directamente, de exponer o aun de referirse al Corán, a Mahoma o a cuestiones religiosas específicamente islámicas. Y sin embargo, las primeras impresiones que las obras de Alfarabi dejan en sus lectores son inconfundibles: el autor intenta capacitar a sus correligionarios y, de hecho, a todos los que comulgan con religiones reveladas, a ver el vasto terreno de armonía que existe entre su ley divina y la intención práctica de la filosofía política clásica. Estos lectores pueden ver ahora en su ley divina una realización práctica de las doctrinas de los más sobresalientes sabios de la Antigüedad. Pueden dedicarse al estudio de estos filósofos, no sólo con el limitado propósito de defender sus propias creencias y prácticas, o el propósito negativo de asegurarse de que el entendimiento racional es impotente ante la suprema autoridad de la revelación y de la ley divina, sino para elevarse por encima del servil estado de ciegos creyentes y para penetrar en las intenciones secretas de la revelación y de la ley divina: ilustrarse mediante el entendimiento de la tradición más respetable de la sabiduría humana, acerca de la sabiduría de su propia religión. Alfarabi les da en estas obras la posibilidad de lograr una actitud nueva hacia el estudio de las obras de Platón y de Aristóteles. Los alienta a dejar de considerar a estos filósofos como originadores de una tradición ajena que podría socavar sus creencias y virtudes sociales, tradición que trataban de estudiar con objeto de refutarla y de combatirla. Les hace ver que esta tradición les pertenece a ellos no menos que a los griegos, y que deben hacerla suya porque trata de las cuestiones más caras a sus espíritus y sus corazones. Deben esperar un mejor entendimiento de sus más elevadas preocupaciones políticas y religiosas, las cosas que constituyen la esencia de su religión y de su modo de vida, para distinguirlos de sus antepasados paganos, confirmando su pretensión de superioridad sobre otras comunidades.

## El régimen virtuoso

El tema central de los escritos políticos de Alfarabi es el régimen virtuoso, el orden político cuyo principio guía es la obtención de la excelencia o virtud humana. Concibe la Ciencia humana o política como la investigación del hombre mismo en la medida en que se distingue de otros seres naturales y

de los seres divinos, tratando de comprender su naturaleza específica, lo que constituye su perfección y el modo por el cual puede alcanzarla. En contraste con otros animales, el hombre no se vuelve perfecto simplemente por medio de los principios naturales que están presentes en él, y en contraste con los seres divinos, no es eternamente perfecto sino que debe alcanzar su perfección por medio de la actividad, procediendo a partir del entendimiento racional, la deliberación, y escogiendo entre las varias opciones que le sugiere la razón. La presencia inicial de la capacidad del entendimiento racional, y de la elección relacionada con él, es la perfección primera o natural del hombre, la perfección con la que ha nacido y que él no eligió. Además, la razón y la elección están presentes en el hombre para alcanzar su fin, la perfección última posible para su naturaleza. Esta perfección última es idéntica a la suprema felicidad que puede alcanzar. "La felicidad es el bien deseado por sí mismo, que nunca se desea lograrla por otra cosa y no hay nada más grande que el hombre pueda alcanzar."[2]

Y sin embargo, no es posible alcanzar la felicidad sin antes conocer y sin desempeñar ciertas actividades ordenadas (corporales e intelectuales) útiles o que conducen al logro de la perfección. Éstas son las actividades nobles. De este modo, la distinción entre actividades nobles y actividades bajas es guiada por la distinción entre lo que es útil para la perfección y la felicidad y lo que las obstruye. Desempeñar una actividad bien, con facilidad y de manera ordenada requiere la formación del carácter y el desarrollo de costumbres que hagan posible tales actividades. "Las formas y los estados del carácter del que emanan estas actividades [nobles] son las virtudes; no son buenas por sí mismas sino sólo buenas para la felicidad."[3] La distinción entre virtud y vicio presupone un conocimiento de lo que es la perfección o felicidad humana, así como la distinción entre las actividades nobles y las actividades bajas.

El régimen virtuoso puede definirse como el régimen en que los hombres se unen y cooperan con el fin de llegar a ser virtuosos, de realizar actividades nobles y de alcanzar la felicidad. Se distingue por la presencia en él del conocimiento de la perfección última del hombre, la distinción entre lo noble y lo bajo y entre las virtudes y los vicios, y el esfuerzo concertado de los gobernantes y los ciudadanos por enseñar y por aprender estas cosas y desarrollar las formas virtuosas o estados de carácter de los cuales surgen las actividades nobles, útiles para alcanzar la felicidad.

El alcance de la felicidad significa la perfección de ese poder del alma humana que es específico del hombre, de su razón. Esto a su vez exige disciplinar los bajos deseos para que cooperen con la razón y le ayuden a desempeñar su actividad propia, y también adquirir las artes y ciencias superiores. Tal disciplina y tal aprendizaje sólo pueden adquirirlos los pocos que poseen las mejores dotes naturales y que también tienen la fortuna de vivir en condiciones en que pueden desarrollar las virtudes necesarias y realizar

[2] *La ciudad ideal*, ed. Fr. Dieterici (Leyden: Brill, 1985), p. 46; *cf. El régimen político* (Hyderabad: Dā' (irat al-Ma'ārif al-'Uthmāniyyah, 1345 A. H.), pp. 42-45, 48.

[3] *La ciudad ideal*, p. 46; *cf. El régimen político*, pp. 43-44.

las actividades nobles. El resto de los hombres sólo puede alcanzar cierto grado de esta perfección; y la medida en que pueden alcanzar el grado de perfección del que son capaces es decisivamente influido por el tipo de régimen político en que viven y por la educación que reciben. No obstante, todos los ciudadanos del régimen virtuoso deben tener algunas nociones comunes acerca del mundo, el hombre y la vida política. Pero deben diferir con respecto al carácter de este conocimiento y por ello con respecto a su parte de perfección o de felicidad. Se les puede dividir, en términos generales, en las tres clases siguientes: *1*) El sabio o los filósofos que conocen la naturaleza de las cosas por medio de pruebas demostrativas y por su propia visión. *2*) Los seguidores de éstos, que conocen la naturaleza de las cosas por medio de las demostraciones presentadas por los filósofos, y que confían en la visión y aceptan el juicio de los filósofos. *3*) El resto de los ciudadanos, los más, que conocen las cosas por medio de similitudes, algunas más y otras menos adecuadas, dependiendo de su rango como ciudadanos. Estas clases o rangos deben ser ordenados por un gobernante que también debe organizar la educación de los ciudadanos, asignarles sus deberes especializados, darles leyes y ordenarlos en la guerra. Por medio de la persuasión o de la constricción debe tratar de desarrollar en sus ciudadanos las virtudes de que son capaces y ordenar jerárquicamente a los ciudadanos, de modo que cada clase pueda alcanzar la perfección de que sea capaz y sin embargo servir a la clase que se encuentre por encima de ella. De esta manera, la ciudad se convierte en un todo similar al cosmos, y sus miembros cooperan para alcanzar la felicidad.

El régimen virtuoso es una monarquía no hereditaria o un régimen aristocrático en que los mejores gobiernan, estando el resto de los ciudadanos dividido en grupos que (dependiendo de su rango) son gobernados y, a su vez, gobiernan hasta que se llega al grupo inferior de todos, que sólo es gobernado. La única norma para el rango de un ciudadano es el carácter de la virtud de que es capaz y que puede desarrollar mediante su participación en el régimen y su obediencia a sus leyes. Como el régimen mismo, sus ciudadanos son virtuosos, primero porque poseen o siguen a quienes poseen correctas similitudes del conocimiento de los seres divinos y los seres naturales, la perfección humana o felicidad, y los principios del régimen destinados a ayudar al hombre a alcanzar esta felicidad; en segundo lugar, porque actúan de acuerdo con este conocimiento en que su carácter está formado con vistas a desempeñar las actividades que conducen a la felicidad.

Una vez aclarados los principales rasgos del régimen virtuoso, el entendimiento de las principales características y la clasificación de todos los demás regímenes se vuelve relativamente sencillo. Alfarabi los divide en tres tipos generales. *1*) Los regímenes cuyos ciudadanos no han tenido ocasión de adquirir ningún conocimiento acerca de los seres divinos y los seres naturales o acerca de la perfección y la felicidad. Éstos son los regímenes *ignorantes*. Sus ciudadanos persiguen fines bajos, sean buenos o malos, olvidando por completo la auténtica felicidad. *2*) Los regímenes cuyos ciudadanos poseen el conocimiento de estas cosas pero no actúan de acuerdo con sus exi-

gencias. Éstos son los regímenes *malvados* o *inmorales*. Sus ciudadanos tienen las mismas opiniones que los del régimen virtuoso, y sin embargo, sus deseos no sirven a la parte racional que hay en ellos sino que buscan los bajos fines que se persiguen en los regímenes ignorantes. 3) Los regímenes cuyos ciudadanos se han formado ciertas opiniones acerca de estas cosas, pero son opiniones falsas o corrompidas, es decir que pretenden ser opiniones acerca de los seres divinos y los seres naturales y acerca de la auténtica felicidad, lo que en realidad no son. Las semejanzas presentadas a tales ciudadanos son, por consiguiente, falsas y corrompidas, y así lo son también las actividades prescritas a ellos. Éstos son los regímenes que se han descarriado o regímenes *erróneos*. Los ciudadanos de tales regímenes no poseen un auténtico conocimiento o unas similitudes correctas y también ellos persiguen los bajos fines de los regímenes ignorantes. Los regímenes que están en el error pueden haber sido fundados como tales. Esto es lo que ocurre a los regímenes "cuyo gobernante supremo fue alguien que tenía la ilusión de haber recibido la revelación sin que hubiera sido así, y con respecto a la cual ha empleado representaciones falsas, engaños y falsedades".[4] Pero también pudieron ser regímenes originalmente virtuosos que se han cambiado mediante la introducción de opiniones y prácticas falsas o corrompidas.

Todos estos tipos de regímenes son opuestos al régimen virtuoso porque carecen de su principio guía, que es el conocimiento y la virtud auténticos o la formación de un carácter que conduzca a actividades que lleven a la auténtica felicidad. En cambio, el carácter de los ciudadanos está formado con vistas a alcanzar uno o más de los fines más bajos. Estos fines son seis, según Alfarabi, y cada uno de los tipos generales antes mencionado puede subdividirse de acuerdo con el fin que predomine en él. 1) El régimen de la *necesidad* (o el régimen *indispensable*) en que el objetivo de los ciudadanos se limita a las simples necesidades de la vida. 2) El régimen *vil* (*oligarquía*) en que el objetivo último de los ciudadanos es la riqueza y la prosperidad por sí mismas. 3) El régimen *bajo*, el propósito de cuyos ciudadanos es el goce de placeres sensuales o imaginarios. 4) El régimen de *honor* (Timocracia) cuyos ciudadanos aspiran a recibir de los demás honores, elogios y gloria. 5) El régimen de la *dominación* (tiranía), cuyos ciudadanos aspiran a dominar y someter a los demás. 6) El régimen de la *asociación corporativa* (democracia), en donde los ciudadanos son libres de hacer lo que les plazca.

## EL REY FILÓSOFO Y EL LEGISLADOR PROFETA

Combinar la ciencia divina y la ciencia política es subrayar la importancia política de las sanas creencias acerca de los seres divinos y acerca de los principios del mundo. Hemos visto que el Islam y la filosofía política clásica están de acuerdo a este respecto. Los musulmanes creían que la justificación fundamental de su existencia como comunidad distintiva era la revelación de

[4] *La ciudad ideal*, p. 63; *cf. El régimen político*, p. 74.

la verdad acerca de las cosas divinas a Mahoma y que si no hubiese venido a ellos con su mensaje, habrían continuado viviendo en la desdicha y la incertidumbre acerca de su bienestar en este mundo y en el siguiente. También por causa de tales consideraciones, Platón creyó que los reyes debían volverse filósofos, o reyes-filósofos. Una vez que la búsqueda del régimen mejor llega a la necesidad de combinar la ciencia divina y la ciencia política, es necesario que el gobernante combine el arte de gobernar con el de la profecía o de la filosofía. El profeta-gobernante o el filósofo-gobernante es el ser humano que ofrece la solución al problema de la realización del régimen mejor, y en este respecto parecen idénticas las funciones del profeta-gobernante y del filósofo-gobernante.

Alfarabi comienza su análisis del gobernante supremo haciendo hincapié en la función común del filósofo-gobernante y del profeta-gobernante como gobernadores que son el eslabón entre los seres divinos de arriba y los ciudadanos que no tienen acceso directo al conocimiento de estos seres. Es el maestro y guía "que hace conocer" a los ciudadanos lo que es felicidad, que "hace surgir en ellos la determinación" de hacer las cosas necesarias para alcanzarla, y que "no necesita ser gobernado por un hombre absolutamente en nada".[5] Debe poseer conocimiento, no necesitar de ningún otro hombre que lo guíe, tener una excelente comprensión de todo lo que hay que hacer, saber guiar bien a todos los demás en lo que sabe, tener la capacidad de hacer que otros desempeñen las funciones para las cuales son aptos, y tener la capacidad de determinar y definir el trabajo que debe ser hecho por los demás, y de dirigir tal labor hacia la felicidad. Estas cualidades requieren evidentemente los más grandes talentos naturales, pero también el desarrollo más completo de la facultad racional. (Según la psicología aristotélica como la presenta Alfarabi en sus obras políticas, la perfección de la facultad racional consiste en su correspondencia o "unión" con el Intelecto Activo.) El gobernante supremo debe ser un hombre que aplique su facultad racional o que esté en unión con el Intelecto Activo.

> Este hombre es el príncipe auténtico, según los antiguos; es aquel de quien debe decirse que ha recibido la revelación. Pues el hombre sólo recibe la revelación cuando alcanza este rango, es decir, cuando ya no hay intermediario entre él y el Intelecto Activo[...]. Ahora bien, dado que el Intelecto Activo emana del ser de la Causa Primera [Dios], por esta razón puede decirse que es la Causa Primera la que lleva la revelación a este hombre por mediación del Intelecto Activo. El gobierno de este hombre es el gobierno supremo; todos los demás gobiernos humanos son inferiores a él y derivados de él.[6]

Este gobernante supremo es la fuente de todo poder y conocimiento en el régimen, y por medio de él aprenden los ciudadanos lo que deben conocer y hacer. Como Dios o la Causa Primera del mundo dirige todo lo demás, y como todo lo demás va dirigido hacia Él, "la causa debe ser la misma en la

[5] *El régimen político*, pp. 48-49.
[6] *Ibid.*, pp. 49-50.

ciudad virtuosa: de manera ordenada todas sus partes deben seguir en sus actividades los pasos del propósito de su gobernante supremo".[7] Posee poderes ilimitados y no puede estar sometido a ningún ser humano o régimen político o leyes. Tiene el poder de confirmar o de abrogar leyes divinas previas, poner otras en vigor y "cambiar una ley que había legislado en un momento por otra que le parece mejor".[8] Sólo él tiene el poder de ordenar las clases de personas en el régimen y asignarlas a sus filas. Y es él quien les ofrece lo que necesitan saber.

Para la mayoría de la gente, este conocimiento ha de tomar la forma de una representación imaginativa de la verdad, y no de una concepción racional de ella. Esto ocurre porque la mayoría no está dotada ni se le puede enseñar a conocer las cosas divinas en sí mismas, sino que sólo puede comprender sus limitaciones, que deben adaptarse al poder de su entendimiento y a sus condiciones y experiencias especiales como miembros de un régimen particular. La religión es uno de esos conjuntos de representaciones imaginativas en forma de ley divina, legislada para un grupo particular de hombres, y que es necesaria por la incapacidad de la mayoría para concebir las cosas racionalmente, y por su necesidad de creer en las imitaciones de seres divinos, y de la felicidad y perfección como le son presentadas por el fundador de su régimen. Así pues, el fundador no sólo debe presentar una versión racional o conceptual de la felicidad y de los principios divinos a los pocos, sino también debe representar o imitar adecuadamente estas mismas cosas para los muchos. Todos los ciudadanos deben aceptar y conservar lo que él les confía: "aquellos que siguen la felicidad como la conocen y aceptan los principios [divinos] como los conocen son los *sabios;* y aquellos en cuyas almas se encuentran estas cosas en forma de imágenes, y que las aceptan y siguen como tales, son los *creyentes*".[9]

Hasta aquí, Alfarabi identifica al profeta-gobernante y al filósofo-gobernante. Ambos son, absolutamente, gobernantes supremos, y ambos tienen autoridad absoluta con respecto a las creencias y acciones de la legislación. Ambos adquieren su autoridad por virtud de la perfección de su facultad racional, y ambos reciben la revelación de Dios mediante el Intelecto Activo. Entonces, ¿en qué difiere el profeta-gobernante del filósofo-gobernante?

La primera y básica condición que debe poseer el gobernante del régimen virtuoso es una clase especial de conocimiento de las cosas divinas y las cosas humanas. Ahora bien, el hombre posee tres facultades para el conocimiento: sensación, imaginación y razón (teóricas y prácticas), y éstas se desarrollan en él en ese orden. La imaginación tiene tres funciones: 1) Actúa como depósito de impresiones sensibles tras la desaparición de los objetos de sensación. 2) Combina las impresiones sensibles para formar una imagen sensible compleja. 3) Produce *imitaciones*. Tiene la capacidad de imitar todas las cosas no sensibles (deseos humanos, temperamento, pasiones) por me-

[7] *La ciudad ideal*, pp. 56-57; *cf. El régimen político*, pp. 53-54.
[8] *El régimen político*, pp. 50-51.
[9] *Ibid.*, p. 56

dio de impresiones sensibles o de ciertas combinaciones de ellas. Cuando después se desarrolla la facultad racional y el hombre empieza a captar el carácter, la esencia o la forma de los seres naturales o divinos, la facultad de imaginación también recibe e imita estas formas racionales, es decir, las *representa* en forma de impresiones sensibles. A este respecto, la imaginación está subordinada a la facultad racional y depende de ella para los "originales" que imita; no tiene acceso directo a la esencia de los seres naturales o divinos. Además, las limitaciones que produce no son, en absoluto, buenas copias: algunas pueden ser más fieles y cercanas a los originales, otras son defectuosas en algunos aspectos, y otras más son copias extremadamente falsas o engañosas. Por último, sólo la facultad racional que capta los propios originales puede juzgar el grado de verdad de estas copias y de su semejanza con los originales. La facultad racional es la única facultad que tiene acceso al conocimiento de los seres divinos o espirituales, y debe ejercer un estricto control para asegurarse de que las copias ofrecidas por la facultad imaginativa sean imitaciones buenas o aceptables. En raros casos puede ocurrir que esta facultad imaginativa sea tan poderosa y perfecta que abrume a todas las demás facultades y proceda directamente a recibir o a formar imágenes de los seres divinos. Este raro caso es el de la profecía:

> No es imposible que el hombre, cuando su poder imaginativo alcanza la máxima perfección, reciba en sus horas de vigilia del Intelecto Activo[...] las *imitaciones* de seres separados [inmateriales] inteligibles y de todos los demás seres nobles [sagrados], y los contemple. Por virtud de los inteligibles que había recibido, tendrá así [el poder de] profecía acerca de las cosas divinas. Ésta es, entonces, la etapa más perfecta alcanzada por el poder de la imaginación y la etapa más perfecta a la cual el hombre llega por virtud de su poder imaginativo.[10]

De este modo, la descripción de la naturaleza de la profecía nos conduce a la distinción entre la facultad de imaginación y la facultad racional. Explica la posibilidad de profecía como la perfección de la facultad de imaginación, y esa imaginación casi puede prescindir de la facultad racional y recibe las imágenes de los seres divinos directamente sin mediación de esta última. Hay dos poderes por medio de los cuales puede el hombre comunicarse con el Intelecto Activo: su imaginación y su facultad racional o su intelecto. Cuando se comunica con él por medio de su imaginación, es "un profeta que advierte acerca de lo que ocurrirá y que informa acerca de lo que ahora está ocurriendo"; mientras que cuando se comunica con él por medio de su facultad racional es "un sabio, un filósofo y tiene inteligencia completa".[11]

Parecería, entonces, que puede decirse que tanto el profeta-gobernante como el filósofo-gobernante poseen la condición de conocimiento requerida para ser el gobernante supremo de la ciudad virtuosa; o que son posibles dos índoles de regímenes igualmente virtuosos, gobernado uno de ellos por un profeta sin filosofía y gobernado el otro por el filósofo sin profecía. Y sin

[10] *La ciudad ideal*, p. 52.
[11] *Ibid.*, pp. 58-59.

embargo, en sus escritos políticos Alfarabi ni siquiera considera la posibilidad de un régimen virtuoso gobernado por un profeta que no posea una facultad racional bien desarrollada. La distinción entre profecía y filosofía es una distinción psicológica, útil para comprender la naturaleza de la profecía y de la filosofía, respectivamente. Pero al analizar la calidad de conocimiento requerida por el gobernante supremo, Alfarabi es explícito al exigir la perfección de ambas facultades: el gobernante supremo no es llamado profeta perfecto ni filósofo perfecto, sino "ser humano perfecto". Para empezar con el filósofo, hasta su filosofía o la sabiduría que está buscando permanece incompleta mientras no posea un perfecto dominio de imitar el conocimiento racional o teórico en su posesión para poder enseñarlo a los jóvenes o poder presentarlo a la multitud. Esta falta se convierte en defecto esencial cuando se enfrenta a la tarea de gobernar una ciudad y de educarla. Su condición misma de filósofo (es decir, el que se consagra al conocimiento teórico sin pensar en su uso o relación con la ciudad) lo descalifica como gobernante. No puede ser filósofo-*gobernante* sin el poder de imaginación cuyo representante más consumado es el profeta.

En cuanto al profeta, aunque su poder imaginativo parece hacerlo particularmente apto para gobernar, el funcionamiento de su imaginación no goza del beneficio de un control racional: carece del constante freno al grado de autenticidad o verosimilitud de las imitaciones producidas por su poderosa imaginación, función que sólo puede desempeñar la facultad racional. Por consiguiente, el mejor gobernante para la ciudad virtuosa debe ser un profeta-filósofo-gobernante. Alfarabi no dice si el profeta Mahoma también fue filósofo, pero exige la combinación de profecía y filosofía, o el ejercicio de los poderes imaginativos y los racionales en el gobernante supremo de la ciudad virtuosa. La filosofía o la sabiduría es indispensable para gobernar una ciudad virtuosa. "Si ocurriera en algún momento que la sabiduría no participara en el gobierno y [la autoridad imperante] satisficiera todas las demás condiciones, la ciudad virtuosa se quedará sin príncipe, el gobernante que se encarga de los asuntos de esta ciudad no será un príncipe, y la ciudad estará expuesta a la perdición. Así, si no existe un sabio para asociarse con él, entonces al cabo de un tiempo la ciudad perecerá sin remedio."[12]

## LA LEY Y LA SABIDURÍA VIVA

La sabiduría o la filosofía es condición indispensable para la fundación y supervivencia de la ciudad virtuosa. La profecía, en cambio, es indispensable para fundar una ciudad virtuosa, pero no para su supervivencia. Al enumerar las cualidades del gobernante supremo o del fundador de la ciudad virtuosa, Alfarabi estipula la coincidencia de excelentes facultades racionales y proféticas. Este requerimiento es impuesto por la composición de la ciudad virtuosa como comunidad política, es decir, el hecho de que debe es-

[12] *Ibid.*, p. 61.

tar integrada por dos vastos grupos: *1*) Los pocos que son filósofos o a los que es posible dirigirse por medio de la filosofía, y a quienes se pueden enseñar las ciencias teóricas, y por tanto el verdadero carácter de los seres divinos y seres naturales tales como son. 2) Los muchos que (por carecer de los talentos naturales necesarios o por no tener tiempo para recibir una preparación suficiente) no son filósofos, que viven por opinión o persuasión y para quienes el gobernante debe imitar a estos seres por medio de similitudes y símbolos.

Aunque es posible hacer que los pocos capten racionalmente el sentido de la felicidad y la perfección humanas y la base racional o justificación de las actividades virtuosas que conducen al fin último del hombre, los muchos son incapaces de tal entendimiento y hay que enseñarles a realizar estas actividades por medio de persuasión y constricción, es decir, mediante explicaciones que puedan ser comprendidas por todos los ciudadanos, cualquiera que sea su capacitadad racional, y a quienes se prescriban recompensas y castigos de índole inmediata y tangible. El gobernante supremo enseña a los pocos en su condición de filósofo, y presenta similitudes y prescribe recompensas y castigos para los muchos en su carácter de profeta. Para que estas similitudes y prescripciones sean creídas y practicadas por los muchos, deben ser formuladas por el profeta y aceptadas por los ciudadanos, como auténticas, fijas y permanentes; es decir, los ciudadanos deben esperar recompensas y castigos definitivos por su fe e incredulidad, y por su obediencia y desobediencia. Entonces, la facultad profética culmina estableciendo las leyes concernientes a las creencias y a las prácticas de los muchos, y el profeta que adopta esta función se convierte en profeta-legislador. Por contraste, la facultad racional culmina en la enseñanza de las ciencias teóricas a los pocos. En su resumen de *Las Leyes* de Platón, Alfarabi también dice que Platón afirma que estos pocos y virtuosos "no tienen necesidad de prácticas y leyes fijas; sin embargo, son muy felices. Las leyes y las prácticas fijas sólo las necesitan quienes son moralmente perversos".[13]

Sólo desde el punto de vista de los súbditos, las leyes son fijas y de indiscutible autoridad divina. Hemos visto que el gobernante supremo del régimen virtuoso es el amo y no el siervo de la ley. No sólo no es gobernado por nadie, sino que tampoco es gobernado por la ley. Él es el origen de la ley, él la crea y la abroga y modifica como lo considere conveniente. Posee esta autoridad por causa de su sabiduría y su capacidad de decidir qué conviene al bien común y en qué condiciones; y pueden surgir unas condiciones en que la modificación de la ley no sólo sea saludable sino indispensable para la pervivencia del régimen virtuoso. Al hacerlo, debe tener extremo cuidado de no perturbar la fe de sus ciudadanos en sus leyes, y debe considerar el efecto adverso que el cambio ejerce sobre el apego a la ley. Debe hacer una evaluación minuciosa sobre la ventaja de cambiar la ley contra la desventaja del cambio como tal. Para ello debe poseer no sólo la autoridad de modificar leyes siempre que sea necesario, sino también la capacidad de minimizar el peligro del cambio para el bienestar del régimen. Pero una vez que ha visto

[13] *Las leyes de Platón*, ed. Franciscus Gabrieli (Londres: Warburg Institute, 1952), p. 41.

que el cambio de la ley es necesario y ha tomado las precauciones debidas, no habrá duda sobre su autoridad para modificar la ley. Por consiguiente, mientras viva, la facultad racional reina suprema y las leyes se conservan o modifican a la luz de su juicio de filósofo.

Es esta coincidencia de la filosofía y la profecía en la persona del gobernante la que asegura la pervivencia del régimen virtuoso. Mientras los gobernantes que posean estas cualidades se sucedan unos a otros sin interrupción, se dará la misma situación.

> El sucesor deberá ser el que decida acerca de lo que su predecesor dejó sin decidir. Y no sólo esto. Podrá modificar mucho de lo que su predecesor había legislado y tomar una decisión diferente acerca de ello cuando sepa que esto es lo mejor para su propia época, no porque hubiese cometido un error sino porque su predecesor decidió de acuerdo con lo que convenía más a su época, y el sucesor decidirá de acuerdo con lo que sea mejor para una época ulterior. Si su predecesor hubiese observado [las nuevas condiciones] también él habría cambiado [su propia ley].[14]

La coincidencia de filosofía y profecía se da muy pocas veces, y el azar no siempre favorece al régimen virtuoso poniendo a su disposición un hombre que posea todas las dotes naturales necesarias y cuya preparación sea la debida. Surge así la pregunta sobre si la ciudad virtuosa puede sobrevivir en ausencia de un hombre con todas las cualidades requeridas para gobernante supremo, y particularmente las de filosofía y de profecía. Concediendo que la mejor disposición posible exija la existencia de todas estas cualidades en un hombre que debe gobernar, ¿puede el régimen originado por tal gobernante sobrevivir en su ausencia? La única condición que Alfarabi está dispuesto a suprimir en *La ciudad ideal* es la profecía, y aun entonces sólo si se toman precauciones para contar con la presencia de sustitutos adecuados para la legislación profética. Estos sustitutos consisten en *1*) el cuerpo de leyes y costumbres establecido por "auténticos príncipes" y 2) una combinación de cualidades nuevas en el gobernante que lo hagan eficiente en el "arte de la jurisprudencia", es decir, el conocimiento de las leyes y costumbres de sus predecesores, su anuencia a acatar las leyes y costumbres en lugar de modificarlas, la capacidad de aplicarlas a condiciones nuevas por la "deducción" de nuevas decisiones, o el "descubrimiento" de nuevas aplicaciones para las leyes y costumbres establecidas, y la capacidad de ponerse a la altura de cada situación nueva (para la cual no se cuenta con decisiones específicas) mediante un entendimiento de la *intención* de los legisladores precedentes, y no por la legislación de leyes nuevas o por alguna modificación formal de las antiguas. En lo tocante a la ley, este nuevo gobernante es un legislador-jurista, más que legislador-profeta. Sin embargo, deberá poseer todas las otras cualidades, incluyendo la sabiduría o filosofía que lo capaciten para discernir y promover el bien común de su régimen en el periodo particular durante el cual gobierne.

[14] *La religión virtuosa*, fol. 54 *r*.

En caso de que no exista un solo ser humano que posea todas estas cualidades, entonces Alfarabi sugiere una tercera posibilidad: un filósofo y otro hombre (que posea el resto de las cualidades, salvo la filosofía) deberán gobernar conjuntamente. Cuando aun esto resulte imposible, sugiere por último un gobierno conjunto de cierto número de hombres que posean, entre varios, estas cualidades. Sin embargo, este gobierno conjunto no afecta la existencia de las cualidades requeridas sino sólo su presencia en un *mismo* hombre. De este modo, la única cualidad que puede omitirse es la profecía. Los sustitutos de la profecía son la conservación de las leyes antiguas y la capacidad de descubrir nuevas aplicaciones para esas leyes antiguas. Para promover el bien común y conservar el régimen en las nuevas condiciones que vayan surgiendo, no es condición indispensable la coincidencia de filosofía y profecía en el mismo hombre ni la coincidencia de filosofía y jurisprudencia. Basta contar con filosofía en la persona de un filósofo que gobierna junto con otro hombre o un grupo de hombres que poseen, entre otras cosas, la capacidad de dar nuevos usos a las leyes antiguas. No es posible prescindir de la filosofía, en contraste con la profecía, y nada puede ocupar su lugar. En contraste con la ausencia de la profecía, la ausencia de filosofía es fatal para la existencia del régimen virtuoso. No hay sustituto para la sabiduría viva.

## La guerra y las limitaciones de la ley

Además de la filosofía y de la profecía (del dominio del arte de la jurisprudencia) hay una tercera e indispensable cualidad que debe tener el gobernante del régimen virtuoso o en un miembro del grupo que lo gobierna conjuntamente: a saber, la audacia y la virtud guerrera. Esta cualidad es indispensable para cumplir con la responsabilidad del gobernante como educador supremo de todos los ciudadanos, es decir, para formar y mejorar su carácter moral. Dado que no es posible convencer a todos los hombres, o elevarlos a desempeñar actividades virtuosas por medio de discursos persuasivos y apasionados, no bastará el método de persuasión o de consentimiento. Como el padre lo hace con sus hijos y como el maestro de escuela lo hace con los jóvenes, así el gobernante ha de emplear la fuerza y la constricción para con aquellos que, por naturaleza o por hábito, no sea posible educar o persuadir de que obedezcan espontáneamente la ley. Por tanto, el gobernante debe emplear dos grupos de educadores: uno que eduque a los ciudadanos mediante persuasión y argumentos, y otro bélico que obligue a los perezosos, a los perversos y a los incorregibles a obedecer por fuerza la ley. El supremo gobernante, o gobernantes, deberán encabezar, dirigir y supervisar las actividades de ambos grupos. Para comandar el segundo grupo deberá o deberán poseer una naturaleza audaz y sobresalir en el arte de la guerra.

La naturaleza y el grado de coacción y de fuerza que deberá aplicarse dentro de cierto régimen dependen del carácter de los ciudadanos; cuanto más

virtuosos sean, menos necesidad habrá de aplicarles la fuerza. Pero hay casos en que el gobernante puede tener que conquistar toda una ciudad y obligarla a aceptar su ley virtuosa o divina, o en que el uso de la fuerza abreviará considerablemente el tiempo necesario para establecer su ley mientras que el resultado de la persuasión será demasiado incierto y sus perspectivas demasiado remotas. La coacción es legítima dentro del régimen con respecto a aquellos ciudadanos que son de naturalezas intratables o de hábitos malos, y con respecto a toda una ciudad, como preludio al establecimiento de una nueva ley divina donde ésta falte. La fuerza física, o el sometimiento o la guerra es "elemento fundamental" de la ley, uno de los "preludios" básicos para establecerla. Alfarabi parece estar en favor no sólo de la guerra defensiva sino también de la guerra ofensiva; y habla de la guerra dirigida por el gobernante del régimen virtuoso como de una guerra justa, y de su propósito bélico como de un propósito virtuoso.

Además, aunque Alfarabi, como Platón y Aristóteles, considera la "ciudad" como la primera o más pequeña unidad que constituye un todo político y en que el hombre puede alcanzar su perfección política, en contraste con ello no parece considerar la ciudad también como la más grande unidad posible en que pueda esperarse que florezca un régimen virtuoso. En cambio, habla de las tres asociaciones humanas "perfectas": la mayor en dimensiones es la asociación de todos los hombres en todo el mundo habitado; la intermedia es la asociación de una nación en una parte del mundo habitado, y la más pequeña es la asociación de los habitantes de una ciudad en una parte de la tierra poblada por una nación. Si combinamos esta enseñanza acerca de la guerra y la conquista justas o virtuosas con la idea de una asociación humana perfecta que se extiende sobre todo el mundo habitado, podemos llegar a la conclusión de que Alfarabi modificó deliberadamente las enseñanzas de Platón y de Aristóteles en una cuestión importante, con la intención de aportar una justificación racional al concepto islámico de guerra santa cuyo objetivo era propagar la ley divina por toda la Tierra;[15] concluiremos que él propugnaba una guerra de civilización por la cual una nación más avanzada justifica la conquista de naciones más atrasadas; o que predicaba la idea de un Estado universal o mundial. Ahora debemos examinar estas conclusiones a la luz de las ideas de Alfarabi sobre la guerra y el carácter de la ley.

Alfarabi menciona dos opiniones extremas con respecto a la guerra. La primera es la opinión de que someter y dominar a los demás es el estado natural del hombre y que por tanto la guerra es el único curso de conducta universalmente justo. La segunda es que el estado natural del hombre es mantener la paz universal y que, por consiguiente, la coexistencia pacífica es el único curso justo de conducta. A su vez, esta última opinión puede tener como corolario que sólo en la guerra defensiva, la guerra que nos es impuesta por la conducta antinatural de un enemigo belicoso, hay causa justa para tomar las armas. Según él, éstas son las opiniones de los habitantes de las "ciudades ignorantes y erradas" que se oponen al régimen vir-

[15] Véase *infra*, pp. 280 *ss*.

tuoso.[16] Dan lugar así a dos tipos de regímenes, "tiranías" y "regímenes amantes de la paz". A estos últimos no se les da suficiente importancia; y su opinión, aunque errónea, evidentemente no es peligrosa. Sea como fuere, Alfarabi no los considera como una subdivisión importante de los regímenes que se oponen al régimen virtuoso, lo que se debe, en parte, al hecho de que, en contraste con la guerra, la paz no es uno de los "fines" principales buscados por los hombres, sino un medio hacia otros fines, como el placer o el lucro.

La guerra, la conquista, el sojuzgamiento y la esclavitud de otros y la tiranía sobre ellos son, en contraste, uno de los fines supremos que buscan los hombres. Dan lugar al "régimen tiránico" en que los hombres se asocian entre sí, realizan actividades bélicas, promulgan sus leyes y ordenan su régimen con el propósito principal de esclavizarse unos a otros o bien a otros regímenes. No esclavizan ni matan para alcanzar otros fines, sino para satisfacer un supremo fin común a todos ellos, "el amor a la tiranía". En realidad, los malos regímenes que persiguen otros fines como la riqueza, el honor o el placer en muchos casos se transforman en tiranías cuando han alcanzado éstos otros fines. La satisfacción de estos deseos parece liberar a los ciudadanos de los malos regímenes para buscar el más alto mal de los regímenes "ignorantes y equivocados", es decir, la idea de que la "tiranía es el bien". La guerra como fin en sí misma es, para Alfarabi, el vicio supremo que no puede tener lugar en el régimen cuyo fin sea la virtud suprema.

Habiendo aprovechado las ventajas de la guerra y la coacción para establecer su ley divina y para suprimir a los malvados y a los incorregibles, el gobernante del régimen virtuoso debe volver a promover la amistad entre los ciudadanos y a la pacífica labor de persuasión y de libre consentimiento. Para persuadir a la mayoría de los ciudadanos, ha de presentar semejanzas de seres divinos y seres naturales, y de virtud y felicidad que sean adecuadas con respecto a su proximidad a las formas originales de estas cosas, pero que también sean adecuadas con respecto a aquellos que serán persuadidos por ellas. Las semejanzas deben mostrar cierta relación con la naturaleza, la experiencia y los hábitos de los ciudadanos. En contraste con las cosas de la guerra, la persuasión pacífica pide que el legislador haga concesiones al carácter de los gobernados, a su grado de preparación para las leyes virtuosas, a las diferencias que haya entre ellos y a la medida en que estos ciudadanos puedan mejorar. Éstas son condiciones prelegales que él no crea sino que debe presuponer y que no puede cambiar, salvo en medida limitada, y, aun entonces, sólo gradualmente.

Además, el legislador no puede producir similitudes y utilizar métodos persuasivos destinados a adaptarse a la naturaleza y hábitos particulares de cada ciudadano; la ley no puede tratar a cada quien como un caso aparte. Hay que prescribir creencias y prácticas generales para todos los ciudadanos que deben corresponder a su carácter distintivo como grupo. Ahora bien, lo que es adecuado para un grupo y, por tanto, justo con respecto a

[16] *La ciudad ideal*, pp. 75-80.

él, puede ser inadecuado para otro grupo y por tanto injusto con respecto a él. Legislar para todos los hombres con respecto a la "naturaleza humana" o a lo que tienen todos en común significará ser injusto para con muchos si no para con todos los hombres. Por consiguiente, si se da el caso de que el mundo habitado esté dividido en naciones y ciudades y esta división no se base en distinciones arbitrarias sino naturales o distinciones que de alguna manera están relacionadas con la naturaleza, tales distinciones pueden formar los límites dentro de los cuales puedan prescribirse creencias y prácticas generales que sean a la vez eficaces y justas.

Alfarabi condiciona esta declaración acerca de las tres asociaciones perfectas (la ciudad, la nación y la asociación de todos los hombres en todo el mundo habitado) con la observación de que la asociación de todos los hombres en todo el mundo habitado se divide en naciones. "Las naciones se distinguen entre sí por dos cosas naturales —su constitución natural y su carácter natural— y por algo que está compuesto (es convencional pero tiene una base en las cosas naturales), a saber, el idioma."[17] Estas distinciones son producto de diferencias geográficas entre las diversas partes de la tierra (temperatura, alimentación, etcétera) que a la vez influyen sobre el temperamento de sus habitantes. Pero aunque constituyan la nación como unidad natural, estas semejanzas naturales de la nación no son suficiente nexo político por el cual los miembros de una nación deban simpatizar entre sí, o sentir antipatía contra otras naciones. Los objetos adecuados de gusto y de disgusto son las perfecciones o las virtudes, y éstas no son dadas por la naturaleza sino por el Intelecto Activo, por la ciencia y por la legislación. La nación a su vez se divide en ciudades o en ciudades-Estados que se distinguen por sus regímenes y leyes.

Sólo la ciudad es comparada por Alfarabi con el cuerpo vivo perfecto. Los órganos del cuerpo vivo no sólo cooperan a un fin común; tienen diferentes rangos, cada uno de los cuales es perfecto cuando desempeña su función propia (ya sea subordinada o superior), y todos los cuales son gobernados por el órgano más perfecto. Aplicada a la nación y a la asociación de todos los hombres en todo el mundo habitado, esta similitud requeriría la subordinación de unas ciudades a otras, y de unas naciones a otras, según su grado de perfección. Y sin embargo, Alfarabi nunca habla de que tal subordinación sea legítima, salvo dentro de una sola ciudad; y las ciudades opuestas a la ciudad virtuosa no son investigadas con el fin de quedar subordinadas a una ciudad virtuosa sino de ser transformadas en semejante ciudad. Una nación virtuosa no es un grupo de ciudades gobernadas por una ciudad virtuosa o perfecta, sino la nación cuyas ciudades "*cooperan todas* con respecto a las cosas por las cuales se alcanza la felicidad"; y la asociación de todos los hombres en todo el mundo habitado es virtuosa "sólo cuando las naciones que hay en él *cooperan* para alcanzar la felicidad".[18] La comunidad virtuosa de todos los hombres presupone naciones virtuosas, y a su vez la nación virtuosa presupone ciudades virtuosas.

[17] *El régimen político,* p. 40.
[18] *La ciudad ideal,* p. 54.

La consideración del carácter y función específicos de la facultad profética y de la ley divina señala la conclusión de que la religión debe ser particularmente sensible a las limitaciones impuestas por las diferencias naturales y convencionales que hay entre naciones y ciudades. Si una religión o ley divina no es espuria, oscurantista o fanática, no promueve sino que suprime y trasciende los fines perseguidos en los regímenes ignorantes (incluso la tiranía) y los sustituye por el fin que sólo puede perseguirse por medio de la fe en similitudes adecuadas o saludables de los seres divinos o naturales, y por medio de órdenes y prohibiciones que promuevan la virtud y la felicidad entre un grupo particular dispuesto a recibir su mensaje. Por tanto, deberá abandonar el fin del régimen tiránico cuyo objetivo es la tiranía absoluta y universal y restringe el uso de la fuerza en la medida en que sea necesario para establecer un régimen nuevo y suprimir a los malvados e incorregibles que haya dentro de tal régimen. De otra manera, se verá obligada a legislar unas creencias y prácticas que puedan ser aceptadas y cumplidas por todos los hombres, es decir, a bajar sus normas para adaptarse a la capacidad natural de la abrumadora mayoría de los hombres, en lugar de sostener aquellas que ayudan a una ciudad o nación relativamente buena a alcanzar la auténtica virtud o felicidad. El otro fin, de promover la virtud o felicidad entre los mejores o los elegidos en cada ciudad o nación, queda descartado porque ésta no es función propia de la religión sino de la filosofía. Recordemos la distinción de Alfarabi entre las funciones de la profecía y de la filosofía en el régimen virtuoso. Los pocos que están dotados de naturalezas especiales y que han recibido una apropiada preparación no muestran similitudes sino un conocimiento teórico de las propias cosas divinas o naturales, y de la virtud y la felicidad, mientras que las creencias y prácticas legisladas en la ley divina tienden a los muchos.

Ahora bien, las distinciones naturales y cuasi-naturales entre ciudades y naciones no tienen que formar una barrera contra la transmisión de conocimiento teórico. Tal conocimiento presupone una tradicional investigación teórica y de escasos individuos; pero una vez satisfechas estas condiciones, se le puede trasplantar libremente de una ciudad a otra y de una nación a otra. La comunidad universal de hombres superiores de cada ciudad y nación o de los reyes no coronados de la humanidad no es una comunidad de creyentes en un conjunto particular de dogmas. Es la comunidad de amantes de la única y verdadera sabiduría. Por su naturaleza misma, según Alfarabi, una religión no puede aportar la base para semejante comunidad. La religión surge de la incapacidad de los muchos para comprender el auténtico carácter de los seres y la felicidad humana. Remedia esta situación presentándoles similitudes que tomen en cuenta las limitaciones de su entendimiento y sus características naturales y convencionales como grupo distintivo. Asimismo, dado que los auténticos principios de la naturaleza y los auténticos principios políticos son invariables, son inflexibles y no pueden adaptarse al grado de entendimiento y al carácter particular de un grupo político distintivo. Por contraste, las similitudes pueden adaptarse a este propósito porque pueden estar más cerca o más lejos de la realidad. Ade-

más, puede haber un número de buenas similitudes de la misma realidad. Todas estas similitudes son buenas o virtuosas si logran hacer que sean buenos o virtuosos los miembros del grupo político particular para el que fueron pensadas. "Por consiguiente, puede haber cierto número de naciones virtuosas y cierto número de ciudades virtuosas cuyas religiones sean diferentes."[19] El enfoque de Alfarabi a la religión lo conduce a una ciencia filosófica de las leyes divinas. Al presentar las leyes divinas, la jurisprudencia y la teología como partes de la ciencia política, señala la posibilidad de un análisis imparcial de todas las religiones o "sectas"[20] y de los rasgos comunes a todas ellas.

## La democracia y el régimen virtuoso

De los seis regímenes opuestos al régimen virtuoso, el primero y el último, es decir, los regímenes de necesidad y de democracia, ocupan la posición privilegiada de aportar el más sólido y el mejor punto de partida para el establecimiento del régimen virtuoso y para el gobierno de hombres virtuosos. El régimen de necesidad (como contraparte de la ciudad de los cerdos en *La República* de Platón) ofrece la oportunidad de introducir un régimen virtuoso entre ciudadanos que aún no han sido corrompidos por el amor al lucro o a los honores, por haberse entregado a los placeres o por el deseo de gloria. Pero como todo esto existe en la democracia, a primera vista no está claro qué contribución podría hacer la democracia al régimen virtuoso.

Siguiendo la descripción de Platón *(La República,* VIII), Alfarabi establece el primer principio de la democracia (es decir, de la democracia pura, o de la democracia extrema, como la llama Aristóteles) como la libertad, y al régimen democrático también lo llama el régimen "libre". Libertad significa la capacidad de cada quien de buscar lo que desee, y que se le debe dejar en paz para hacer lo que decida hacer, tratando de satisfacer sus deseos. El segundo principio es la igualdad, lo que significa que ningún hombre es superior a otro, absolutamente en nada. Estos dos principios definen la base de la autoridad, la relación entre el gobernante y el gobernado, y la actitud de los ciudadanos entre sí. La autoridad sólo se justifica sobre la base de la conservación y promoción de la libertad y de la igualdad. Cualesquiera que sean las realizaciones del gobernante, él sólo gobierna por la voluntad de los ciudadanos, por muy poco experimentados que él o ellos puedan ser; él debe atender a los deseos de ellos y satisfacer sus caprichos. Los ciudadanos sólo honran a quienes los conducen a la libertad y a la consecución de todo lo que haga posible la satisfacción de sus deseos, y a quienes conserven esa libertad y hagan posible que ellos disfruten de sus diversos y conflictivos deseos y que los defiendan contra sus enemigos del exterior. Si tales hombres pueden desempeñar estas funciones y seguir estando satisfechos con las simples necesidades de la vida, entonces se les considera virtuosos, y

[19] *El régimen político,* p. 54; *La ciudad ideal,* p. 70.
[20] Véase *infra,* p. 270.

son obedecidos. El resto de los gobernantes son funcionarios que prestan servicios por los cuales reciben honores adecuados o remuneraciones económicas; y los ciudadanos que les pagan por estos servicios se consideran por ello superiores a estos gobernantes a quienes mantienen. Tal es, asimismo, el caso de aquellos a quienes el público permite gobernar ya sea porque se ha encaprichado con ellos o porque desea recompensarlos por un servicio prestado por sus antepasados. Pese a estas diferencias, una investigación más minuciosa del régimen democrático demuestra que, a la postre, no hay en realidad gobernantes ni gobernados; hay una voluntad suprema que es la de los ciudadanos; y los gobernantes son instrumentos que atienden a los deseos y la voluntad de los ciudadanos.

En contraste con los otros cinco regímenes, no hay un solo fin dominante, deseado o impuesto por los ciudadanos del régimen democrático. Forman innumerables grupos, semejantes o desemejantes, con toda una variedad de caracteres, intereses, objetivos y deseos. En cuanto a los fines, la democracia es un régimen compuesto: varios grupos, tendientes a los fines que caracterizan a los otros regímenes, existen unos al lado de otros y siguen diferentes modos de vida; forman un conglomerado en que las diversas partes están entrelazadas, y son libres de buscar independientemente sus distintos objetivos, o bien en cooperación con otros.

Dado que el régimen democrático posibilita, conserva, protege y promueve todo tipo de deseo, todos los tipos de hombres llegan a admirarlo y a considerarlo el modo de vida feliz. Llegan a amar la democracia y les encanta vivir en ella. Un gran número emigra a ella de diferentes naciones, y residentes y extranjeros se conocen, se mezclan y se casan. El resultado es la más grande diversidad posible de carácter natural, crianza, educación y modos de vida; y sin embargo, a todo tipo de hombres se le alienta o se le permite lograr lo que desea, en la medida de su capacidad. Un régimen democrático plenamente desarrollado presenta un espectáculo abigarrado de infinita diversidad y lujo.

Eso significa que, de todos los regímenes opuestos al régimen virtuoso, el régimen democrático contiene la mayor cantidad y variedad de cosas buenas y malas; y cuanto más se extiende y se perfecciona, más cantidad de mal y de bien contiene. Por tanto, también contendrá cierto número de las partes de la ciudad virtuosa. Alfarabi menciona en particular la posibilidad del surgimiento de hombres virtuosos, y de la presencia de sabios, retóricos y poetas (es decir, hombres que tratan con la ciencia demostrativa, la persuasión y la imitación) en toda índole de cosas. Pero si el régimen de necesidad aporta ciudadanos no corrompidos por deseos y placeres no esenciales, el régimen democrático, la mayoría de cuyos ciudadanos están corrompidos por el lujo, ofrece las ciencias y artes sumamente desarrolladas que son esenciales para el establecimiento del régimen virtuoso. Y en ausencia del régimen virtuoso en que estas ciencias y artes tendrían la mejor oportunidad de desarrollarse en el sentido adecuado, el régimen democrático es el único que ofrece amplias oportunidades para su desarrollo y que permite al filósofo satisfacer sus deseos con relativa libertad.

## LECTURAS

A. Alfarabi, *El régimen político* en *Medieval Political Philosophy*.
Comp. Ralph Lerner y Muhsin Mahdi. Nueva York: The Free Press, 1963. Selección 2, pp. 39-76.
———, *La enumeración de las ciencias*, en ibid., Selección 1, cap. V.

B. Alfarabi, *Las leyes de Platón*, en *ibid.*, Selección 4, Introducción y discursos I, II.
———, The Attainment of Happiness, en *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*. Trad. Muhsin Mahdi, Nueva York: The Free Press, 1962, Part. I.
———, *La filosofía de Platón*, en *ibid.*, Parte II.

# MOISÉS MAIMÓNIDES
# [1135-1204]

RALPH LERNER

UN ANÁLISIS de la filosofía política judía medieval parecería enfrentarse a una dificultad grave, tal vez irremediable. ¿Hay alguna razón para suponer que este tema existe? Muy poco, en la bibliografía histórica actual, parece sugerir que así pueda ser. Cuando los filósofos judíos medievales aparecen en todas las historias de hoy, lo hacen principalmente porque tienen interés para el anticuario como eslabones en una cadena de la transmisión de ideas. Este descuido es aún más pronunciado en las historias del pensamiento político; al parecer, se considera que los escritores judíos medievales carecen de importancia. No sería difícil encontrar alguna razón creíble de este descuido: un pueblo que durante más de un milenio fue incapaz de llevar una vida política autónoma y que en su mayor parte estuvo firmemente excluido de todo gobierno y administración, no es probable fuente de la reflexión política independiente. Y sin embargo, pese a su credibilidad, esta suposición es falsa; queda en pie el hecho de que unos problemas que podemos reconocer que caen dentro del ámbito de la filosofía política *sí* son analizados en los escritos de judíos medievales. La especulación acerca de cosas políticas nunca ha sido coto reservado a estadistas y a ciudadanos con todos los derechos.

Podemos ir más lejos tratando de comprender por qué los judíos medievales se preocuparon por la filosofía política. Para empezar, la Diáspora o dispersión de los judíos fue considerada por los propios judíos como situación anormal, al menos desde los tiempos de Filón (m. 54 d.C.). En términos tradicionales, no políticos, el exilio fue considerado como un castigo de orden divina, por la iniquidad del pueblo. Y así como el pecado había sido causa de la destrucción de la comunidad judía, también el arrepentimiento conduciría a su restauración. Nadie podía decir *cuándo* cesaría esta situación anormal, pero nadie podía dudar *de que cesaría.* Al menos en esta medida, el reflexionar en cosas políticas no fue considerado como un ejercicio absolutamente árido. Un ímpetu más poderoso a la especulación de esta suerte se encontraría en la preocupación de los sabios judíos por la Tora y el Talmud. En contraste con el escolasticismo cristiano, la filosofía política judía medieval se desarrolló en el marco de una revelación divina que adoptó la forma de ley, y no de dogma o de fe. Esa ley, como puede observarlo cualquier lector del Pentateuco, tiende a prescribir y a regular hasta en los menores detalles la conducta y las creencias de toda una comunidad. La consideración decisiva no es simplemente que las cuestiones políticas ocupan gran lugar en la Tora y en el Talmud; aún más importante como estímulo al estu-

dio de la política y como determinante parcial del modo en que se llevó a cabo esa investigación es el carácter *jurídico* de estos escritos. Al menos por estas razones, los hombres se vieron obligados a considerar las cosas políticas en una época en que había poco, en la vida cotidiana, que mostrara la utilidad o la propiedad de dicha especulación.

Sin embargo, surge otra dificultad no menos abrumadora cuando nos volvemos a los escritos de los sabios judíos medievales: no parecen haber escrito tratados políticos como tales, y ni siquiera encontramos en ellos un gran tratamiento temático sostenido de las cosas políticas. Característicamente, la filosofía política judía medieval surge de una discusión de algún otro tema: la interpretación de la Biblia, los principales rasgos de la ley divina, los significados de ciertos términos bíblicos, el replanteamiento sistemático de la legislación talmúdica, la defensa del judaísmo. Ya se ha indicado la razón de esto: las circunstancias mismas que hemos mencionado, y que, entre otras, llevaron a ciertos sabios judíos a la filosofía política, también afectaron el modo en que filosofaron o en que presentaron sus enseñanzas. La presentación no temática de su filosofía política se basa, en parte, en la necesidad de los filósofos judíos (como de sus equivalentes musulmanes) de justificar su actividad filosófica ante el tribunal de la ley revelada. Nadie se habría atrevido a empezar una obra con la pregunta con que comienza la *Summa Theologica*: "¿Al lado de las disciplinas filosóficas, se necesita alguna otra doctrina?"

En el judaísmo, aún más que en el Islam, el argumento en favor de la filosofía había de ser planteado y aprobado antes de poder filosofar en público. Dicho de otro modo: lo que comúnmente se dice que es la principal preocupación de la filosofía política medieval —demostrar la armonía que hay entre la enseñanza revelada y la enseñanza aristotélica— presupone la legitimidad del hecho de filosofíar. Como se aclara en el capítulo sobre Alfarabi, establecer la legitimidad de las investigaciones filosóficas exige argumentos que no se deriven de la enseñanza revelada ni de la enseñanza aristotélica. La primera necesidad era comprender la ley revelada de un modo que permitiese —o aún requiriese— la filosofía. En lo tocante al judaísmo, la obra decisiva en esta tarea fue realizada por Moisés ben Maimón (Maimónides). Su predominio en la filosofía judía medieval es tal que sin cometer grave injusticia a otros podemos considerar su enseñanza como el núcleo y tomar nota de otros pensadores judíos cuando elaboraron sus ideas o se desviaron en sus enseñanzas políticas en alguna forma significativa. Al considerar su enseñanza política conviene recordar que la filosofía de ningún modo forma el núcleo de la religión judía. La filosofía apareció bastante tarde en el judaísmo, y nunca alcanzó una categoría que la hiciera incondicionalmente aceptable. Sin embargo, de acuerdo con el plan de esta obra, nuestro estudio se limitará a la filosofía política propiamente dicha.

Si alguien va a analizar los objetos y el carácter de la ley, deberá proceder de un entendimiento de los seres para quienes se hace una ley. Maimónides procede así; en su *Guía de los perplejos* examina la necesidad de la ley antes de

presentar su discusión temática de la ley. De todas las especies, es el hombre y sólo el hombre quien constituye, estrictamente hablando, un animal político. Hay, en realidad, animales a los que con justicia podemos llamar sociales, pero ninguno de los animales aparte del hombre necesita reflexión o previsión para poder sobrevivir. Si el hombre tuviese que llevar la vida de las bestias, perecería inmediatamente; por sí solas, sus facultades animales serían insuficientes para lo que necesita su sobrevivencia. Sólo mediante su facultad racional, por medio de lo cual ejerce el pensamiento y la previsión, puede el hombre conseguir lo que se necesita para su propia conservación. Alimento, refugio, ropa: todo ello requiere la aplicación de algún arte a las materias primas para que el hombre pueda utilizarlas. Y dado que las artes, a su vez, presuponen el empleo de herramientas y la existencia de hombres capacitados en su uso, de ahí se sigue que la supervivencia del hombre depende de la división del trabajo y de una disposición social ordenada, según la cual cada hombre pueda dedicarse a alguna ocupación particular, tranquilo en el conocimiento de que su aportación a la conservación de sus congéneres es correspondida por las contribuciones de ellos a la conservación de él.[1]

La necesidad del hombre de vivir en una sociedad organizada aumenta por la incomparable variedad que prevalece entre los hombres, pues la gama de diferencias en conducta es tan extrema que dos hombres, en particular, parecerían pertenecer a dos especies distintas. Ante tal variedad, los hombres no podrían vivir juntos sin la supervisión y el control de alguien que contuviese y moderase los excesos individuales. Así como la sociedad parece ser requerida por la naturaleza del hombre, así también la perfección de esa sociedad exige un gobernante "que calibre las acciones de los individuos, perfeccionando lo que es deficiente y reduciendo lo que es excesivo, y que prescriba las acciones y los hábitos morales para que todos los practiquen siempre de igual modo, hasta que la diversidad natural quede oculta por los muchos puntos de acuerdo convencional, y entonces la sociedad quede bien ordenada". La ley es el medio por el cual se desvanecerá esta variedad natural. Habrá que examinar con mayor detalle esta ley, de la que dice Maimónides que, aun cuando no es natural, sin embargo "tiene una base en lo que es natural".[2]

Las circunstancias mismas que hacen necesaria la ley también hacen que se interese por acciones y por opiniones. Mas existe una multiplicidad de leyes, humanas y divinas, y este hecho de por sí —para no decir nada de su carácter mutuamente excluyente— exige que podamos distinguir un tipo de ley de otro. Considerando los posibles objetos de legislación, Maimónides descubre que corresponden a la doble perfectibilidad de los seres humanos: perfección del cuerpo y perfección del alma. Una ley puede interesarse tan sólo en establecer el buen orden dentro de la ciudad. Trataría de prevenir los delitos de parte de los ciudadanos, restringiendo y dirigiendo sus acciones;

[1] Moisés Maimónides, *Guía de perplejos*, I, 72; III, 27.
[2] *Ibid.*, II, 40.

trataría de abolir la injusticia y de garantizar la seguridad pública; trataría de inculcar en la población ciertas cualidades morales, las cualidades que facilitasen la vida social pacífica; intentaría capacitar a los hombres para que alcanzasen la felicidad o, más precisamente, que alcanzasen lo que el legislador imagina que es la felicidad. El objeto único de esa ley es el bienestar del cuerpo. Su completa preocupación por el buen orden de la ciudad es paralelo a su total indiferencia por el tipo de opiniones que prevalece en tal ciudad (mientras sean compatibles con la vida civil pacífica). Maimónides llama *nomos* a esa ley.[3]

En contraste, una ley puede tratar de promover las dos perfecciones del hombre: como el *nomos*, prescribiría las medidas necesarias para llevar una vida social decente, permitiendo así a los hombres no sólo conservarse a sí mismos, sino vivir en el mejor estado corporal. Yendo más allá, intentaría promover una correspondiente perfección del alma, inculcando opiniones debidas en cada quien, de acuerdo con su capacidad personal. Este interés por el bienestar del alma (así como del cuerpo), este esfuerzo por desarrollar en cada quien el entendimiento de todo lo que existe, en la medida de lo posible es el rasgo característico de una ley divinamente revelada.[4]

Expuesto sumariamente, Maimónides distingue entre un *nomos* cuyo objeto es la felicidad imaginaria, y una ley divina cuyo objeto es la felicidad auténtica. Pero la posibilidad misma de alcanzar este objetivo más noble —es decir, perfeccionar las almas de los hombres, al ayudarlos a adquirir las opiniones correctas— depende de que se alcance antes el bienestar del cuerpo.

Las necesidades del cuerpo (y por extensión, el decente ordenamiento de la sociedad, que hace posible satisfacer las necesidades), por muy inferiores que puedan ser en dignidad, tienen prioridad. El bienestar político es el requisito indispensable de la perfección última del hombre.[5]

Según Maimónides, la perfección última del hombre está muy lejos de toda preocupación por el cuerpo. Esos temas que ocupan lugar tan grande en todo código legislativo —las acciones humanas y las cualidades morales— no forman parte de él. La perfección del hombre consiste, antes bien, en que llegue a las opiniones debidas, opiniones a las que es empujado por especulación y que establece como verdadera por medio de las ciencias teóricas. La ley ocupa un lugar de importancia decisiva, pues sus prescripciones ordenan la vida de los hombres de tal modo que les permiten buscar su perfección última. Una vez que es posible la vida social, los hombres pueden dedicarse a esa actividad privada, única por la cual podrán alcanzar su propio fin. En cierto sentido, es verdad que la ley o el estudio de la ley es "cosa pequeña". Pero en otro sentido es "el gran bien" que la deidad hizo que fluyera sobre el mundo. Todas las acciones prescritas por la ley divina, sean actos de culto o hábitos morales útiles, deben regular las relaciones sociales de los hombres. Maimónides observa repetidas veces que las prescripcio-

[3] *Ibid.*, II, 40; III, 27.
[4] *Ibid.*, II, 39-40; III, 27.
[5] *Ibid.*, III, 27.

nes de esta índole no comparten la dignidad del fin supremo del hombre, sino que son simples preparativos, aunque necesarios, para alcanzar ese fin.[6]

La importancia de la ley no disminuye, en nada, por ello. En realidad, podríamos decir que, para Maimónides, la forma superior de revelación es la más elevada por virtud de su carácter jurídico. Dios ha manifestado Su voluntad a los hombres antes y después de Moisés, pero las profecías de los otros hombres difirieron radicalmente de las de Moisés. La diferencia es tan grande, la una fue tan superior a las otras, que Maimónides declara que el término "profeta" no puede aplicarse con el mismo significado a ambos. El análisis detallado de la superioridad de la profecía de Moisés queda reservado a las obras jurídicas de Maimónides, en el *Comentario de la Mishna* y el *Código*; tan sólo se le alude en la *Guía*.[7]

A pesar de todo, su intención en la *Guía* lleva a Maimónides al menos en otras dos ocasiones a distinguir la profecía de Moisés de la de los otros profetas. A los primeros profetas, por ejemplo a Abraham o a Noé, Dios les habló exclusivamente de sus asuntos privados; el fin hacia el que se tendía era la perfección de ellos y de sus descendientes. Aunque Abraham sí se dirigió también a otros hombres, su llamado a ellos estuvo compuesto por discursos elocuentes y pruebas especulativas con las que esperaba instruir a los hombres en la verdad que él había comprendido. En suma, lo que Abraham recibió de Dios no tuvo la forma de ley; sus esfuerzos de persuasión no tuvieron un medio de ser obligatorios. El carácter esencialmente privado de toda la profecía anterior a Moisés significa que no hubo un intento explícito de esos profetas por moldear o moderar un orden social y político. Ésta es precisamente la distinción fundamental entre las profecías mosaicas y las premosáicas: lo que fue dado a Moisés tuvo forma de ley. Ninguno de sus predecesores a los que conocemos se presentó al pueblo y dijo: "Dios me ha enviado a vosotros y me ha ordenado deciros tales cosas; Él os ha prohibido hacer esto y os ha ordenado hacer aquello". Mientras que los profetas anteriores a Moisés instruyeron al pueblo, su llamado al pueblo no tuvo forma de legislación divina; los profetas que siguieron a Moisés se preocuparon sobre todo por inducir al pueblo a observar su ley. La distinción de Moisés y la marca de su superioridad sobre los profetas que le precedieron y los que le sucedieron consiste en que es el único profeta legislador.[8]

De aquí se sigue que la ley mosaica es la única ley divina, o al menos, la única ley divina perfecta, aunque algunos puedan continuar profetizando y aprehendiendo verdades relativas a Dios y a los ángeles. De manera similar, se sigue, para Maimónides, que esta ley divina de Moisés es inmutable e invariable. En su carácter de ley, no atiende al caso raro o aislado; no puede preocuparse por el ser humano único que sufre por causa del carácter general de la ley. En realidad, como ya lo hemos notado, es parte del propósito de la ley oscurecer la natural diversidad de los hombres imponiendo un

[6] *Ibid.*, III, 27-28, 54; *Código, Yesodei ha-Torah*, iv.13.

[7] *Guía*, II, 35. (*Cf. Comentario sobre el Mishnah, Sanhedrin*, X, Introducción, artículo 7, y *Código, Yesodei ha-Torah*, vii, 6.

[8] *Guía*, I, 63; II, 39; *Código, De'oth*, 1.17.

tipo de armonía convencional que favorece la paz cívica. La ley debe ser absoluta y universal en sus prescripciones y prohibiciones, aunque lo que la ley requiere sólo sea apropiado en la mayoría de los casos y aunque cambien los tiempos y las circunstancias. Negar este principio y tratar de hacer que la ley imitase a la medicina, en que se toma debida cuenta de los rasgos particulares del individuo, entrañaría la corrupción de toda la urdimbre de la ley.

En contraste con Alfarabi, a quien consideró inferior sólo a Aristóteles entre los filósofos, Maimónides no analiza explícitamente la posibilidad del gobierno de la sabiduría viva en lugar de leyes escritas fijas. Donde las circunstancias lo requieren, el Gran Tribunal de la Ley adoptará regulaciones precautorias, encarnando el juicio de los hombres de conocimiento de un periodo determinado. Tales regulaciones toman la forma de adiciones permanentes a la ley divina. En caso extremo, el Gran Tribunal de la Ley podrá suspender temporalmente las prescripciones o prohibiciones de la ley divina. Pero dejando aparte esta excepción, nadie puede hacer ningún cambio a la ley divina; esa ley permanece intacta e inalterable, ejemplo único y perfecto de su clase.[9]

Esta conclusión de Maimónides es explícitamente rechazada por José Albo (m. 1444). En su *Libro de las raíces*, en que distingue los diversos tipos de ley y examina los principios de la ley divina, Albo nota que ha habido ya cierto número de leyes divinas. Cita como ejemplos las leyes de Adán, de Noé, de Abraham y de Moisés, con la clara indicación de que esta lista acaso no esté completa. Por razón muy semejante a que un *nomos* no sería apropiado para todos los hombres del mundo, una ley divina, de manera similar, no sería apropiada para todos los hombres en todos los lugares. Los temperamentos humanos difieren radicalmente debido a la herencia y al hábitat, y esas diferencias, a su vez, imponen diferentes costumbres y convenciones. Si se les analiza, las leyes divinas revelarán ciertos principios fundamentales compartidos por todas ellas —reveladores de la unidad del dador de dichas leyes— y, al mismo tiempo, grandes diferencias en sus descripciones detalladas, reflejando la heterogeneidad de quienes reciben esas leyes. Unas leyes divinamente reveladas pueden coexistir en cualquier momento, aunque difieran en el alcance y el rigor de sus regulaciones. La ley de Noé y la ley de Moisés, por ejemplo, son igualmente divinas; ambas conducen a la felicidad humana, aunque en diferentes grados. El hecho de que una ley divina quede sobreseída por otra ley divina para un pueblo en particular no significa defecto ni cambio en su dador y de ninguna manera es prueba de que las opiniones auténticas se modifican; lo que ha cambiado es el carácter de quienes la recibieron. Como un médico o un maestro que sabe que lo que es apropiado en un momento no bastará para siempre, Dios da una ley divina sólo con vistas a preparar a los hombres para un régimen más difícil. La sucesión de leyes divinas en el mundo ha efectuado grandes cambios en lo que está permitido a los hombres y en lo que les está prohibi-

[9] *Guía*, II, 39-40; III, 34, 41, 46.

do; estos cambios se hicieron para estar de acuerdo con los tiempos cambiantes y con el mutante carácter humano.[10]

Albo no ve ninguna razón para creer que esta alteración de la ley divina no vuelva a ocurrir, permitiendo algunas cosas que hoy están prohibidas. No sólo niega que hay pruebas de la afirmación de Maimónides, de que la inmutabilidad es una raíz de la ley mosaica, sino que niega que haya pruebas o necesidad de considerar la ley divina en general o la ley mosaica en particular como algo que esté, fundamentalmente, más allá de todo cambio o enmienda. Se puede decir, con toda seguridad, que la fe en la autenticidad de la misión de Moisés implica la fe en que la ley mosaica no será alterada ni sobreseída por otra ley divina traída por otro profeta.[11]

La filosofía política judía, como la del Islam, atribuye gran importancia a la profecía. En contraste con Santo Tomás de Aquino, cuyo estudio de la profecía no menciona siquiera la legislación,[12] Maimónides considera que el profeta se encarga de la función política decisiva. La fe en la ley divina presupone incondicionalmente una fe en la profecía, "pues si no hay profeta no puede haber ley divina". Esto puede decirse de otra manera: dado que la pervivencia humana depende de la existencia de la sociedad, y dado que la sociedad se basa en una armonía que hay que imponer a temperamentos humanos contrarios, la sabiduría divina ha dotado a ciertos individuos humanos con la facultad de gobernar. Incluidos en este orden de hombres que tienen la capacidad de gobernar a otros se encuentran ciertas clases de profetas. En sus manifestaciones más perfectas, la inspiración del profeta sirve a un propósito público o político, y no privado. Tentativamente, puede decirse que ese propósito es el mejoramiento de un orden social.[13] Después de revisar la definición de profecía que hace Maimónides, volveremos a examinar la relación que hay entre los objetos de la ley divina y los objetos de la forma más elevada de profecía.

La enseñanza de Maimónides con respecto a la profecía es idéntica a la de los filósofos islámicos en casi todos los puntos importantes. Él mismo distingue tres opiniones con respecto a la profecía, opiniones sostenidas por quienes admiten la existencia de la deidad. La primera es la opinión sostenida por el vulgo, sea de paganos o de judíos: Dios elige a todo el que Él quiere y lo transforma en profeta. Según esta idea, las únicas condiciones para ser profeta son una cierta bondad y sana moral. La segunda opinión es identificada por Maimónides como la de los filósofos: la profecía es el resultado natural de que un individuo alcance en sí mismo la más alta perfección que es potencial en toda la especie humana. Si un hombre superior ha alcanzado la perfección en sus cualidades racionales y morales y en su facultad imaginativa, y si ha pasado por la debida preparación forzosamente llegará a profeta. La tercera es "la opinión de nuestra Ley": como en la segunda opinión,

[10] José Albo, *Libro de las raíces*, I, 4, 25; III, 13-14.
[11] *Raíces*, III, 14-16 (*cf.* 19).
[12] *Cf., e.g., Summa contra Gentiles*, iii.154.
[13] *Guía*, II, 37, 40; III, 45.

afirma que "lo natural es que todo el que es apto por su disposición natural y que se prepara en su educación y en su estudio llegará a profeta". Según Maimónides, el don natural y la preparación son las condiciones necesarias, pero no —como lo eran para el filósofo— suficientes para la profecía: un hombre puede ser apto y estar preparado para la profecía, y sin embargo *milagrosamente* no llegar a profeta.

La profecía es definida como un desbordamiento de Dios hacia la facultad racional del hombre y, después, hacia su facultad imaginativa. Para recibir esta emanación divina, el hombre debe haber alcanzado la perfección última posible, para la especie humana, de razón, moral e imaginación. Su intelecto se ha perfeccionado por el estudio de las ciencias especulativas; su imaginación debe ser perfecta en su disposición natural original: aquí no es posible remediar un defecto natural; su moral es perfeccionada mediante una preocupación consciente y habitual por las cosas nobles y divinas, liberando su pensamiento de todo deseo de placeres carnales y de dominar a los demás. El que haya alcanzado esas perfecciones será el tipo supremo de hombre. No puede existir mayor perfección en la especie humana; un profeta, como tal, es superior a los más sabios filósofos.[14]

Antes de abordar el análisis de la profecía que hace Maimónides, es necesario seguir la relación que hay entre esta triple perfección y la función del profeta. La fe en la ley divina presupone la fe en la profecía, porque la revelación de tal ley ocurre por intermediación del profeta. La ley divina, como hemos visto, tiende a alcanzar dos grandes fines: el bienestar del cuerpo y el bienestar del alma o, en otras palabras, el decente ordenamiento de la sociedad y la adquisición de las opiniones debidas y del conocimiento auténtico por medio de la especulación. La ley divina se dirige a un gran número de hombres, pero son desiguales en su capacidad de comprender y de ser perfeccionados; la ley divina debe hablar, de algún modo, a una gran variedad de tipos humanos y de algún modo debe ser apropiada para una gran variedad de condiciones humanas.

Estas dificultades se resuelven mediante las características del mensajero divino o profeta que trae la ley divina a los hombres. Dada la perfección de su intelecto, el profeta tiene un conocimiento directo de las verdades especulativas. En contraste con los filósofos, no tiene que recurrir a premisas e inferencias para comprender. Más que esto, el profeta logra comprender directa e inmediatamente lo que los hombres no profetas no pueden alcanzar del todo o para nada. El hombre como hombre está limitado al conocimiento directo del mundo sensible que lo rodea. Así, por ejemplo, mientras que la enseñanza de Aristóteles concerniente a este mundo sublunar es correcta en todos aspectos, su enseñanza con respecto al mundo superior, el mundo que está por encima de la esfera lunar, el mundo de Dios y de los ángeles, no es perfectamente correcta. Aquí, sólo el profeta tiene un conocimiento directo. Así pues, el profeta es superior al filósofo en el punto mismo en que el filósofo es superior a todos los no filósofos.[15]

[14] *Ibid.*, II, 32, 36 (*cf.* 23).
[15] *Ibid.*, II, 22, 38 (*cf.* I, Introducción).

La perfección moral, que Maimónides enumera como otro requisito para la profecía, está conectada más directamente con la superioridad intelectual del profeta; pues aunque el deseo de conocimiento especulativo y su alcance hasta cierto punto no dependan de la perfección moral, la preocupación por placeres sensuales sí distraen los pensamientos de un hombre del mundo superior. El profeta se distingue de otros hombres por su completa preocupación en las cosas divinas. "Interesado sólo en el conocimiento de la deidad y en la reflexión de Sus obras y en lo que debe ser creído con respecto a ello", un hombre perfecto de esta índole "sólo ve a Dios y a Sus ángeles".[16] Más que ningún hombre, el profeta se preocupa por completo por comprender todo lo que existe.

Por virtud de la perfección de su intelecto, el profeta es el maestro de todos los hombres. Pero no a todos los hombres se les puede enseñar de igual modo; no son igualmente capaces de recibir del profeta esas verdades especulativas que él ha aprehendido con respecto a Dios y a los ángeles. De hecho, el abrumador conocimiento que el profeta ha alcanzado confundiría y desconcertaría a todos, salvo a los intelectos más perfectos. Ese conocimiento, o al menos sus conclusiones generales, debe ser presentado de algún modo a los hombres, particularmente a los no filósofos, en tal forma que ellos puedan captarlo. Por medio de su imaginación perfecta que, a través de su intelecto, ha recibido una emanación divina, el profeta puede representar metafóricamente estas verdades especulativas. Y esta presentación metafórica de conocimiento teórico se deriva del entendimiento práctico del profeta.

Maimónides interpreta el versículo de Proverbios, "un mundo al que se ha hablado debidamente es como manzanas de oro en monturas de plata", a la luz de este análisis de la profecía. Explica de esta manera el versículo: una frase proferida pensando en dos significados es como una manzana de oro recubierta de filigrana de plata, con pequeñísimos agujeros. Su significado externo debiera ser tan bello como la plata, en tanto que su significado interno debe ser aún más hermoso, siendo en la comparación con lo exterior lo que el oro es a la plata. Su significado externo debe darnos cierta indicación de lo que se encontrará dentro, aunque el observador distraído la confundirá con "una manzana de plata". Si consideramos las parábolas en que abundan los discursos del profeta veremos que tiene un significado externo y, a la vez, un significado interno. "El significado externo contiene una sabiduría que es útil en muchos aspectos, entre ellos el bienestar de las sociedades humanas[...]. Su significado interno contiene sabiduría que es útil para las creencias concernientes a la verdad tal como es." Esa perfección intelectual que califica al profeta para ser maestro de todos los hombres tiene correspondencia con esa perfección de su imaginación que lo califica para ser jefe de hombres. El profeta es un hombre con un perfecto entendimiento teórico y práctico.[17]

Esta doctrina puede replantearse de esta manera: como resultado de su

[16] *Ibid.*, II, 36.
[17] *Ibid.*, I, Introducción; III, 28.

intelecto perfecto y su imaginación perfecta, el profeta reúne en sí mismo los rasgos de hombres que han alcanzado la perfección en una u otra de las facultades. La emanación divina sólo afecta la facultad racional en el caso de los hombres de ciencia que se dedican a la especulación. Sólo afecta la facultad imaginativa en el caso de los hombres que gobiernan comunidades políticas: legisladores, adivinos, etcétera. Así como la primera clase encarna el entendimiento teórico, así la segunda representa el entendimiento práctico. Al recibir una emanación divina que afecta su intelecto perfecto y a la vez su imaginación perfecta, el profeta se vuelve al mismo tiempo filósofo y estadista y legislador y adivino. Más precisamente, la unión de ambas perfecciones permite al profeta sobrepasar a todos los no profetas. Como portador de la ley divina, el profeta se vuelve el maestro de hombres, y por tanto, también de los filósofos, se vuelve *el* jefe de hombres, por tanto también de los gobernadores de las comunidades políticas.

Pensando en esta visión particular de esta función política de la profecía, Maimónides dice que el profeta debe tener unas muy desarrolladas facultades de valor y de adivinación. Su "ascenso" al conocimiento de las cosas divinas va seguido por un "descenso a cualquier grado que el profeta haya sido informado, con vistas a gobernar y enseñar a la gente de la tierra". Por virtud de su superioridad, el profeta está obligado a la profecía; es decir, a instruir a los hombres en los asuntos prácticos o en cuestiones especulativas. Incapaces de resistir el desbordamiento divino que los mueve, los profetas se encuentran expuestos a graves peligros de los pueblos injustos y desobedientes a quienes hicieron su llamado. Por tanto, el valor es requisito indispensable para todos los profetas. Cuando está presente en su forma más desarrollada, "el individuo solitario, teniendo sólo su báculo, acudió audazmente al gran rey para salvar a una comunidad religiosa de la carga de la esclavitud, y no sintió temor porque se le había dicho: 'yo estaré contigo'".[18] Ya hemos mencionado el análisis que hace Maimónides del hombre como animal político. Lo que requiere sociedad, requiere, asimismo, una ley para gobernar tal sociedad. El hecho de que ciertos individuos posean la facultad de gobernar es una muestra de la sabiduría divina para perpetuar la especie. En la primera fila de aquellos de quienes Maimónides dice que poseen la facultad se encuentra el profeta o portador de *nomos*. Estos hombres proclaman la ley; la aplicación de la ley proclamada es dominio del rey. De este modo, el profeta surge no sólo como mensajero divino, sino como legislador y fundador de una sociedad política.[19] Para analizar más este papel del profeta, debemos ver el análisis que hace Maimónides de la ley traída por ese "individuo solitario", Moisés.

En una declaración sobre ciencia política que aparece en su *Pequeño tratado de lógica*, Maimónides, después de observar que los filósofos han escrito muchos libros sobre ciencia política, dice: "En estos tiempos, todo esto —quiero decir, los regímenes y los *nomoi*— se ha pasado por alto, y los

[18] *Ibid.*, I, 15; II, 37-38, 45.
[19] *Ibid.*, II, 40.

hombres son gobernados por órdenes divinas." Al decir esto, sugiere que la enseñanza práctica de los filósofos en cuestiones relacionadas con la política es hoy superflua; no hace ninguna inferencia con respecto a las obras de los filósofos sobre ética y sobre filosofía política. El cambio que ha hecho superflua la enseñanza política práctica de los filósofos "de estos tiempos" es el predominio de la religión revelada. Su declaración indica la importancia política decisiva de la ley divina. El análisis que hace Maimónides de la ley mosaica en la *Guía de los perplejos* apoya esta interpretación. La ley divina trata de obtener el bienestar de cuerpo y de alma. Al tender a esos objetivos, la ley mosaica trata las cuestiones políticas —las cuestiones que tienen que ver con el gobierno de los hombres— *in extenso*, y precisamente y con todo detalle; pero de cuestiones especulativas, la Tora habla de manera muy sumaria. En otras palabras, dado que la Tora es el depósito de toda la información necesaria que tiene que ver con el gobierno del hogar y el gobierno de la ciudad, no es necesario buscar guía al respecto en las obras de los filósofos. Sólo cuando la Tora trata sumariamente aquellas opiniones correctas por las que los hombres pueden alcanzar su perfección última, los individuos que están capacitados para hacerlo necesitan dirigir su atención hacia las ciencias teóricas.[20] El punto decisivo es que Maimónides considera que la ley dada por el profeta supremo es absolutamente superior a la ley del filósofo. La ciudad fundada por los filósofos y gobernada por su ley es inferior a la ciudad fundada por un profeta y gobernada por su ley, pues el legislador-filósofo es inferior al legislador-profeta.

Antes, al analizar la relación entre los objetos de la revelación y el objeto de profecía, llegamos a la conclusión tentativa de que el propósito del profeta era mejorar un orden social. Ahora, esta declaración puede parecer insuficiente. La ley divina tiende a llevar a los hombres a las opiniones correctas acerca de Dios y de los ángeles, pero hace esto principalmente presentando conclusiones; su esfuerzo más importante va dirigido a establecer un cierto tipo de comunidad política. Si reflexionamos sobre las acciones de los Patriarcas y de Moisés, quedará claro que "el fin de sus esfuerzos durante su vida fue producir una comunidad religiosa que conociera y adorara a Dios". El objeto de la revelación, "el gran bien" que Dios hace surgir en el mundo sublunar, es la fundación de una comunidad religiosa perfecta y esto sólo puede lograrse si los espíritus y las acciones de todos los hombres pueden ser alcanzados por esa revelación. Si se quiere que se realice el propósito divino, la revelación deberá adoptar la forma de ley, una ley perfecta que sirva como constitución, por decirlo así, de la nación perfecta. Además, la revelación debe presentarse de una manera que todo el pueblo —incluso los jóvenes y mujeres— puedan comprenderla. Por ello "la Tora habla de acuerdo con el lenguaje de los hijos del hombre". Así, se necesita un hombre de la mayor perfección de intelecto y de imaginación para proclamar la ley perfecta. La forma más elevada de profecía es legislativa, y Moisés es el profeta más grande porque su profecía es la única profecía le-

[20] *Ibid.*, III, 27-28, 51, 54; *Pequeño tratado de lógica*, xiv.

gislativa auténtica. El profeta más grande es el fundador y legislador de la ciudad perfecta.[21]

Es típico de la enseñanza de Maimónides el hacer mayor hincapié en las consideraciones políticas que en las explicaciones milagrosas. Esta tendencia es evidente no sólo en su enseñanza sobre la profecía sino también en su análisis de dos temas interrelacionados —la monarquía y la época mesiánica— en su *Código*. La *Mishna Torah* (repetición de la Ley), título hebreo del *Código*, es la frase con la cual la tradición ha designado el quinto libro de la Biblia. El libro del Deuteronomio vuelve a plantear, y aumenta, la legislación de los tres libros anteriores; trata de las necesidades de un pueblo que ya no merodea por el desierto, protegido y atendido por una extraordinaria providencia divina, sino que en cambio habita su propia tierra y se enfrenta a los problemas que surgen de la agricultura, las luchas domésticas y la agresión extranjera. El *Código* de Maimónides tiene un carácter similar; en él vuelve a plantear las leyes de la Tora y del Talmud sin limitarse a aquellas leyes que son aplicables a la vida en la Diáspora. La *Mishna Torah*, de Maimónides, como la de Moisés, trata de las necesidades prácticas de un Estado real, es decir, del Estado judío anterior a la Diáspora y después de la llegada del Mesías.

La monarquía es obligatoria en Israel; es una necesidad sancionada y en realidad ordenada por la ley divina. Según Maimónides, la principal razón para nombrar un rey es que "ejecute juicio y declare guerra". La guerra está íntimamente relacionada con la monarquía; de los 23 mandamientos analizados en la sección del *Código* intitulada "Leyes concernientes a los reyes y sus guerras", todos, salvo cinco; tratan de algún aspecto de la ley militar, en tanto que los capítulos dedicados a los otros cinco mandamientos, que gobiernan la elección y el modo de vida de los reyes, aluden más o menos abiertamente a la guerra. Después de someter a aquellas naciones contra quienes la Biblia hace obligatoria la guerra, el rey es libre de entablar "la guerra permisible [...] contra las otras naciones para ensanchar los límites de Israel y aumentar su grandeza y su fama". El rey también tiene absoluto poder de juicio, en contraste con los tribunales de la ley, limitados por salvaguardias de procedimiento en casos capitales. Cuando una situación extrema lo exija, el rey podrá dar muerte a muchos delincuentes en un solo día, y luego colgarlos como escarmiento y mantenerlos a la vista todo el tiempo que quiera, "para provocar miedo".

A pesar de estas prerrogativas, el rey sigue subordinado a la ley y, por tanto, subordinado al legislador y a los intérpretes de esa ley. Su función es auxiliar de la del profeta o el legislador; el rey obliga al pueblo a observar la ley divina o *nomos* establecida por estos hombres. El temor y la reverencia que inspira y los disuasivos que tiene a su alcance deben estar al servicio de los jueces. De muchas maneras, Maimónides dice con toda claridad que el rey, de hecho, no es el primer hombre de la república. Declara explícitamente que el rey está sometido a la ley y por tanto a los tribunales de la ley.

[21] *Guía*, I, 33; III, 51; *Código*, *Yesodei ha-Torah*, iv.13.

Llama la atención hacia el hecho de que el rey está sometido a la palabra hablada de Dios, a la orden de Dios, dicha por el profeta. En realidad, hasta los reyes más grandes —aquellos que, como David y Salomón, fueron inspirados a hablar de cuestiones gubernamentales y divinas—, sólo alcanzaron los primeros peldaños que conducen a la profecía. Los reyes más grandes están por debajo de los profetas.[22]

El análisis que hace Maimónides de la monarquía como institución política y militar está considerablemente condicionado por Isaac Abravanel (1437-1508). De manera similar, rechaza éste la opinión de Maimónides acerca del profeta como estadista-filósofo. Basándose en la *Decimonovena epístola* de Séneca, Abravanel elabora su argumento sobre premisas fundamentalmente antipolíticas. Según él, la sociedad política como tal es una artificialidad. La fundación de ciudades, la institución de la propiedad privada, la subdivisión de la especie humana en naciones: todos éstos son productos de la rebelión contra el orden natural y divino. En el principio, los hombres vivían en estado de inocencia en los campos; todos gozaban en común de los bienes de la naturaleza; los hombres vivían en estado de libertad y de igualdad. Abravanel ve un paralelo con este estado natural en la vida de los Hijos de Israel durante su peregrinar por el desierto, es decir, en una vida marcada por una continua protección milagrosa de Dios. La vida política representa una rebelión contra Dios. No es de sorprender que Abravanel, casi único entre los comentadores judíos medievales, niegue que la Biblia (en Deut. 17:14 *s.*) hiciese que la monarquía fuese obligatoria en Israel. Sostiene que la monarquía es una transgresión, que en el hecho mismo de dar un título real a un hombre, el pueblo "estaba abandonando el régimen del Señor"; "el pecado estuvo en su rechazo del reino divino y su elección del reino humano". Lo mejor que puede decirse de la monarquía es que la ley divina la permitió, reconociéndola como un acto del mal instinto que hay en el hombre y tomando en cuenta la flaqueza humana.

Pese a su juicio adverso sobre la utilidad y adecuación de la monarquía, Abravanel sostiene que el gobierno apropiado de la nación judía culmina en el régimen monárquico. Considera que ese gobierno está compuesto de lo que en la doctrina cristiana se conoce como las dos espadas, la temporal y la espiritual; cada uno de estos gobiernos contenía, a la vez, elementos democráticos, aristocráticos y monárquicos. A la cabeza del régimen mixto temporal se halla un hombre como Moisés; "Moisés[...] fue el primer rey que gobernó a Israel". A la cabeza del gobierno espiritual se encuentra un profeta. Según la versión de Abravanel, los elementos predominantes del Estado judío son los sacerdotes y los profetas. Aunque el profeta es gobernante no es, propiamente dicho, un político. El profeta más grande, Moisés, tuvo que aprender de un gentil que no era profeta (Jetró) cómo organizar la administración de la justicia. Esto sugiere que, para Abravanel, el gobierno del profeta no es propiamente una consideración de filosofía política, como para Maimónides. Según Abravanel, la profecía, siendo don divino, es sobre-

[22] *Guía,* II, 40, 45; III, 41; *Código, Melakhim,* i.1, 8; iii. 1-7, 10; iv.10; v.1.

natural; el profeta es sobrepolítico. Tomando mucho de los escritores escolásticos cristianos y en particular de quienes tenían opiniones en extremo papistas, Abravanel llega a conclusiones radicalmente opuestas a las de Maimónides con respecto a la forma ideal de gobierno. En lugar de un jefe que encarne las características de filósofo y de rey, Abravanel considera que el gobernante ideal es el rey-sacerdote.[23]

La sobriedad de la enseñanza de Maimónides con respecto al Mesías se encuentra en marcado contraste con los temas legendarios de que se había ocupado la precedente tradición judía y con la apasionada especulación acerca de los milagros que se efectuarán, característica de los escritos mesiánicos de Abravanel. Debe notarse que la discusión temática del Mesías se encuentra en los últimos capítulos de la sección decimocuarta y final del *Código*, que trata de las leyes concernientes a los reyes y sus guerras. La tesis fundamental de Maimónides es que la época mesiánica sólo se distingue de la actual por el cambio de situación política del pueblo judío. "Que nadie imagine que en los días del Mesías algo cambiará de modo en el mundo o que habrá alguna innovación en la creación. El mundo seguirá su modo acostumbrado [...]." El carácter no milagroso de los tiempos mesiánicos es subrayado de varios modos por Maimónides. En esta parte del *Código*, el Mesías parece ser ante todo un rey; ni una vez se le menciona como "profeta". Hablando de Bar Kojba, el jefe de la rebelión judía contra los romanos en 132 d.c., Maimónides le llama "el rey" que fue visto como "el Rey Mesías". Sólo cuando fue muerto Bar Kojba comprendieron los sabios judíos que se habían equivocado considerándolo así. Maimónides no menciona aquí alguna pretensión que Bar Kojba pudiese tener basándose en su capacidad de profecía, y niega explícitamente que se necesiten hechos milagrosos para considerar auténtico al Mesías. Antes bien, la cuestión se reduce al triunfo político y militar: el Mesías de Maimónides es un liberador guerrero cuya tarea primaria es romper las cadenas de Israel y restaurar el antiguo orden político.

La tendencia de la enseñanza de Maimónides es oponerse a la tradicional noción del Mesías como profeta milagroso y a las más fantásticas especulaciones concernientes a la edad mesiánica. Hasta dónde llegó Maimónides en su interpretación política del futuro y del pasado destino del pueblo judío es algo que puede verse en su carta a los rabinos del sur de Francia, en que plantea la causa de la pérdida del reino de los judíos y su ulterior dispersión. Según la opinión tradicional, el exilio es un castigo divinamente infligido por un pecado. Suponíase que este pecado era la idolatría o, en su manifestación común, la astrología. Los judíos, en la época de su reino, se interesaron en la astrología. "Erraron y fueron atraídos por [tales temas] imaginando que eran ciencia célebre y de gran utilidad. No se interesaron en el arte de la guerra o en la conquista de tierras, sino que imaginaron que estos estudios les ayudarían. Por ello los profetas los llamaron necios y tontos. Y fueron verdaderos necios, pues siguieron cosas confusas que no aprove-

[23] Comentarios a Gen. 11:1 *ss.*, Éxodo. 18:13 *ss.*, Deut. 17; 14 *s.*, I Sam. 8:6 *ss.*, I Reyes 1 y 3.

chan." Maimónides no enseña aquí que la astrología sea una transgresión de la ley divina, que debe ser castigada por intervención directa de Dios. Antes bien, da a entender que la necedad trae consigo su propio castigo. Al dedicar su tiempo y sus energías a una confusión inútil, los antiguos judíos prepararon su propia caída. La versión que da Maimónides de la futura restauración del Estado judío está imbuida por este análisis de su caída. El liberador belicoso que recibe el título de "Rey Mesías" se conoce por sus acciones —políticas y militares— y es confirmado por sus triunfos: victorias políticas y militares. En suma, el Mesías es un triunfante Bar Kojba o, más precisamente, un hijo de David: un general, no un profeta.

A pesar de todo, el triunfo político no es un fin en sí mismo: está al servicio de algo superior. En la proporción en que Maimónides considera los medios hacia el fin superior como naturales o al alcance de poderes humanos, en esa proporción da importancia a la razón y la política. Los males que abruman esta vida provienen de los "propósitos, deseos, opiniones y creencias de los hombres", y todos ellos se derivan de alguna ignorancia fundamental. La visión de la paz universal que vemos en Isaías 11 depende de un verdadero conocimiento de Dios: "Pues mediante el conocimiento de la verdad se suprimen la enemistad y el odio [...]". Los "días del Mesías" diferirán de los actuales cuando los judíos vuelvan a la patria de sus antepasados con la ayuda de un triunfante jefe militar, y los hombres dejarán de perjudicarse unos a otros por mera ignorancia. Estos dos cambios están interrelacionados, pues una de las tareas del Mesías conquistador es "preparar todo el mundo para que sirva al Señor con un solo acuerdo". El Mesías muestra al mundo el verdadero camino, pero no por medio de milagros; entabla las batallas del Señor... y vence. Los tiempos mesiánicos son, de hecho, objeto de esperanza, y sin embargo el objetivo que se alcanzará no es el fin superior del hombre sino antes bien el establecimiento de ciertos requerimientos políticos de tal fin; la acción política en general está al servicio del "mundo que vendrá". La restauración del gobierno político en Israel significa que aquellas leyes íntimamente relacionadas con la vida del pueblo de Palestina volverán a ser observadas; libres de toda opresión tiránica, los judíos podrán dedicarse sin perturbaciones al estudio de la Tora y su sabiduría. Como resultado, el camino quedará allanado para la recompensa total última, "el bien último": la vida en "el mundo que vendrá". Maimónides relaciona aquí "el mundo que vendrá" con la inmortalidad del alma, que sigue como cosa natural a una vida dedicada al aprendizaje y a la piedad. La posibilidad de alcanzar el bien último aparece como consecuencia del triunfo político.[24]

Cabe observar que la filosofía política judía medieval habla poco o nada acerca de la ley natural. Pero el problema indicado por el término "ley natural" sí se toca, generalmente en forma de la pregunta, ¿Hay leyes racionales, a diferencia de leyes reveladas? El *locus classicus* judío de esta distinción se

[24] *Guía*, III, 11; *Código, Teshubah*, ix; *Melakhim*, xi.1, 3-4; *Epístola sobre astrología.*

encuentra en el *Libro de las religiones y de los dogmas* de Saadias de Fayum (892-928). Saadias habla, al comienzo, de una clase de mandamientos divinos cuya necesidad es dictada por la razón. Estas leyes divinas racionales ordenan el culto divino, prohíben la idolatría y los actos de injusticia. La aprobación y desaprobación de los actos específicos que son objeto de estas leyes están implantadas en nuestra razón; de este modo, la especulación ofrece confirmación independiente de su necesidad. Los dictados categóricos de las leyes reveladas, en cambio, no tienen esa verificación independiente. Al parecer, repitiendo su análisis, Saadias habla entonces de leyes racionales, que son sugeridas por la sabiduría. El segundo examen presenta una versión simplificada de la utilidad social de las leyes racionales; ahora se dice que estas leyes son la prevención del homicidio, la prohibición del adulterio y del robo, y el mandamiento de decir la verdad. La razón es neutral o guarda silencio acerca de cosas como las fiestas religiosas o la prohibición de tomar ciertos alimentos o casarse dentro de ciertos grados de parentesco. Sin embargo, la mayor parte de las leyes reveladas tiene alguna evidente utilidad práctica. Según Saadias, se necesita la revelación profética para establecer ambas clases de ley: la racional y la revelada. Aunque la razón por sí misma se basta para formular los mandamientos racionales, es incapaz de establecer todos los detalles concretos de la legislación. Así, por ejemplo, "la razón considera justo que cada delito sea castigado de acuerdo con su gravedad, pero no define esa gravedad". Se necesita la revelación para establecer tales detalles; sin ella, los hombres nunca convendrían en nada más allá de los principios generales.[25]

En su análisis de este problema, Maimónides no sólo adopta una actitud opuesta a la enseñanza de Saadias o a una parte de ella, sino que también hasta cierto grado se separa de la tradicional visión ortodoxa. En la carta ya mencionada, Maimónides declara que en la *Guía* ha expuesto razones claras de todos los mandamientos bíblicos. En silencio rechaza la opinión ortodoxa de que es bueno que la Biblia no ofrezca las razones subyacentes en sus mandamientos; la total obediencia, según la religión tradicional, exige la aceptación de un mandamiento sin conocer ni buscar sus razones. Y sin embargo, al sugerir que cada mandamiento tiene su razón y que esa razón está al alcance del intelecto humano, Maimónides aún está muy lejos de reconocer la posibilidad de unos mandamientos racionales. Nota que las prohibiciones contra la acción que generalmente es considerada mala, como el derramamiento de sangre, el robo, la ingratitud y el desprecio a los padres son llamadas "mandamientos" por los sabios judíos. "Algunos de nuestros sabios posteriores —está pensando, entre otros, en Saadias— que sufrieron de la enfermedad de los mutakallimūn [teólogos dialécticos musulmanes] los llamaron mandamientos racionales."

¿Cuál es, entonces, la categoría de los principios morales? En su *Pequeño tratado de lógica*, Maimónides describe como simplemente convencionales o en general aceptadas las afirmaciones de que mostrar las partes pudendas

[25] Saadias de Fayum, *Libro de las religiones y de los dogmas*

es algo bajo, y que compensar con generosidad a un benefactor es algo noble. En la *Guía de los perplejos*, afirma que sólo los dos primeros mandamientos del Decálogo —los que proclaman la existencia y la unidad de Dios— son cognoscibles para la simple especulación humana. Los restantes mandamientos no tienen base racional; pertenecen a la clase de opiniones generalmente aceptadas y que fueron adoptadas por virtud de la tradición. En cierto punto, Maimónides dice que lo que es innato en el hombre prescribe las acciones buenas y condena las malas; el hombre es recompensado o castigado en consecuencia, sin que importen las órdenes específicas de un profeta. Pero esto no equivale a decir que tales prescripciones y prohibiciones sean racionales. Por virtud de su intelecto, el hombre sólo conoce la distinción entre la verdad y la mentira. La distinción entre lo noble y lo bajo —principio moral— pertenece a la clase de cosas generalmente aceptadas como sabidas, pero no a la clase de cosas conocidas por el intelecto. Sólo las últimas siguen siendo inmutablemente ciertas. Por otra parte, los principios de moralidad sólo son, en el mejor de los casos, probables; Maimónides sugiere que la posición de las virtudes morales se deriva de su importancia para mantener la paz del mundo. También se requiere la virtud moral para la perfección última del hombre, es decir, el entendimiento teórico, ya que una preocupación por los placeres de los sentidos o un deseo de dominar a los demás sería una barrera en el camino de tal perfección. Pero básicamente con vistas a su función política interpreta Maimónides las virtudes morales. Cuando estigmatizó como "enfermos" a quienes afirmaron la existencia de mandamientos racionales y cuando hizo estudiados esfuerzos por señalar la función política y el carácter convencional del principio moral estaba negando tácitamente que la ley natural sea, estrictamente hablando, racional.[26]

Yehudah Haleví (1085-1141) es, entre los escritores judíos, tal vez el más enconado crítico de los filósofos. Su enseñanza positiva se basa por completo en la revelación; y sin embargo, aquí el estudio sólo se limita a lo que dice acerca de los filósofos. En su diálogo el *Kuzari*, afirma la existencia de los *nomoi* racionales, pero el resultado final de su argumento es algo considerablemente distinto de la ley natural de Santo Tomás de Aquino, por ejemplo. Haleví designa los códigos humanos de los paganos (como, por ejemplo, *Las Leyes* de Platón) así como el marco indispensable de todo código, humano o divino, con el término "*nomoi* racionales". Más precisamente, identifica esa parte del código del filósofo que gobierna la conducta social del filósofo hacia los no filósofos, por una parte, y con ese cuerpo de reglas que prescribe la mínima moral necesaria aun para la más baja forma de vida comunal, por la otra; y llama a ambos *nomoi* racionales. Mediante esta identificación de los dos, Haleví sugiere que las partes gubernamentales del código del filósofo no son sino medios hacia el fin superior de la especulación y por consiguiente no se les debe interpretar como reglas categóricas sino, antes bien, como reglas prudentes de conducta que son válidas para la mayoría. De manera similar, sugiere que el marco indispensable de todo código (o, po-

[26] *Guía*, I, 2; II, 33, 36; III, 17; *Lógica*, viii; *Ocho capítulos*, iv, vi. (*Cf. Guía*, II, 40; III, 27-28, 46.)

dría decirse, ley natural) carece de validez y universalidad absolutas. Sugiere además, de este modo, que una ley natural o código moral que se aplica por igual a los filósofos que viven en una sociedad política y a una banda de ladrones no es en absoluto obligatoria para los hombres ni auténticamente racional.[27]

El rechazo de Haleví y de Maimónides a la noción de una ley natural racional es presentado muy directamente por José Albo. Aunque Albo habla de manera explícita de una ley natural, su descripción de ésta se halla más cerca de la de Hobbes que de la de Santo Tomás de Aquino. En su contenido, la ley natural de Albo se asemeja a la segunda formulación que hace Saadias de las leyes racionales: encarna ese mínimo de control social sin el cual los hombres no podrían vivir juntos. La ley natural de Albo trata de una justicia rudimentaria que impide que los hombres se entreguen al robo, el asalto y el asesinato. Es una ley que no toca lo que es noble y guarda silencio acerca del culto divino. La ley natural de Albo corresponde, más o menos, a la segunda Tabla del Decálogo si nos olvidamos del décimo mandamiento. Como los *nomoi* racionales de Haleví, va dirigida exclusivamente a la perfección del cuerpo. Albo sugiere que esta ley natural no es en absoluto necesaria para el hombre, porque vivir en una sociedad política no es del todo necesario para el hombre; además, sugiere que la validez de esta ley natural depende de que sea establecida por algún ser humano. Señalando la posibilidad de vivir fuera de la ciudad, Albo arroja cierta duda sobre el carácter obligatorio de la ley natural. Y al distinguir el propósito de esta ley natural en la perfección que es propia del hombre, Albo niega, en efecto, que la ley natural, estrictamente hablando, sea natural.[28] Este punto, en el que estuvieron de acuerdo los filósofos políticos medievales musulmanes y judíos, fue planteado de nuevo para el mundo cristiano por Marsilio de Padua.

## LECTURAS

A. Maimónides, Moisés, *Guide of the Perplexed*, en *Medieval Political Philosophy*, comps. Ralph Lerner y Muhsin Mahdi, Nueva York, The Free Press, 1963, Selección 12. Part I, cap 71; Part II, caps. 32, 36-40,45, Part III, caps. 27-28, 34.

B. Maimónides, Moisés, *Treatrise on the Art of Logic*, en *ibid.*, Selección 11, cap. XIV.
———, Moisés, *Epístola sobre astrología*, en *ibid.*, Selección 13.
Albo José, *Book of Roots*, en *ibid.*, Selección 14. Book I, caps. 5-10.
Abravanel, Isaac, Commentary on the Bible, in *ibid.*, Selección 15. Gen. 11: 1-9, Exod. 18:13-27; Deut. 17:14-15; 1 Sam 8:4-7; I Reyes 3:10-12.

27 *Kuzari*, II, 48; III, 7; IV, 19.
28 *Raíces*, I, 5, 7; III, 7, 26.

# SANTO TOMÁS DE AQUINO
# [1225-1274]

ERNEST L. FORTIN

SANTO TOMÁS DE AQUINO ocupa una posición única en la historia del pensamiento político como el más ilustre de todos los aristotélicos cristianos. Su carrera literaria coincide aproximadamente con la plena repercusión y en algunos casos con la recuperación inicial de las obras de Aristóteles en el mundo occidental. Tanto la *Política* como el texto completo de la *Ética* en particular fueron traducidos por primera vez al latín durante la vida de Santo Tomás. Por medio de sus detallados comentarios, virtualmente de todos los grandes tratados de Aristóteles, y por el extenso uso que da a los materiales aristotélicos en sus obras teológicas, Santo Tomás de Aquino hizo más que nadie por establecer a Aristóteles como la principal autoridad filosófica en el Occidente cristiano. La mejor manera de comprender su filosofía política es como modificación de la filosofía política aristotélica a la luz de la revelación cristiana o, más precisamente, como intento por integrar a Aristóteles a una anterior tradición del pensamiento político occidental representada por los Padres de la Iglesia y sus seguidores medievales y compuesta, en su mayor parte, por elementos tomados de la Biblia, la filosofía platónico-estoica y el derecho romano.

El esfuerzo de Santo Tomás de Aquino por reinterpretar a Aristóteles sobre la base de la fe cristiana y de reformar la teología cristiana en función de la filosofía aristotélica puede compararse con el de los filósofos islámicos y judíos de la Edad Media, que también consideraron a Aristóteles como el más grande de los filósofos paganos y se enfrentaron al similar problema de armonizar la filosofía griega con una religión revelada. Con estos filósofos islámicos y judíos, Santo Tomás de Aquino compartió una herencia común que incluyó el *Organon*, la *Metafísica*, la *Física* junto con otros varios tratados de filosofía natural, y la *Ética nicomaquea*. Y como ellos, estuvo en deuda con Aristóteles por la distinción entre ciencia especulativa y ciencia práctica, así como por la división de la ciencia práctica en ética, economía y política. Pero mientras que la filosofía natural de Santo Tomás de Aquino, su ética y filosofía política fueron inspiradas por Aristóteles, en cambio la filosofía política en las comunidades islámicas y en las judías que vivían en países islámicos se basó, en gran parte, en *La República* y en *Las Leyes* de Platón. Estas dos obras habían sido traducidas al árabe al menos desde el siglo X pero no fueron accesibles en el Occidente hasta el siglo XV. Alfarabi escribió comentarios sobre *La República* y *Las Leyes* y Averroes escribió un comentario sobre *La República*. No se sabe que durante la Edad Media fuese escrito

ningún comentario árabe o judío a la *Política* de Aristóteles, mientras que nada menos que siete comentarios fueron escritos por autores cristianos desde la época de la primera versión latina del texto (*ca.* 1260) hasta el fin del siglo XIII.

Es posible y aun probable que esta primera y más obvia diferencia entre las tradiciones cristiana y judeo-arábiga no se debiera a la simple casualidad histórica de la disponibilidad o no disponibilidad de las fuentes literarias en cuestión, en el mundo latino o en el árabe. Los testimonios de que disponemos parecen indicar que la *Política* de Aristóteles había sido vertida al árabe en fecha temprana, y sea como fuere, su contenido era conocido de los filósofos islámicos y judíos por medio de fragmentos de tal obra, así como por la *Ética nicomaquea* y otras obras de Aristóteles. Asimismo, la existencia y parte de la sustancia de *La República* y de *Las Leyes* eran conocidas de los autores occidentales, a partir de la *Política* de Aristóteles y de tempranas adaptaciones o estudios romanos y cristianos de esas obras, por autores como Cicerón y San Agustín. Y sin embargo, contra lo que solía ocurrir en casos similares, al parecer ningún grupo hizo esfuerzo alguno por obtener copias o traducciones de los textos faltantes. Con base en estos testimonios y en otros similares, no es irrazonable suponer que el uso de la *Política* por los autores cristianos, y de *La República* y *Las Leyes* por filósofos árabes y judíos fuese, al menos parcialmente, resultado de una elección deliberada impuesta por las circunstancias de la vida política en estas distintas comunidades religiosas.

Por Alfarabi sabemos que sus propias obras fueron motivadas por la preocupación de introducir la filosofía en una sociedad en la que estaba ausente, o restaurarla por haber sido oscurecida o destruida.[1] La situación específica a la que se dirigen estas obras exigía una defensa pública de la filosofía o su justificación ante el tribunal de la opinión y la creencia religiosa comúnmente aceptadas. Imponía o propugnaba un enfoque al estudio de la política que hiciese frente o intentase superar la hostilidad original del establecimiento político y religioso hacia toda ciencia que cuestionara y, al hacerlo, amenazara con socavar sus fundamentos. De esta manera presentaba una afinidad clara con la situación a la que se enfrentara Platón, cuya propia filosofía se desarrolló dentro de un marco predominantemente político.

En contraste con Alfarabi y sus sucesores, Santo Tomás de Aquino rara vez se vio obligado a enfrentarse a una tendencia antifilosófica de parte de las autoridades eclesiásticas. Como cristiano, simplemente pudo adoptar la filosofía sin tener que participar en público en una disputa en favor o en contra de ella. La filosofía no sólo estaba ya acreditada en el Occidente y oficialmente sancionada por el Derecho Canónico, sino que aun se exigía cierto conocimiento de ella a todos los estudiantes de teología. Es típico de la sociedad cristiana de la Edad Media, en contrate con las comunidades islámica y judía, que sus clérigos también fuesen eruditos. En las obras de San-

[1] Alfarabi, *El alcance de la felicidad*, 63.

to Tomás de Aquino es la teología, antes bien, la que es justificada ante el tribunal de la razón o filosofía. El primer artículo de su obra más célebre, la *Summa Theologiae*, no pregunta si el estudio de la filosofía es permisible y deseable, sino si al lado de las disciplinas filosóficas es necesaria otra ciencia, a saber, la doctrina sagrada. No menos revelador desde el mismo punto de vista es el hecho de que las razones que Maimónides había invocado para justificar el ocultar las verdades filosóficas a la multitud pudiese ser utilizado por Santo Tomás de Aquino para mostrar, en cambio, por qué, además de las verdades sobrenaturales, Dios había considerado útil revelar ciertas verdades naturales o verdades que fuesen accesibles a la sola razón humana y la experiencia.[2] Este estado de cosas parece haber dado lugar a una preferencia por la *Política* de Aristóteles que presupone una mayor medida de acuerdo entre la filosofía y la ciudad y por tanto una mayor apertura a la filosofía por parte de la ciudad que *La República* de Platón. La categoría canónica de que disfrutaba la filosofía en el mundo cristiano ayuda a explicar al mismo tiempo por qué Santo Tomás de Aquino pudo descartar como innecesario o improcedente el esoterismo que era común a gran parte de la tradición filosófica antigua e intencionalmente adoptado por muchos de los Padres de la Iglesia, cuyas obras conocía él.[3]

A pesar de todo, es imposible explicar, por completo, el carácter decididamente platónico del pensamiento político judeo-árabe y el carácter decididamente aristotélico del pensamiento político cristiano con sólo advertir el hecho de que la filosofía fue, en general, aceptada en la sociedad cristiana y en cambio fue vista con malos ojos o rechazada por las comunidades islámicas y judías de la Edad Media. Aún debemos preguntarnos, asimismo, cómo fue recibida la filosofía por el cristianismo, al principio, y por qué el aristotelismo de Santo Tomás y de sus discípulos acabó por reemplazar al platonismo de los Padres como forma tradicional de la teología cristiana. La clave de este profundo problema debe buscarse, en última instancia, en la diferencia entre el cristianismo y el Islam o el judaísmo como sociedades religiosas y políticas. El rasgo más distintivo del Islam y del judaísmo es que ambos se presentan, antes que nada, como Leyes divinamente reveladas o como órdenes sociales que todo lo abarcan, regulando cada fragmento de la vida privada y pública de los hombres y prohibiendo, desde el principio, toda esfera de actividad en que la razón pudiese operar independientemente de la Ley divina. El cristianismo, por su parte, aparece por vez primera como una fe o como doctrina sagrada que exige adhesión a un conjunto de creencias fundamentales, pero que por lo demás deja a sus seguidores en libertad de organizar su vida social y política de acuerdo con normas y principios que no son específicamente religiosos. Esta diferencia básica corre paralela a la diferencia que notamos con respecto al orden de las cien-

[2] *Summa contra Gentiles,* I. 4; *Summa Theologiae,* I, qu. 1, a. 1; I-II, qu. 99, a. 2, ad 2$^{m}$; *De Veritate* qu. 14, a 10. Maimónides, *Guía de perplejos.*

[3] *In Lib. de Divines Nominibus,* Proemio, 2. *Cf. In Boethium de Trinitate,* 1u. 2, a. 4; *Summa Theologiae,* III, qu. 42, a, 3.

cias sagradas dentro de cada comunidad religiosa. La ciencia más alta en el Islam y en el judaísmo fue la jurisprudencia (*fiqh*), a la cual correspondía la importantísima tarea de interpretar, adaptar y aplicar las prescripciones de la ley divina y a la cual estaba claramente subordinada la teología dialéctica (*kalam*). La ciencia suprema en el cristianismo era la teología, cuyo prestigio excedía, con mucho, todo el que se hubiese dado a la especulación teológica en las tradiciones judía y árabe. La misma diferencia esencial tuvo la consecuencia de que la sociedad cristiana, y sólo ella, fuese gobernada por dos poderes distintos y dos códigos distintos, uno eclesiástico o canónico y el otro civil, cada uno con su propia esfera de competencia y cada uno relativamente libre, en principio, de intervención de parte del otro. Al primero correspondía la labor de dirigir a los hombres a su fin sobrenatural; al segundo, el de dirigirlos hacia un fin terrenal o temporal. El resultado fue que habitualmente se pudieron estudiar los fenómenos políticos a la luz de la razón sin desafiar por ello directamente la autoridad religiosa establecida o correr el riesgo de una confrontación abierta con ella. Como resultado, cuestiones tan específicas como el origen de las leyes divinas y las humanas, la relación entre unas y otras y la comunicación de las leyes divinas por medio de la profecía o la revelación, que, como observa Avicena,[4] son analizadas como temas políticos por Platón pero no por Aristóteles, ya no parecieron pertinentes a los filósofos cristianos como lo habían parecido a los musulmanes y a los judíos; en suma, la estructura misma de la sociedad cristiana, con su clara distinción entre la esfera espiritual y la temporal, mostró una patente afinidad con la manera limitada y un tanto independiente en que son tratadas las cosas políticas en la *Política* de Aristóteles.

Las observaciones que hasta aquí se han hecho, concernientes a las características generales de la filosofía política dentro de la tradición judeo-árabe y la cristiana, señalan un problema final que fue de suma importancia para ambos grupos: el de la relación entre la filosofía y la religión revelada. La solución de Santo Tomás de Aquino a este problema pretende hacer cabal justicia a los derechos de la razón, tanto como a los de la Revelación. Difiere de la mayoría de los filósofos musulmanes, quienes, aunque proclamando en lo exterior la supremacía de la Ley, consideraban la filosofía como la ciencia perfecta y única juez de la verdad de la Revelación; y también difiere de la de San Agustín y de sus otros predecesores cristianos, que tienden a analizar todos los problemas humanos a la luz del fin último del hombre tal como es conocido por medio de la Revelación y en cuyas obras las ciencias mundanas —en la medida en que se les cultiva— forman parte de un todo integrado o una sola sabiduría iluminada por la Fe. Santo Tomás de Aquino empieza distinguiendo claramente entre los dominios de la fe y de la razón o entre la filosofía y la teología, cada una de las cuales es concebida como ciencia completa e independiente.[5] La primera procede a la luz de

[4] Avicena, *Sobre la División de las ciencias racionales*, en R. Lener y M. Mahdi, comps., *Medieval Political Philosophe; a Sourcebook*, Nueva York, 1963, p. 97.
[5] *Summa contra Gentiles*, II. 4; *Summa Theologiae*, I, qu. 1, a. 6-7.

principios conocidos naturalmente y evidentes en sí mismos, y representa la perfección del entendimiento del orden natural del universo por el hombre. Culmina en la metafísica o primera filosofía, que sigue siendo suprema en su propio ámbito y que no es destronada por la teología como reina de las ciencias humanas. Aun sin la gracia divina, la naturaleza es completa en sí misma y posee su propia perfección intrínseca ya que en sí misma tiene los medios por los cuales es capaz de alcanzar su fin o de volver a su principio. La teología, en cambio, ofrece una explicación completa del comienzo y del fin de todas las cosas como aparecen a la luz de la Revelación divina. Sus premisas se derivan de la fe, y aprovechan mucho las doctrinas filosóficas que puedan ser pertinentes a su propósito, no en realidad como principios, sino como instrumentos en su investigación metódica del contenido de la Revelación.

Lejos de destruir la naturaleza, la gracia divina la presupone y perfecciona, elevándola a un fin que es superior a todo aquello a lo que pudiese aspirar por sus propios medios. Por tanto, entre las verdades de la Revelación y el conocimiento adquirido mediante el solo uso de la razón y la experiencia hay una distinción pero no puede haber un desacuerdo fundamental. La armonía preestablecida entre los dos órdenes está fundada teóricamente sobre la suposición de que Dios, revelador de la verdad divina, también es autor de la naturaleza.[6] Toda discrepancia entre la Biblia y las enseñanzas de los filósofos puede atribuirse a la imperfección del espíritu humano que, o bien ha interpretado mal los datos de la Revelación, o bien ha errado en su busca de la verdad natural. El alma humana es la más débil de las sustancias intelectuales. Todo el conocimiento del hombre se origina en los sentidos y se obtiene mediante abstracción de las cosas sensibles. Como tal, incluye una multiplicidad de conceptos y forzosamente muestra un carácter fragmentario y discursivo. Lo que diferencia al hombre como ser cognoscente es la "razón", a distinción del "intelecto" o el hecho de que no capta la verdad por intuición, toda de una sola vez, sino que llega a ella poco a poco por medio de un complejo proceso racional, mediante el cual el espíritu pasa ordenadamente de lo conocido a lo desconocido.[7] Por causa de diferencias individuales debidas a su naturaleza corporal, no todos los hombres poseen la misma capacidad intelectual ni están todos igualmente bien dispuestos a alcanzar el conocimiento.[8] Tampoco hay ninguna garantía de que los más talentosos entre ellos tendrán de ordinario a su disposición el tiempo o los medios de dedicarse por entero a buscar la verdad. Más todavía: aunque el mal moral —al que el hombre invariablemente es propenso— no menoscaba en forma directa su facultad de razonar ni disminuye su capacidad de aprender, sí hace que la adquisición de la ciencia sea intrínsecamente más ardua por el desorden que provoca en su apetito.[9] Dadas las limita-

[6] *Summa contra Gentiles*, I, 7; *De Veritate*, qu. 14, a. 10, ad 7[m] y ad 9[m].

[7] *Summa Theologiae*, I, qu. 85 a. 3; *Summa contra Gentiles*, II. 98; *Comentario sobre la analítica posterior*, Proemio, n. 4.

[8] *Summa Theologiae*, I, qu. 76, a. 5; *Quaest. Disp. de Anima*, a.

[9] *Summa Theologiae*, I-II, qu. 85, a. 1-2.

ciones intrínsecas del espíritu humano y los obstáculos externos con los que debe luchar en su busca del conocimiento, no es de sorprender que hasta los filósofos caigan en el error y discrepen entre sí. Hasta el punto en que quedan lejos de la verdad, sus enseñanzas están, ocasionalmente, en pugna con la Fe; pero queda en pie el hecho de que la razón por sí sola no puede demostrar la imposibilidad de la Revelación, como tampoco puede probar su posibilidad real. Lo más que puede decirse, desde el punto de vista de Santo Tomás de Aquino, es que los argumentos aducidos por los filósofos contra la Revelación divina en su conjunto o contra cualquier parte de ella nunca ofrecen una prueba tal que el espíritu se vea obligado a admitirla.[10]

Aunque Santo Tomás de Aquino considerara la filosofía aristotélica como la expresión más perfecta de la verdad natural y como la filosofía que era más congruente con la verdad del cristianismo, pudo perfectamente coordinar esta filosofía con la fe cristiana tan sólo transformándola en su contenido y en su espíritu. Para nuestros propósitos, acaso la mejor manera de ilustrar el carácter preciso de tal transformación sea el hecho de que, aunque Aristóteles nunca habla de ley natural sino sólo de derecho natural, Santo Tomás de Aquino ha llegado a ser considerado generalmente como el expositor clásico de la teoría de la ley natural en el mundo occidental.

## EL CRISTIANISMO Y LA POLÍTICA: LA NATURALEZA DEL RÉGIMEN POLÍTICO

El fundamento de la filosofía política de Santo Tomás de Aquino es la noción aristotélica de naturaleza. Más que todos los demás animales, el hombre es un ser político y social.[11] La sociedad civil es natural en él no como algo dado por la naturaleza, sino como algo a lo que él, se inclina por naturaleza y que es necesario para la perfección de su naturaleza racional. El hombre, producto más notable de la naturaleza, viene a este mundo más indefenso e inerme que ningún otro animal: desnudo, descalzo y desarmado. En cambio, la naturaleza lo ha dotado con la razón, el habla y las manos, con las que logra con el tiempo cuidar de sí mismo y satisfacer sus necesidades según van surgiendo.[12] Sin embargo, está más allá de la capacidad de un solo individuo obtener todo lo que necesita para mantenerse. Con objeto de subsistir durante los años que preceden al desarrollo de la razón y la adquisición de habilidades manuales, como para vivir más convenientemente en años posteriores, el hombre depende de la ayuda que recibe de otros.

La primera sociedad a la que pertenece y sin la cual no podría vivir —y mucho menos vivir bien— es la familia, cuyo propósito específico es satisfacer las necesidades de la vida y así garantizar la conservación del individuo y de la especie. Las diversas asociaciones que abarca —la de varón y hem-

[10] *Summa contra Gentiles*, I. 9.
[11] *Sobre la monarquía*, I, 1, [4].
[12] *Sobre la monarquía*, I. 1, [5]; *Summa Theologiae*, I, 1u. 76, a. 5, ad 4$^{m}$.

bra, de padres e hijos, de amo y esclavo— van dirigidas todas ellas al mismo fin. La ciencia o arte que tiene como objeto la administración adecuada de la familia es la economía o gobierno familiar, que trata básicamente de la adquisición y administración de los artículos de primera necesidad que son utilizados o consumidos por los miembros de la familia.

Pero la familia por sí sola no puede aportar todos los bienes materiales que el hombre necesita para su sustento y protección, ni es capaz de conducir a todos sus miembros a la perfección de la virtud. Los consejos paternales, que para ser eficaces dependen del amor natural que hay entre padre e hijo, por lo común bastan para asegurar que jóvenes de espíritu generoso se comporten decentemente, pero tienen un limitado provecho en el caso de las almas ruines, sobre las cuales la persuasión tiene poco o ningún poder y que deben ser obligadas por el temor al castigo.[13] La asociación humana auténticamente autosuficiente, única capaz de asegurar las condiciones de la virtud y de satisfacer todas las necesidades y aspiraciones terrenales del hombre es la ciudad. La ciudad es la obra más perfecta de la razón práctica. Aunque menos natural que la familia desde el punto de vista de su forma, como lo muestra el hecho de que su estructura tiene mayor variedad de una sociedad a otra que la familia, sin embargo está ordenada con un fin superior y más general. Como sociedad perfecta abarca todas las otras asociaciones que los seres humanos son capaces de formar, incluyendo la familia, cuyo fin está subordinado al suyo propio, que es el bien humano completo.[14] Sólo dentro del marco de la sociedad civil puede el hombre alcanzar la plenitud de la vida, tanto más cuanto que el hombre que lleva una vida solitaria, apartado de la compañía de sus semejantes, se queda lejos de la perfección humana, como una bestia, o ya ha excedido tal perfección y alcanzado un estado de divina autosuficiencia.[15]

Como el cuerpo humano, con el cual frecuentemente se le ha comparado, la ciudad está integrada por una multiplicidad de partes heterogéneas, cada una de las cuales tiene su labor o función especial. Dado que la parte individual a menudo es animada por pasiones y deseos que no coinciden con los de otras partes, es esencial que en una ciudad haya una sola autoridad cuya tarea consista en velar por el bien del conjunto y mantener el orden y la unidad entre sus diversos componentes. La autoridad política es el elemento determinante de la ciudad o su "forma", como la ha llamado Aristóteles por analogía con la doctrina de la materia y la forma como principios constitutivos de los seres naturales. Una ciudad sin régimen es como un cuerpo sin alma: si es que se puede hablar siquiera de ella, sólo de nombre es una ciudad. Por consiguiente, si la ciudad es natural, la autoridad política, indispensable para ella, también es natural, en contraste con la esclavitud que, para Santo Tomás de Aquino y para la tradición cristiana anterior a él, no está arraiga-

[13] *Summa Theologiae*, I-II, 1u. 95, a. 1; *Comentario sobre la ética*, I, Lect. 1, n. 4; X, Lext. 14, n. 2139-42.

[14] *Summa Theologiae*, I-II, qu. 90, a. 3, ad $3^m$.

[15] *Comentario sobre la política*, I, Lect. 1, n. 39; *Comentario sobre la ética*, I, Lect. 1, n. 4.

da en la naturaleza del hombre como tal sino en la naturaleza caída del hombre.[16] La autoridad política difiere de la esclavitud en que constituye el gobierno de hombres libres sobre hombres libres y que tiene por objeto el bien de todos los ciudadanos, que como hombres libres existen para sí mismos. El esclavo, en cambio, existe para otros y por tanto no es gobernado para su propio bien sino para el bien del amo.

De lo que se ha dicho se sigue que la ciudad es más que la suma de sus partes, y su fin general es más que la suma de los intereses particulares de sus miembros. Desde luego, ese fin no es distinto del fin del hombre solo; pero dado que el hombre solo depende de la ciudad para su cabal desarrollo, el fin de la ciudad adopta el carácter de un bien común, es decir, de un bien que, aunque numéricamente uno, sin embargo es compartido por cada ciudadano de esa ciudad.[17] Así como el todo es más importante que la parte y anterior a aquello hacia lo cual está ordenada la parte y sin lo cual no puede existir, así la ciudad es anterior al individuo en el orden de la causalidad final y su bien es superior en dignidad y "más divino" que el de cada hombre tomado por sí mismo.[18] A primera vista parece paradójico pero no es incongruente decir con Santo Tomás de Aquino que el bien común de la ciudad es, en sí mismo, el bien propio, aunque obviamente no el bien privado, del ciudadano individual.[19] Como bien propio es objeto de una inclinación más poderosa que aquella que impele al ciudadano a buscar su bien privado. De este modo, en caso de conflicto entre el bien común y el bien privado, el primero toma precedencia natural sobre el último. Esto explica por qué en casos de extrema necesidad un hombre se sacrificará espontáneamente por la ciudad, igual que como sacrificaría una mano en bien de todo el cuerpo.[20]

El bien común y el fin de la autoridad política es, en primera instancia, la paz o la armonía de las diferentes partes que se combinan para integrar la ciudad.[21] La paz existe cuando cada parte se adapta al todo y funciona en él con razonable facilidad. Pero esta unidad fundamental, junto con la capacidad de contrarrestar las fuerzas que amenazan con destruirla, sólo representa la condición mínima en que puede subsistir la ciudad. Es al fin inferior y no al superior al cual deben dedicarse sus energías. Por encima y más allá de la simple supervivencia, la ciudad tiene como propósito la promoción de la vida buena o virtud entre sus ciudadanos.[22] La experiencia revela que, por separado o colectivamente, los hombres son atraídos por una variedad de bienes, como la riqueza, el honor, la libertad o la virtud, algunos de los cuales son, obviamente, más nobles que otros. El objetivo o los objetivos que en realidad persigue una ciudad quedan determinados en mayor

[16] *Summa Theologiae,* I, qu. 96, a. 3-4; qu. 92, a. 1, ad 2^m^, *Sobre la monarquía,* I, 1, [9-10].
[17] *In IV Sent.,* Dist. 49, qu. 1, a.1, qu. 1. sol. 1 ad 3^m^, *Sobre la monarquía,* I, 1, [9-10].
[18] *Summa contra Gentiles,* III. 17. *Cf. Comentario sobre la Ética,* I, Lect. 2, n. 30.
[19] *Summa contra Gentiles,* III. 24; *Summa Theologiae,* II-II, qu. 47, a. 10, ad 2^m^.
[20] *Summa Theologiae,* I, qu. 60, a. 5; *Quodlibetum,* I, qu. 4, a. 8.
[21] *De la monarquía,* I, 2, [17]; *Summa Theologiae,* I, qu. 103, a. 3; *Summa contra Gentiles,* IV. 76, 4; *Comentario sobre la Ética,* III, Lect. 8, n. 474.
[22] *Sobre la monarquía,* II. 3, [106]; II. 4, [117-8]; *Comentario sobre la Ética,* I, Lect. 1, n. 4.

medida por los hombres que tienen el voto decisivo en tal ciudad y por tanto constituyen su régimen. En ese sentido, el régimen no es otro que el modo de vida de una ciudad con particular referencia al modo en que dentro de ella está distribuido el poder político.[23] Lo que distingue a una ciudad de otra y le confiere su específica nobleza o grandeza es precisamente el régimen por el cual es gobernada. El régimen mejor o la pregunta de quién debe gobernar la ciudad surge así como tema central de la filosofía política.

Dado que los hombres difieren unos de otros en muchos aspectos, pero sobre todo en su capacidad de conocimiento y de virtud,[24] y dado que por naturaleza lo inferior queda subordinado a lo superior, es razonable que el mejor hombre deba gobernar a los demás y que los cargos de gobierno deban ser distribuidos de acuerdo con la virtud. En sí mismo y por sí mismo, el régimen más deseable, tanto por motivos de unidad como de la nobleza del fin al que está dedicado, es la monarquía o el gobierno incondicional de un solo hombre sabio, con vistas a la virtud. Pero si teóricamente la monarquía absoluta es el mejor de los regímenes justos, también es el que entraña los mayores peligros. Por los vastos poderes de que está investido el rey, a menos que sea hombre insólitamente virtuoso, puede corromperse y su gobierno degenerar con facilidad en tiranía que, siendo iguales en otras cosas, es el peor de todos los gobiernos ya que por su naturaleza misma es el que más se aleja del bien común.[25] Además, la virtud no es reconocida por la mayoría tan fácilmente como otras cualidades más obvias aunque menos auténticas, como la riqueza o la noble cuna. Es cosa de observación común que los hombres políticamente sabios y virtuosos no siempre y tal vez ni siquiera en general son reconocidos como tales por otros hombres, la mayoría de los cuales tiene poco conocimiento real de la sabiduría o de la virtud.[26] Tampoco es lícito suponer que la indocta multitud fácilmente sería persuadida de aceptar a un hombre de perfecta virtud como su único gobernante, pues, como puede esperarse, los intereses por los que él gobernaría irían en contra de los intereses menos nobles de aquella. La unidad de la ciudad, aunque sólo esto fuera, requiere que las pretensiones conflictivas de los diversos elementos que hay en ella sean tomados en consideración y reconciliciados dentro de lo posible. En todos los casos, o virtualmente en todos, deben combinarse las demandas de la sabiduría y la excelencia con las del consentimiento general. Esto significa que, para fines concretos, el mejor régimen es el llamado régimen mixto o el régimen que mezcla, en forma armoniosa, los mejores rasgos de la monarquía, la aristocracia y la constitución. En apoyo de esta solución, característicamente clásica, Santo Tomás de Aquino pudo señalar un precedente sagrado: el de la antigua constitución hebrea, en que la autoridad de Moisés y de sus sucesores fue equilibrada por la de un grupo de Ancianos escogidos entre el pueblo en general.[27]

23 *Comentario sobre la Política,* II, Lect. 6, n. 226; Lect. 17, n. 341.
24 *Summa Theologiae,* I, qu. 96, a. 3.
25 *Sobre la monarquía,* I. 2-3; *Summa Theologiae,* I-II, qu. 105, a. 1, ad 2$^{m}$.
26 *Comentario sobre la Política,* II, Lect. 5, n. 212.
27 *Summa Theologiae,* I-II, qu. 105, a. 1; *Sobre la monarquía,* I. 6, [42].

La estabilidad y la eficacia de este régimen —o, para el caso, de cualquier régimen— es el imperio de la ley, que casi todo el tiempo se vuelve una necesidad práctica por la habitual escasez de hombres sabios y los abusos a los que, inherentemente, está expuesto el gobierno por decreto. Dado que los sabios nunca son muy abundantes, es más fácil encontrar a unos cuantos que sean capaces de promulgar buenas leyes que encontrar muchos que sean capaces de juzgar en casos individuales. Los legisladores también tendrán más tiempo para deliberar y estarán en mejor posición para tomar en cuenta todas las diversas facetas de un problema, que el hombre que se enfrenta a la constante necesidad de tomar decisiones en el lugar. Por último, es menos probable que su juicio se nuble por su participación individual en las cuestiones en las que se les pide pronunciar juicio, ya que las leyes son propuestas universalmente y consideran los acontecimientos futuros.[28] Las leyes son el instrumento privilegiado de la política y están en la misma relación con las obras de los hombres que los universales con los particulares. Por medio de ellas, más que por medio de ninguna otra agencia, el gobernante promueve la justicia y el bien moral entre los ciudadanos. La virtud moral se adquiere justo por la repetición de aquellos actos que la ley prescribe, o por vivir habitualmente y educarse de acuerdo con leyes buenas.[29] De aquí la importancia de la legislación, que adopta un carácter arquitectónico y constituye el acto más importante del arte política.[30] Todavía es necesario que las leyes sean promulgadas, aplicadas y, cuando sea necesario, enmendadas por los hombres. En pocas palabras, ellas mismas son producto del régimen en que se originan. Volvemos así a la idea del régimen como fenómeno político fundamental y al tema guía de la filosofía política.

Hasta aquí, la filosofía política de Santo Tomás de Aquino parecería estar en armonía sustancial con la de Aristóteles, de la que manifiestamente se deriva. Sin embargo, un examen más minucioso revela que al adoptar el concepto aristotélico de la naturaleza política del hombre y de la vida humana, Santo Tomás de Aquino lo ha modificado profundamente bajo la influencia del cristianismo y del estoicismo, y a consecuencia del alto grado de claridad y de certidumbre que atribuye a la noción de Dios como legislador, en ambas tradiciones. La excelencia humana ya no es definida ni circunscrita por las condiciones de la vida política. Por medio del conocimiento de la ley natural, el hombre tiene acceso directo al orden común de la razón por encima del orden político al que pertenece como ciudadano de una sociedad particular. Al compartir esa ley se encuentra, junto con todos los demás seres inteligentes, siendo miembro de una comunidad universal o cosmópolis gobernada por la providencia divina y cuya justicia es muy superior a la de cualquier régimen humano. La disociación implícita de esta opinión, entre el régimen humano mejor y el orden social perfecto es más acentuada por la enseñanza cristiana y tomista según la cual todo el orden

[28] *Summa Theologiae*, I-II, qu. 95, a. 1, ad. 2$^{m}$.
[29] *Comentario sobre la Ética*, X, Lect. 14; II, Lect. 1, n. 251; *Summa Theologiae*, I-II, qu. 92, a. 1.
[30] *Comentario sobre la Ética*, VI, Lect. 7, n. 1197; X, Lect. 16, n. 2165.

natural, a su vez, está sujeto al orden de la gracia o la ley divina. De ahí que el régimen simplemente mejor no sea, como lo era para Aristóteles, la obra del hombre o de la razón práctica guiada por la filosofía. Es sinónimo del reino de Dios y es real o alcanzable en todo momento por medio de la gracia salvadora de Dios. La sociedad civil deja de ser la única responsable por la totalidad de la virtud moral y es juzgada, a su vez, por una norma superior, a la que las acciones humanas han de conformarse universalmente. Se convierte en parte de un todo más vasto que abarca a todos los hombres y todas las ciudades y por ese hecho queda privada de su condición privilegiada como único horizonte que limitaba la esfera de la actividad moral del hombre, que fijaba los objetivos a los que él aspira, y que determinaba el orden básico de sus prioridades.[31]

El carácter extrapolítico de la doctrina tomista se revela, entre otros modos, por la manera en que Santo Tomás de Aquino divide la ciencia moral y la política. El *Comentario sobre la Ética* se desvía para señalar que la unidad de la familia o de la ciudad no es una unidad orgánica sino sólo una unidad de orden, y por tanto que los miembros individuales de estas sociedades conservan una esfera de acción que es diferente de la del todo. De esta observación, Santo Tomás de Aquino saca la conclusión de que la ética, la economía y la política no constituyen una ciencia compuesta por tres partes sino tres ciencias separadas y específicamente distintas, otorgando así a la ética y a la economía una autoridad que no poseen en la disposición aristotélica.[32] Esta enseñanza encuentra un paralelo significativo en el análisis que hace Santo Tomás de Aquino del derecho natural que forma parte de su tratado sobre la justicia particular y que sigue la tradición de los juristas ulpianos y los romanos, que trataron el derecho natural como una división del derecho privado, y no la de Aristóteles, en quien la cuestión del derecho natural aparece, por entero, dentro del contexto de la justicia de los hombres.[33] Al analizar la disposición del ciudadano virtuoso a dar su vida por su país, Santo Tomás de Aquino opina que semejante acto sería objeto de una inclinación natural si el hombre fuese, por naturaleza, parte de la sociedad a la que se sacrifica.[34] Esta observación nos da a entender que la relación del hombre con una sociedad civil en particular, en contraste con otras sociedades civiles, no es simplemente natural sino adquirida. Aunque Santo Tomás conviene con Aristóteles en que el hombre que se aparta de la sociedad y de los asuntos de sus congéneres es, o bien más que humano, o bien menos que humano, su ejemplo de la persona superior cuya perfección rebasa los límites de la sociedad civil no es el del filósofo que, como puede suponerse, es el que Aristóteles tenía en mente, sino el de San Antonio, ermi-

[31] *Summa Theologiae*, I-II, qu. 72, a. 4. *Cf.* I-II, qu. 21, a. 4, ad 3$^{m}$, qu. 91, a. 1; *Sobre la monarquía*, II. 1, [94]; *De Perfectione Vitae Spiritualis*, 13.

[32] *Comentario sobre la Ética*, I. Lect. 1, n. 5-6; VI, Lect. 7, n. 1200; *Summa Theologiae*, II-II, qu. 47, a.11, s. c.

[33] *Summa Theologiae*, II-II qu. 57.

[34] *Summa Theologiae*, I, qu. 60, a. 5.

taño del siglo III, célebre entre otras cosas por su oposición a la filosofía.[35] Por último, para citar otro ejemplo más, Santo Tomás de Aquino interpreta la afirmación de Aristóteles en el sentido de que la virtud moral es relativa al régimen diciendo que se refiere a la bondad relativa del hombre como ciudadano y no a su bondad absoluta como hombre. Se nos dice que esta última es inseparable de la sabiduría práctica, cuyos primeros principios son naturalmente conocidos e interpretados por todos, cualquiera que sea su régimen político.[36] En estas circunstancias, la idea del mejor régimen como condición primaria e indispensable de la felicidad de individuos y de ciudadanos pierde su suprema importancia, así como la propia filosofía política, de cuya guía depende el mejor régimen para su realización.

## LA VIRTUD MORAL Y LA LEY NATURAL

Tanto la base teórica como las implicaciones prácticas de la posición tomista son claramente discernibles en el trato que Santo Tomás de Aquino da a las virtudes morales. Ese trato puede describirse como un intento por elucidar cómo debe actuar el hombre a la luz de lo que es o de su naturaleza racional. Como tal, apela directamente a unos principios que no son originarios de la ciencia moral sino que antes bien son tomados de la ciencia natural a la que propiamente pertenecen.[37] De este modo presupone de parte del lector una determinada comprensión de la naturaleza del hombre y de su fin natural tal como son aprehendidos por el intelecto especulativo. En términos generales, presenta un aspecto más doctrinal o más estrictamente deductivo que el de Aristóteles.

La diferencia entre los dos autores ya es evidente, en cierta medida, en el *Comentario sobre la Ética* de Santo Tomás. En los libros II al V de la *Ética*, Aristóteles había enumerado simplemente 11 virtudes morales sin ninguna indicación precisa sobre la razón del orden en que son presentadas, con poco o ningún esfuerzo por relacionar estas virtudes con el alma humana y sus diversas partes. Su análisis se queda exclusivamente en el plano de la virtud moral y se limita a una elucidación de los fenómenos morales, tal como éstos aparecen a los hombres decentes u honrados, pero no a los filósofos. Se dirige, típicamente, al "caballero" o al hombre de buenos hábitos morales y opiniones que da por sentada la decencia y a quien no hay que convencer de la superioridad intrínseca de la vida moral sobre la vida inmoral. Su objetivo manifiesto es aclarar y articular lo que el hombre bien nacido y bien criado ya sabe de manera confusa y acepta sobre la base de su propia experiencia y crianza, pero sin una verdadera conciencia de sus presuposiciones teóricas. De acuerdo con este propósito eminentemente práctico, evita toda

[35] *Comentario sobre la Política*, I, Lect. 1, n. 35. San Atanasio, *Vida de San Antonio*, 72 *ss*.

[36] *Comentario sobre la Política*, I, Lect. 3, n. 376. *Cf. Summa Theologiae*, I-II, qu. 92, a. 1, corp. y ad 4m; I-II, qu. 58, a. 4.

[37] *Cf. Summa Theologiae*, I, qu. 60, a. 5.

referencia expresa a las premisas especulativas en que la moral está fincada en última instancia, pero cuyo conocimiento sólo es remotamente útil a la persona más interesada en la práctica real de la virtud que en una profunda comprensión de sus fundamentos en la naturaleza humana. Así como se puede ser buen carpintero sin haber estudiado la ciencia de la geometría, también se puede ser buen hombre sin haberse dedicado a un estudio científico de las acciones humanas. Dicho simplemente, la pregunta que plantea este análisis en conjunto es: ¿qué es un hombre bueno?, y no ¿por qué se debe ser un hombre bueno? La respuesta que ofrece a la pregunta obtiene su principal apoyo en la evidencia de lo que la moral logra en el espíritu del hombre para quien la bondad moral ha llegado a ser, por decirlo así, una segunda naturaleza, y no del conocimiento que pudiera obtenerse mediante una investigación filosófica del hombre como ser natural. Toda la explicación culmina en una descripción de la magnanimidad y la justicia, las dos virtudes generales que ejemplifican o definen la perfección del hombre como individuo y como ser social, respectivamente.

La interpretación que hace Santo Tomás de Aquino de las secciones correspondientes de la *Ética* va más allá de lo que está explícitamente declarado o implícitamente contenido en el texto, sacando a luz las razones que, se supone, justifican el modo de proceder de Aristóteles. El valor y la moderación tienen como materia lo que Santo Tomás llama las pasiones primarias, como la ira y la lujuria. Vienen después las virtudes relacionadas con las pasiones secundarias, pero que pueden relacionarse con bienes y males externos o con reacciones externas. Al primer grupo corresponden la generosidad y la munificencia que regulan el uso de la riqueza; las virtudes relacionadas con el honor, la principal de las cuales es la magnanimidad; y la mansedumbre. Al segundo grupo pertenecen la amabilidad, la franqueza y el ingenio social. Éstos a su vez van seguidos por la justicia, que tiene como materia las propias acciones externas, en oposición a las pasiones internas de las que tratan todas las virtudes precedentes. El orden en que estas virtudes son abordadas por Aristóteles encontraría su razón de ser en el hecho de que las pasiones primarias, que tratan de los bienes directamente relacionados con la conservación de la vida o con el mal que amenaza con su destrucción, tienen precedencia sobre las pasiones secundarias, que tratan de bienes menos vitales, así como en el hecho de que, ya que las acciones se organizan en las pasiones, el tratamiento de las últimas precede, comprensiblemente, al de las primeras.[38] Sin embargo, podemos preguntarnos hasta qué punto la explicación "científica" de Santo Tomás de Aquino, cualesquiera que sean sus méritos intrínsecos, respeta el tenor del texto de Aristóteles. La distinción que establece entre pasiones primarias y pasiones secundarias conduce, por una parte, a una mayor apreciación del valor y de la moderación, a expensas de otras virtudes más espectaculares pero menos necesarias y menos comunes, como la magnificencia y la magnanimidad, que pueden considerarse como uno de los principales enfoques del análisis aristotélico de la

[38] *Comentario sobre la ética,* III, Lect. 14, n. 528.

vida moral. Lo que es más: la interpretación propuesta introduce en el estudio un principio analítico que es ajeno, si no al principio de Aristóteles, al menos a la manera peculiar en que en la *Ética* se abordan las cuestiones morales.

La misma conclusión es confirmada de manera aún más palpable por el tratado de Santo Tomás sobre la virtud moral, en la *Summa Theologiae*, en que la clasificación aristotélica es totalmente abandonada en favor de un modificado marco platónico-estoico que reduce todas las virtudes morales a las cuatro llamadas virtudes cardinales de moderación, valor, justicia y prudencia.[39] Cada una de estas virtudes está relacionada con uno u otro de los poderes del alma que determina y cuyas operaciones perfecciona. La moderación tiene como sujeto la parte apetitiva o concupiscible, en la cual introduce el orden de la razón, principalmente imponiendo los frenos apropiados al deseo de los placeres asociado con los sentidos del tacto y del gusto. El valor es la virtud que rectifica o rige la parte violenta o irascible y permite al hombre superar los temores que de otra manera podrían desviarlo de la busca del bien racional. La justicia se encuentra en la voluntad y regula cada aspecto de los tratos del hombre con otros hombres. Mediante estas tres virtudes, el hombre es encaminado apropiadamente hacia su fin natural o hacia el bien dictado por la razón. Pero además de tender al bien, también debemos poder deliberar, elegir y prescribir los medios que a él conducen. Tal es el papel de la prudencia, virtud intelectual en la medida en que tiene como sujeto a la razón, pero que también está incluida entre las virtudes morales en la medida en que su ejercicio apropiado depende de la rectificación del apetito por las tres virtudes precedentes.

Todas las demás virtudes morales quedan agrupadas en una u otra de estas cuatro virtudes generales, sea como partes subjetivas, partes potenciales o partes integrales. Las partes subjetivas son las varias especies en que puede dividirse una virtud determinada, según la materia de que trate. Por ejemplo: la prudencia del gobernante supera a la del simple súbdito y difiere específicamente de ella en que se extiende al bien común de toda la ciudad o reino; y sin embargo, ambas satisfacen la definición de prudencia, de la que constituyen dos formas distintas y completas.[40] Las partes potenciales son aquellas virtudes que tratan de algún acto o materia secundaria de la virtud principal y que por tanto no contienen en sí mismas toda la esencia o poder de esa virtud, como ocurre por ejemplo con la generosidad y la amabilidad, cuya materia, aunque no coextensiva con la de la justicia, sin embargo cae dentro del mismo ámbito general ya que tiene que ver con el recto ordenamiento de nuestras relaciones con los demás.[41] Las partes integrales no son virtudes completas en sí mismas pero representan los diversos elementos que contribuyen a la formación de una virtud completa. De este modo la memoria, la inventiva, la precaución, la circunspección y simila-

[39] *Cf. Summa Theologiae*, I-II, qu. 61.
[40] *Summa Theologiae*, II-II, qu. 47, a. 11; qu. 48, a. 1; qu. 50, a. 1-2.
[41] *Suma Theologiae*, II-II, qu. 80, a. 1.

res son componentes necesarios de un solo acto perfecto de prudencia.[42] De esta manera, se constituye gradualmente un catálogo de virtudes morales que es completo y a la vez está claramente arraigado en un análisis teórico de la naturaleza y las partes del alma humana.

Captaremos la significación más general del procedimiento analítico de Santo Tomás de Aquino si hacemos una consideración de la particular dificultad planteada por la doctrina aristotélica de virtud moral como medio entre dos extremos.[43] Dado que las acciones humanas pueden desviarse de la norma de la razón, sea por exceso o por defecto, la conducta virtuosa o racional exige evitar ambos extremos y observar en todo momento el justo medio. En su mayor parte, el medio en cuestión está relacionado con el sujeto o el agente que sólo puede precisarse con referencia a las circunstancias particulares de una acción determinada, incluyendo al propio agente. Por ejemplo: la razón nos dice que el alimento y la bebida son necesarios para la vida, pero no puede especificar sino del modo más general cuánto debe comer y beber este o aquel hombre. Lo que es excesivo para uno puede no ser bastante para otro, y a la inversa; lo que es apropiado en ciertas circunstancias o en ciertos momentos puede ser impropio y moralmente reprensible en otros momentos y en un distinto conjunto de circunstancias. Podemos imaginar con facilidad una situación en que la virtud misma aconsejaría tal acción de una manera que es contraria a las normas de conducta prevalecientes o generalmente aceptadas. Sin embargo, al punto se plantea una pregunta sobre el principio a la luz del cual deberá tomarse una decisión de esta índole. Es característico del enfoque empírico de Aristóteles el que su análisis de este problema no aluda a ninguna norma fuera de la esfera de la moral o algún fin extramoral que pudiésemos examinar para justificar las ocasionales desviaciones de la regla común. La *Ética* sí afirma expresamente que el medio de la razón es el medio que determinaría un hombre prudente que es, por decirlo así, una ley en sí mismo. Pero aunque esta solución pueda parecer adecuada con vistas a la acción, obviamente deja algo que desear desde el punto de vista teórico, y en realidad comete petición de principio, pues hace poco más que sugerir que el medio recto es el medio que fue establecido por un hombre prudente, el cual a su vez queda definido como persona que habitualmente elige el medio adecuado.[44]

Con la misma dificultad tropezaremos al examinar la doctrina de Aristóteles acerca de la verdad práctica. En el pleno sentido de la expresión, o remitida a la acción en una situación específica, la verdad práctica no sólo es cuestión de conocimiento. Exige que se tome en cuenta no sólo la naturaleza de un acto determinado sino las diversas circunstancias que lo rodean. Pero estas circunstancias son innumerables y, literalmente, imposibles de valuar. Si, para actuar de manera virtuosa, estuviésemos obligados a conocer todas las circunstancias pertinentes de nuestras acciones, nunca podríamos mo-

[42] *Summa Theologiae*, II-II, qu. 49.
[43] *Cf.* Aristóteles, *Ética*, II. 6.
[44] Aristóteles, *Ética*, II. 6, 1107$^a$1.

vernos o dejar de movernos. De ahí se sigue que un juicio práctico o prudencial puede ser objetivamente erróneo y sin embargo moralmente adecuado. Una persona que, por error y sin ninguna negligencia de su parte, sirve una medicina que no corresponde a un paciente, ejecuta un acto moralmente bueno aunque de él pueda resultar un daño grave. En realidad, aun si fuera posible una evaluación completa y precisa de los hechos objetivos de una situación concreta, no bastaría aún para garantizar el carácter moral de una acción. La virtud auténtica exige que se busque el bien de acuerdo con el modo del bien y no sólo de acuerdo con el modo del pensamiento. Esto implica de parte del agente un deseo habitual del bien tal como le aparece y le es conocido. Las preguntas que llaman la atención del hombre moral no son preguntas que puedan plantearse en forma puramente objetiva e imparcial; son inseparables del interrogador, y las respuestas a ellas desafían todo análisis que se haga exclusivamente de acuerdo con la razón. Dicho en palabras un poco distintas, la verdad del juicio práctico se mide por la conformidad del espíritu con el apetito rectificado, en oposición a la verdad del juicio especulativo, que se mide por la conformidad del espíritu con lo que es o con su objeto. Pero siendo así, todo el argumento, como muy bien lo señala Santo Tomás de Aquino, volvería a aparecer circular: la verdad o la recta razón en cuestiones prácticas depende del acuerdo de una acción particular con el apetito rectificado, el cual a su vez es determinado por el hecho de que está de acuerdo con la recta razón.[45]

El intento de Santo Tomás por resolver este doble problema vuelve a hacer explícito lo que estaba, cuando mucho, implicado por Aristóteles. Aunque ya anunciado en el *Comentario sobre la Ética*, encuentra su expresión más detallada y completa en el célebre tratado sobre la ley, de la *Summa Theologiae.*[46] Su originalidad queda sugerida por el hecho de que este tratado no tiene equivalente en Aristóteles y casi toda su sustancia se basa en las anteriores teorías de la ley natural de Cicerón y de San Agustín. En pocas palabras, consiste en mostrar que, aun cuando es verdad que la elección de los medios hacia el fin es obra de la razón, el fin que el hombre persigue como ser moral ya le fue asignado por la naturaleza y está precontenido en su deseo innato de ese fin. La naturaleza debe interpretarse precisamente como el principio intrínseco de una inclinación determinada y necesaria o, como la define Santo Tomás de Aquino en otra parte, un compartir del arte divino por el cual seres no racionales llegan a actuar de una manera que es conforme a la razón.[47] Dado que el hombre es un ser natural, hay en él antes de toda deliberación una inclinación de todo su ser hacia el fin o los fines a los que, como todos los demás seres naturales, ha sido uniformemente ordenado. Así, como sustancia, desde luego buscará su propia conservación; como animal, comparte con otros animales un deseo natural de procreación y educación de

[45] *Comentario sobre la Ética*, VI, Lect. 2, n. 1131. *Cf. Summa Theologiae*, I, qu. 1, a. 6, ad $2^m$; qu. 14, a. 16; Aristóteles, *Ética*, X. 5, $1176^a$ 4 *ss.*

[46] *Summa Theologiae*, I-II, qu. 90-108.

[47] *Comentario sobre la Física*, II, Lect. 1 y Lect. 14, n. 268; *Comentarios sobre la Ética*, I, Lect. 1, n. 11. *Cf. Comentario sobre la Metafísica*, V, Lect. 5.

los hijos; y como ser racional, por naturaleza se inclina hacia bienes tan específicamente humanos como la vida política y el conocimiento de la verdad.[48]

Precisamente porque está dotado de razón, el hombre participa de manera más perfecta que todos los demás seres naturales en el orden de la providencia divina. Aunque el conocimiento que tiene de su fin y de las inclinaciones naturales que revelan su existencia, inmediatamente tiene conciencia de los principios generales que gobiernan su conducta. Como dictados de la razón práctica, esos principios constituyen una "ley", promulgada por la naturaleza misma, que le permite discriminar entre lo justo y lo injusto y que sirve como norma infalible de la bondad o maldad de sus acciones.[49] Sus preceptos más universales forman el objeto de un hábito especial que Santo Tomás de Aquino llama conciencia o, más exactamente, sindéresis, que corre paralela al hábito de las premisas primeras y más evidentes de las cuales proceden todas las demostraciones en el orden especulativo.[50]

El sólo empleo de las palabras "conciencia" (*suneidêsis*) y "sindéresis", que no aparece en Aristóteles sino, antes bien, en las tradiciones griega tardía y cristiana temprana, a través de las cuales llegaron a los autores de la Edad Media, ya es sintomático del tono no aristotélico de la enseñanza tomista al respecto. Sin embargo, aún hay más. Puesto que se les considera como leyes en el sentido estricto y propio del término, los principios morales en cuestión adquieren un carácter obligatorio que no tenían para Aristóteles y para la tradición filosófica en general; pues la ley natural no sólo recomienda o combate ciertas acciones como intrínsecamente nobles o bajas, las ordena o las impide, so pena de castigo, si no en esta vida, al menos en la siguiente. Así, con claridad presupone a la vez la inmortalidad personal del alma humana y la existencia de un Dios omnisciente y todopoderoso que gobierna el mundo con sabiduría y equidad y a cuyos ojos todas las acciones humanas individuales son meritorias o merecedoras de castigo.[51] Toda violación de sus preceptos revela más que una desviación de la razón o una simple falta de buen gusto; lleva la huella de una ofensa contra Dios, dador y garante de la ley natural que, además de la pérdida de esos bienes internos, como la felicidad y la virtud, de las que el pecador se priva a sí mismo, inflige sanciones externas, de acuerdo con la gravedad del hecho.[52] Dentro de este contexto, la vida moral del hombre adquiere una orientación distintivamente nueva; deja de ser interpretada tan sólo por su carácter completo o realización humana y se vuelve, en última instancia, cuestión de obediencia voluntaria y agradecida a una ley divinamente autorizada e incondicionalmente obligatoria.

[48] *Summa Theologiae*, I-II, qu. 94, a. 2.

[49] *Summa Theologiae*, I-II, qu. 91, a. 2.

[50] *Summa Theologiae*, I, qu. 79, a. 12-13; I-II, qu. 19, a. 5-6; *De Veritate*, qu. 16; *In II Sent.*, Dist. 24, qu. 2, a. 3. El uso de la palabra sindéresis (*suntêresis*, literalmente, "conservación") en este contexto pudo deberse inicialmente a una deficiente transcripción de *suneidêsis* ("conciencia") en el muy célebre pasaje del *Comentario sobre Ezequiel* (I, 4), de San Jerónimo.

[51] *Summa Theologiae*, I-II, qu. 18, a. 9; qu. 21, a. 4; 96, a. 4; qu. 98, a 5; qu. 99, a. 1 y 5; qu. 100, a.2.

[52] *Summa Theologiae*, I-II, qu. 71, a. 6, ad 5[m]; *Summa contra Gentiles*, IV. 140.

Hemos de añadir aquí mismo que la ley natural sólo ofrece las normas más generales de conducta humana o el fundamento inquebrantable en que se basa el conocimiento humano del orden moral. Representa la primera regla de la razón, pero de ninguna manera suficiente, entre los hombres. Sólo sus principios más elevados son conocidos de todos sin excepción, y aun ellos por lo común son demasiado vastos para servir de guía inmediata de nuestras acciones. Por consiguiente, debe ser complementada por otra ley a la que se ha llegado por medio del esfuerzo y la laboriosidad del hombre y que por esta razón es llamada la ley humana. Los propios preceptos de la ley humana se derivan de la ley natural, sea por medio de determinaciones específicas de una regla general, o de conclusiones a partir de principios indemostrables. Por ejemplo: la ley natural prescribe que se honre y adore a Dios; pero el culto divino implica la realización de ciertas acciones o ritos que pueden variar de acuerdo con el tiempo y el lugar y que deben ser especificados por la razón humana. Asimismo, del principio general de que no debemos dañar a los demás, la razón infiere que no debemos asesinar, robar ni cometer adulterio.[53]

Huelga decir que no todos estos principios tienen la misma evidencia o inducen la misma necesidad. Las más de las veces, su universalidad está limitada por la "deformidad" o la extrema contingencia de la cuestión de que tratan, no menos que por la relativa imperfección e inestabilidad de la naturaleza humana. Las acciones humanas siempre incluyen detalles, y tal vez su moral será afectada por cualquiera de las innumerables circunstancias que les acompañan. La justicia exige de ordinario que un objeto prestado o depositado sea devuelto a su dueño, pero esto no significa que estemos moralmente obligados a entregar un cargamento de armas a una persona que se propone traicionar a su patria. Además, no todos los hombres son capaces del mismo grado de virtud o de perfección moral, sea por razón de su edad, de su disposición natural o de hábitos ya adquiridos. Un principio moral que hace demandas imposibles y por tanto irrazonables a un sujeto o grupo de sujetos en particular debe ser alterado para que se adapte a la situación en la que se aplica.[54] Cuanto más particular sea el principio, más variable y menos cierto se vuelve. Por tal razón la ciencia moral, en contraste con la ciencia natural, ofrece pocas certidumbres y debe contentarse con plantear la verdad aproximadamente y como en esbozo.[55]

La cuestión decisiva, entonces, y el auténtico problema que hay entre Santo Tomás y Aristóteles no consiste en saber si los principios morales están sujetos al cambio sino si hay *algunos* principios morales de los cuales nunca podamos desviarnos y que conservan su carácter obligatorio aun en las situaciones más extremas. Mientras que Aristóteles afirma claramente que todos los derechos naturales son variables,[56] Santo Tomás de Aquino dis-

[53] *Summa Theologiae*, I-II, qu. 95, a. 1-2; qu. 91, a. 2, ad 2[m].
[54] *Summa Theologiae*, I-II, qu. 94, a. 4; qu. 96, a. 2; II-II, qu. 57, a. 2, ad 1[m].
[55] *Comentario sobre la Ética*, I. Lect. 3, n. 35; II, Lect. 2. n. 258-9.
[56] Aristóteles, *Ética*, V. 7, 1134[b] 25 *ss*.

tingue entre los preceptos comunes o primarios de la ley natural, que todos deben cumplir en todo momento, y sus preceptos propiamente dichos o secundarios, que están sujetos a las variaciones impuestas por las circunstancias. Los primeros difieren de los segundos tanto por su mayor grado de cognoscibilidad cuanto por su mayor proximidad al fin natural del hombre. Tal es el caso de las prescripciones contra el asesinato, el adulterio y el robo, que no toleran excepciones humanas y que sólo Dios, como autor de la ley natural, puede dispensarlas en ciertas circunstancias, como lo hizo cuando ordenó a Abraham matar a su hijo Isaac. A esta categoría de leyes universalmente válidas pertenecen todos los preceptos del Decálogo, incluyendo las prescripciones contra la egolatría y el juramento del nombre de Dios en vano que, en contraste con los preceptos ceremoniales y judiciales del Antiguo Testamento, no han sido abrogados por la Nueva Ley.[57]

La misma distinción entre preceptos primarios y preceptos secundarios se da por sentada en el tratamiento que da Santo Tomás de Aquino a la discutida cuestión de lo justificable o excusable de cometer acciones inmorales bajo presión. Aristóteles dejó la cuestión diciendo, inconclusamente, que "acaso" haya algunos actos odiosos que no debemos consentir ni aun al precio de la muerte tras los más atroces sufrimientos, y terminó su análisis con la afirmación igualmente ambigua de que "elogio y censura corresponden a aquellos que ceden a la coacción y a quienes no ceden".[58] En su comentario de ese pasaje, Averroes explica la afirmación de Aristóteles relacionándola con el hecho de que el hombre que sucumbe a la fuerza puede ser censurado en un lugar pero no en otro, como si sugiriera que, cuando una persona es física o moralmente torturada más allá de los límites de la resistencia humana ordinaria, la distinción entre las acciones justas y las acciones injustas se convierte, en general, en cuestión de derecho positivo.[59] Santo Tomás de Aquino, por su parte, interpreta la palabra "acaso" en su sentido retórico, y no literal. Declara categóricamente que ciertas acciones deben ser condenadas por completo y en apoyo de esta opinión cita el ejemplo de San Lorenzo, quien soportó la muerte por fuego antes que hacer sacrificios a los ídolos. Por consiguiente, sostiene que la afirmación de Aristóteles no significa que la víctima de coacción pueda a veces ser excusada o que simplemente nos apiademos de ella, como había insinuado Aristóteles, sino que nunca podrá escapar de la culpa o la censura.[60]

Dado que la ley que prohíbe tales acciones encarna la intención del legislador así como el bien común de la sociedad a la que va dirigida primariamente esa intención, nunca se le podrá dejar a un lado por motivo de que el

[57] *Summa Theologiae*, I-II, qu. 94, a. 5, ad 2^m^; qu. 97, a. 4, ad 3^m^; qu. 99, a. 3, ad 2^m^ y a. 4; qu. 100, a. 1 y qu. 104, a. 1, ad 3^m^, donde el deber de amar y de honrar a Dios o las ideas contra la idolatría y contra jurar el nombre de Dios en vano, aunque son parte de la ley natural se dice que deben su certidumbre no sólo a la razón humana sino a la razón humana instruida por Dios o formada por la fe.

[58] Aristóteles, *Ética*, III. 1, 1110$^b$24-33.

[59] Averroes, *In oralia Nicomachia Expositio*, Venecia, 1562, p. 31 I.

[60] *Comentario sobre la Ética*, III, Lect. 2, n. 395-7.

propio legislador habría permitido que se trasgrediera en nombre de una ley superior si hubiese conocido las circunstancias imprevistas que hacen indeseable su observancia en una situación particular.[61] De esta manera, los principios más generales de la ley humana son directamente aplicables a la sociedad humana, y no tienen que diluirse para ser aplicables. Queda eliminada de una vez por todas la posibilidad misma de que el bien común o la conservación de la sociedad pudiese a veces obligarnos a actuar de manera contraria a esos principios. Entre los requerimientos de la justicia y los de la sociedad civil hay una armonía fundamental y necesaria. El orden social perfecto existe o puede existir de hecho, y no sólo de palabra. En el sentido absoluto, la justicia no sólo es una aproximación a la justicia civil en el sentido absoluto; de hecho, coincide con ella. Por la misma razón, la perfección del hombre como individuo resulta idéntica a su perfección como ciudadano.[62]

Por consiguiente, tanto la justicia civil como el valor, las dos virtudes más directamente relacionadas con el bienestar de la ciudad, adquieren una categoría nueva y más noble. La cuestión entre la justicia y la magnanimidad se decide en favor de la justicia, que surge, así, de manera incondicional, como la más elevada de las virtudes morales.[63] Por la misma razón, Santo Tomás de Aquino logra suprimir la ambigüedad inherente al tratamiento que Aristóteles daba al valor, y al hablar inequívocamente del valor como la virtud que trata, ante todo, de la muerte a la que el hombre se enfrenta al defender a su patria.[64] Asimismo, la armoniosa solución que propone al problema de la sociedad civil suprime la necesidad de las mentiras piadosas, tanto más cuanto que la fe falsa pero saludable en los dioses de la ciudad es remplazada por la aceptación del Dios único y auténtico, que se convierte así en requerimiento de la ley natural. Por tanto, la sabiduría puede gobernar, en adelante, sin recurrir a la falsedad. La ausencia ya notada de todo auténtico esoterismo en la enseñanza política de Santo Tomás de Aquino queda explicada no sólo por la rehabilitación de la filosofía en el mundo cristiano sino más radicalmente por la reconciliación que la posición tomista postula entre las demandas de la justicia y las de la sociedad civil.

Esa reconciliación tiene una de sus ilustraciones más claras en la reinterpretación que hace Santo Tomás de Aquino de la doctrina aristotélica de la esclavitud legal. De acuerdo con el derecho romano y los principios del *jus gentium*, Santo Tomás de Aquino defiende no sólo la necesidad sino también la justicia de tal práctica, que presenta como benéfica para el conquistador y para el conquistado, ya que salva la vida de este último y da al primero los servicios de una población sometida.[65] En este punto, su enseñanza difiere una vez más de la de Aristóteles, quien considera la servidumbre de los

[61] *Summa Theologiae*, I-II, qu. 100, a. 8.
[62] *Comentario sobre la Ética*, V, Lect. 11, n. 1003; *Summa Theologiae*, I-II, qu. 92, a. 1, ad 3$^{m}$.
[63] *Summa Theologiae*, I-II, qu. 66, a. 4; II-II, qu. 58, a. 12.
[64] *Comentario sonbre la Ética*, III, Lect. 14, n. 537.
[65] *Comentario sobre la Política*, I, Lect. 4, n. 75 y 79.

hombres que no son esclavos por naturaleza como un mal necesario, justificado por las superiores y más apremiantes demandas de la sociedad en conjunto y, por tanto, como otra indicación del carácter irremediablemente defectuoso y contradictorio de la justicia humana en el plano de la sociedad civil.

## LA FE BÍBLICA Y LA FILOSOFÍA

La doctrina de la ley natural de Santo Tomás constituye un primer ejemplo en el nivel moral y político de la síntesis tomista entre la fe bíblica y la filosofía aristotélica. Como ley de *naturaleza*, la ley natural comparte la razón y no puede ser reducida con exclusividad a la voluntad de Dios. Las acciones que manda o que prohíbe son intrínsecamente buenas o malas; no son buenas o malas sólo como resultado de haber sido ordenadas o prohibidas por Dios. Sin embargo, como *ley*, también contiene una referencia explícita a la voluntad de Dios, a la que debe su fuerza motora. De este modo se encuentra a medio camino entre la doctrina del derecho natural de la tradición filosófica no religiosa, por una parte, y el estricto voluntarismo de la tradición religiosa no filosófica por la otra. Se distingue de esta última en que define la ley como, esencialmente, un acto de razón y no de voluntad, y difiere de la primera en que concibe a Dios no sólo como la causa final del universo o como el motor inmóvil que mueve todas las cosas por la atracción que ejerce sobre ellas, sino como legislador y como causa eficiente que produce al mundo a partir de la nada y que por sus ordenanzas dirige activamente a todas las criaturas hacia su fin previsto. A este respecto, el punto clave, y del cual parece depender la querella entre la filosofía y la religión revelada, aparece en último análisis como la oposición entre la doctrina bíblica de la creación y la doctrina filosófica de la eternidad del mundo.

Santo Tomás se esfuerza por colmar la brecha de una posición a la otra, no atribuyendo al filósofo pagano la noción de creación divina, como lo habían hecho algunos de los anteriores comentaristas de Aristóteles, sino sosteniendo que las razones propuestas por Aristóteles en favor de la eternidad del mundo, son, en el mejor de los casos, tan sólo probables. Su argumento en general tiende a seguir los *Temas* de Aristóteles, en que la eternidad del mundo es presentada como problema dialéctico, o perteneciente a la clase de problemas que la razón no puede resolver, y no sigue el tratado *Del Cielo*, que trata el mismo problema desde un punto de vista científico y deja pocas dudas con respecto a la posición final de Aristóteles sobre la cuestión.[66] Si la idea de que el mundo es eterno no puede ser comprobada ni refutada por la razón natural, no es posible mantener la enseñanza de la Revelación en contradicción directa con la de la filosofía. El conflicto entre ambas enseñanzas es atenuado y parcialmente borrado por el rechazo de Santo Tomás de Aquino a la disyunción entre la eternidad del mundo y su creación por

[66] *Summa Theologiae*, I qu. 46, esp. a. 1; *Summa contra Gentiles*, II. 30-38. Aristóteles, *Temas*, I. 11, $104^{b}16$; *Del Cielo*, I, 2-4 y 10-12; III, 2.

Dios; pues, según Santo Tomás, aun si el mundo fuese eterno seguiría teniendo su fuente en la libérrima voluntad de Dios.[67] Lo que la doctrina de la creación implica en esencia, a la postre, no es el surgimiento del mundo (y concomitantemente del tiempo mismo) en un momento dado del pasado, por muy cercano o remoto que fuese, sino la radical contingencia de todos los seres aparte de Dios y su completa dependencia de Dios para existir. Encuentra su expresión metafísica en la doctrina característicamente tomista de la auténtica distinción entre esencia y existencia en todos los seres, fuera de Dios.[68]

No obstante, es verdad que al atribuir una causalidad eficiente a Dios, Santo Tomás de Aquino se ve obligado a conservar y a restaurar la distinción entre el intelecto y la voluntad de Dios. Y aunque tal distinción debe considerarse como una distinción de la razón y no, de ninguna manera, como una distinción auténtica, sin embargo aún tiene el efecto de dar mayor importancia a la voluntad de Dios que la doctrina aristotélica de Dios como intelecto puro o como el pensamiento que se piensa sólo a sí mismo. Esta conclusión es reforzada por las razones que Santo Tomás expone para explicar por qué, suponiendo la posibilidad teórica de una creación eterna, Dios hizo al mundo "en el tiempo" y no desde toda la eternidad: la no eternidad del mundo prueba con mayor evidencia que todas las cosas deben su origen a Dios; disipa toda duda que quedara con respecto al hecho de que Dios no crea por necesidad sino por un acto de libre voluntad; y por último, manifiesta con abundante claridad el poder infinito de Dios, ya que una creación implica un don total del ser, del que sólo es capaz Dios, que posee la facultad de plenitud de ser.[69] El enorme alcance de semejante doctrina podrá entreverse, aunque sea parcial e inadecuadamente, por medio del unilateral hincapié que llegó a hacerse en la voluntad y el poder en la filosofía y en el pensamiento político modernos.

Aun si aceptáramos la interpretación de Santo Tomás y concediéramos que la enseñanza de Aristóteles no es incompatible con el dogma cristiano, aún podríamos preguntarnos si, al insertar las opiniones morales y políticas de Aristóteles en un marco teológico o al complementarlas con una enseñanza basada en la Revelación, Santo Tomás no ha alterado profundamente su carácter original. La cuestión de la diferencia entre los dos autores no acaba por completo con la ocasional sugerencia de Santo Tomás de que Aristóteles trata sobre todo la felicidad del hombre en esta vida mientras el cristianismo se preocupa, ante todo, por la felicidad del hombre en la vida venidera, por la sencilla razón de que Aristóteles trata la felicidad de esta vida como la felicidad única y mantiene un continuo silencio sobre el decisivo tema de la inmortalidad personal del alma.[70] El cambio de visión efectuado al añadir una dimensión de otro mundo a la especulación aristotélica

[67] *Summa Theologiae*, I, qu. 46, a. 2. corp. y ad 1$^{m}$.

[68] *Summa Theologiae*, I, qu. 3, a. 4; *Summa contra Gentiles*, I, 22.

[69] *Summa contra Gentiles*, II. 38, 15.

[70] *Comentario sobre la Ética*, I, Lect. 4, n. 4; III Lect. 18, n. 588-590; *Comentario sobre la Política*, II, Lect. 1, n. 170. *Cf. Summa contra Gentiles*, III, 48.

no es menos importante por ser menos notorio. Para sentir ese cambio sólo hay que reflexionar, por ejemplo, en lo que ocurre a la magnanimidad cuando va aunada a la humildad —virtud que no se encuentra por ninguna parte en Aristóteles— o sobre lo que ocurre al valor cuando la vida en la tierra es considerada dentro de la perspectiva más vasta del destino eterno del hombre; pues, sin duda, el cristiano que espera una recompensa celestial en caso de morir en el campo de batalla no va animado por sentimientos idénticos a los del ciudadano heroico que no tiene tal seguridad y que comprende que al exponer su vida por una causa noble, se arriesga a la pérdida última e irreparable de todo lo que es caro al hombre.

Planteado en términos más generales, el problema básico no tiene que ver tanto con el acuerdo o desacuerdo entre el contenido de la Revelación y las enseñanzas de la filosofía, como con el contraste entre la fe y la filosofía considerada como motivos de modos de vida total y esencialmente divergentes. Nadie puede ser guiado al mismo tiempo por dos normas diferentes y al mismo tiempo autoritarias. La aceptación de la supremacía de la vida de la fe o de la respuesta devota a una palabra divinamente revelada entraña por fuerza la destrucción de la filosofía, o lo que equivale a lo mismo, el remplazo del orden natural compuesto de filósofos y no filósofos por un mundo sobrenatural basado en la distinción más fundamental entre los auténticos creyentes y los incrédulos. Una vez dicho todo, el abismo que separa al docto Santo Tomás del docto Aristóteles es infinitamente más vasto que el que separa al docto Santo Tomás del sencillo pero piadoso San Antonio.

El análisis anterior sugiere la naturaleza auténtica de la revolución iniciada por Santo Tomás de Aquino en la teología cristiana. En contra de lo que a menudo se ha dicho, Santo Tomás de Aquino no bautizó a Aristóteles. Si acaso, declaró inválido el bautismo conferido a él por sus comentaristas anteriores y le negó la plena ciudadanía de la Ciudad de Dios. En cambio, al poner su filosofía en el papel de sirvienta, lo convirtió en esclavo o servidor de esa Ciudad. A la luz de los propios principios morales de Santo Tomás, ese trato no fue injusto, pues a cambio de su contribución a la teología cristiana, Aristóteles recibió, si no el don de la gracia, al menos la gracia de vivir. La prueba es que, después de ser expulsado, a la postre, del Islam y del judaísmo, acabó por encontrar un hogar permanente en el Occidente cristiano. El lugar de honor que llegó a ocupar en la tradición cristiana como representante por excelencia de las realizaciones más gloriosas de la razón natural es elocuente testimonio de la novedad y la audacia de la empresa de Santo Tomás de Aquino.

Debe decirse que el triunfo de tal empresa nunca fue completo o indiscutible. Por su audacia, Santo Tomás de Aquino cayó en desgracia de los dos grupos más poderosos (aunque numéricamente desiguales) del Occidente. Provocó el antagonismo de los teólogos tradicionales, resentidos por la intrusión de un irredento pagano en la grey cristiana, que reprocharon a Santo Tomás haber escindido la unidad de la sabiduría cristiana. Incurrió en la ira de los filósofos recién emancipados (los llamados averroístas latinos), que objetaron la esclavitud de la filosofía misma a la que ellos acreditaban

haberlos hecho libres. El delicado equilibrio que Santo Tomás pudo establecer entre los extremos de la fe y de la razón fue roto menos de tres siglos después por dos acontecimientos revolucionarios que él habría desaprobado pero que, remotamente, preparó o facilitó. Uno de ellos es el rechazo de la "Iglesia aristotélica" por Lutero, en nombre de una forma, se supone que más pura y menos mundana, de cristianismo. El otro es el rechazo de Aristóteles y de la Iglesia por Maquiavelo, en nombre de un ideal que no era clásico ni cristiano sino, categóricamente, moderno.

## LECTURAS

Santo Tomás nunca escribió un tratado exclusiva y completamente sobre el tema de la política. Su enseñanza sobre esta cuestión y sobre otras directamente relacionadas se encuentra ante todo en las secciones sobre la ley y sobre la virtud moral de la *Summa Theologiae* y en pasajes paralelos de la *Summa contra Gentiles* y otras obras teológicas. Está expuesta metódicamente, aunque desde un punto de vista limitado, en el breve tratado *De la monarquía* escrito a petición del rey de Chipre. Por último, se le puede atisbar en forma más incidental en sus comentarios sobre la *Ética* y en los primeros dos libros y medio de la *Política* de Aristóteles. (Debe notarse que el resto del comentario de la *Política* en la tradición manuscrita y en las ediciones impresas de tal obra, fue escrito no por el propio Santo tomás sino por su discípulo Pedro de Auvernia).

La *Summa Theologiae* o *Summa Theologica,* como a veces se le llama, no es un tratado en el sentido habitual de la palabra, digamos, a la manera de los tratados de Aristóteles. Dado que su modo de proceder en general no es familiar al lector moderno, acaso sean oportunas unas palabras de explicación. El conjunto de la obra está dividido en tres partes. La Parte Primera tiene como tema general a Dios y la creación. La Parte Segunda contiene una exposición de la teología moral de Santo Tomás y se encuentra dividida en dos partes: la primera dedicada a tratar el fin del hombre y los principios de las acciones humanas en general, sean intrínsecas (las virtudes y los vicios) o extrínsecas (la ley, la gracia); la segunda trata principalmente de las virtudes y los vicios en particular. La Parte Tercera trata en general de Cristo y los sacramentos o del modo en que, en la auténtica economía de la salvación, el hombre retorna a Dios. Cada una de estas tres partes se divide en una serie de cuestiones, y cada cuestión en una serie de artículos que se adhieren uniformemente a la pauta de la llamada "cuestión disputada". Cada artículo recibe título en forma de una pregunta, inmediatamente seguida por una ennumeración de las objeciones más importantes o más pertinentes a la tesis defendida en el artículo. Luego Santo Tomás de Aquino plantea su propia posición con el apoyo de una autoridad reconocida, como una cita de las Sagradas Escrituras, los Padres de la Iglesia, Aristóteles o Cicerón y procede a establecer tal posición por medio de argumentos teológicos o filosóficos en el cuerno del artículo. El artículo termina con una respuesta, punto por punto, a las objeciones planteadas al principio.

Los comentarios de Santo Tomás a Aristóteles corresponden a la forma literaria conocida en la Edad Media como el *commentarium ad litteram* o comentario literal, a distinción de las simples paráfrasis o glosas comúnmente empleadas por sus predecesores latinos. Se caracterizan por el extremo cuidado así como por la simpatía con

que se analiza el texto de Aristóteles. El tema de cada obra y el procedimiento adoptado al tratarla quedan indicados en el prefacio o al comienzo del comentario mismo. Luego, Santo Tomás divide y subdivide el texto de Aristóteles con el propósito de revelar su estructura general así como la relación de cada parte con su contexto inmediato y con el total. El comentario sigue el orden de los libros en que tradicionalmente se han dividido los tratados de Aristóteles, y los descompone en segmentos más pequeños, de diversa extensión, cada uno de los cuales forma el tema de una sola *lectio* o lección. Por último, cada unidad de pensamiento o subdivisión última dentro de los segmentos es explicada brevemente o con mayor detalle, según lo exijan las circunstancias del caso.

El objetivo general del comentario es interpretar con precisión y objetividad el texto de Aristóteles, no aumentarlo ni desarrollar, con base en él, una enseñanza filosófica original. Cada vez que se necesita, los comentarios aclaran el significado de las palabras más importantes, dando sus equivalentes latinos. Indica, en relación con cada punto específico, la naturaleza precisa del argumento empleado por Aristóteles. En algunos ejemplos, aporta las razones tácitamente subyacentes en sus afirmaciones o hace explícito lo que sólo estaba implícito en el texto original. En raras ocasiones llama nuestra atención hacia la diferencia entre la enseñanza de Aristóteles y la de la Biblia. todas las dificultades, ambigüedades o aparentes contradicciones en el texto son elucidadas por medio de hipótesis verosímiles basadas en principios que son las del propio Aristóteles y, preferiblemente, tomadas de la misma obra. ¿Hasta qué punto las interpretaciones de Santo Tomás se mantienen fieles, en todo momento, no sólo a la letra sino al espíritu de Aristóteles? Ésta como era de esperar, es una pregunta que ha causado considerables debates entre los estudiosos. Cualquiera que sea la respuesta a tal pregunta, no puede negarse que, en lo individual y en lo colectivo, sus comentarios revelan una extraordinaria captación y dominio de todo el *corpus* de la obra aristotélica.

A. Santo Tomás de Aquino, *Sobre la monarquía del reino de Chipre.*
———, *Suma Teológica,*
———, *Sobre la verdad de la fe católica (Summa contra Gentiles).*

B. Santo Tomás de Aquino, *Comentarios sobre Ética nicomaquea,*
———, *Comentarios a la Política de Aristóteles, La filosofía política medieval: Libro de las fuentes.*

# MARSILIO DE PADUA
## [*circa* 1275-1342]

LEO STRAUSS

MARSILIO, cuya principal obra se titula *El defensor de la paz* (1324), fue un cristiano aristotélico, mas tanto su cristianismo como su aristotelismo difieren profundamente de las creencias del más célebre de los cristianos aristotélicos, Santo Tomás de Aquino. Podría decirse que Marsilio vive en un mundo distinto al de Santo Tomás. En todo *El defensor* sólo se refiere una vez a Santo Tomás, pero aun así, cuando dice estar citando a Santo Tomás, en realidad sólo está citando la frase de otra autoridad cristiana, que Santo Tomás había insertado con el nombre de ese escritor[1] en una compilación que había hecho. Santo Tomás había aceptado la tradicional disposición eclesiástica de la Iglesia católica. Marsilio reconoce que el sacerdocio cristiano fue divinamente establecido, a distinción del Estado laico cristiano, siendo partes, ambos, del orden cristiano; pero niega que la jerarquía eclesiástica haya sido divinamente establecida. Según él, todos los sacerdotes cristianos son en esencia iguales en todos los aspectos, en lo tocante al derecho divino. También niega que cualquier sacerdote, así sea obispo o papa, tenga por derecho divino alguno de los poderes siguientes: el de ordenar o coaccionar, el de decidir si se ha de ejercer coacción contra apóstatas y herejes, y cómo, sean súbditos o príncipes; y el poder de determinar de manera legalmente obligatoria lo que es ortodoxo y lo que es herético. Pero no podemos profundizar en la doctrina de la Iglesia, según Marsilio, aunque fuese de la mayor importancia política, en especial durante la Reforma, pues esa doctrina pertenece más a la teología política que a la filosofía política. Siguiendo esta distinción, no alteramos la enseñanza de Marsilio, pues él mismo distingue a lo largo de su obra la enseñanza política, que es "demostrada" por "demostración humana", de la enseñanza política, que es revelada por Dios inmediata o mediatamente y por tanto es aceptada por simple fe, a distinción de la razón.[2] Esto no es negar que el principio de su doctrina con respecto al sacerdocio cristiano ofrece la clave de casi todas las dificultades en que abunda su obra, pues ese principio explica su única desviación explícita de las enseñanzas de Aristóteles.

Con respecto a los principios de la filosofía política, Marsilio se presenta como estricto seguidor de Aristóteles, "el divino filósofo" o "el sabio pagano".[3] Explícitamente conviene con Aristóteles con respecto al propósito de la

[1] Marsilio de Padua, *The Defender of the Peace,* trad. con introducción de Alan Gewirth (Nueva York: Columbia University Press, 1956), II. 13.24 (= 169º párrafo de Dictio II).
[2] *Ibid.,* I. 9.2.
[3] *Ibid.,* I. 11.2 comienzo y 16.15 fin.

república: la república existe con miras a la vida buena, y la vida buena consiste en dedicarse a la actividad que corresponde al hombre libre, es decir, el ejercicio de las virtudes del alma práctica así como del alma especulativa. Aunque la felicidad práctica o cívica "parece ser" el fin de las acciones humanas, de hecho la actividad del metafísico es más perfecta que la actividad del príncipe, que es el hombre activo o político por excelencia.[4] Marsilio conviene explícitamente con Aristóteles al considerar el propósito de la república como el motivo para otros tipos de causas (materiales, formales y móviles) de la república y de sus partes. Explícitamente conviene con él en muchos otros puntos. Sólo tiene una reserva contra Aristóteles: Aristóteles no conoció una enfermedad muy grave de la sociedad civil, una "cosa mala, el enemigo común de la especie humana", que hay que erradicar. Esta ignorancia en nada reduce la suprema sabiduría de Aristóteles. Aristóteles no conoció la "pestilencia" en cuestión, porque no pudo conocerla, porque fue la accidental consecuencia de un milagro y aun menos habría podido ser prevista por el más sabio de los hombres que el milagro mismo. El milagro fue la revelación cristiana, y la grave enfermedad surgió de las pretensiones, en nada sostenidas por las Escrituras, de la jerarquía cristiana, pretensiones que culminaron en la idea de la plenitud del poder papal. Marsilio declara que ésta es la única enfermedad política que él tratará, pues las otras ya fueron debidamente tratadas por Aristóteles.[5] Por tanto, no debemos esperar una presentación completa de filosofía política en *El defensor*. La obra llega a parecer una especie de apéndice a esa parte de la *Política* de Aristóteles de la que puede decirse que trata de las enfermedades de la sociedad civil.

Sin embargo, el desconocimiento, por Aristóteles, de una sola enfermedad —aunque insólitamente grave— de la sociedad civil sólo es el lado opuesto de su error fundamental: Aristóteles fue pagano. Sin embargo, tal error sólo afecta inmediatamente su filosofía política en un punto: en la enseñanza con respecto al sacerdocio. No conoció el auténtico sacerdocio cristiano, sino tan sólo los falsos sacerdocios paganos. Esto no significa que su enseñanza con respecto al sacerdocio sea enteramente errónea. Por lo contrario, dentro de la filosofía política esa enseñanza es correcta en sus aspectos principales. Aristóteles vio con claridad que el sacerdocio forma parte necesaria de la república y hasta parte noble, pero no puede ser la parte gobernante: los sacerdotes no pueden tener el poder de gobernar o de juzgar. También vio con toda claridad que no puede dejarse enteramente a juicio de los individuos si serán sacerdotes o no. El número así como las calificaciones de los sacerdotes, y en particular la admisión de extranjeros en el sacerdocio de la república, queda sometido a la decisión del gobierno de la república. La revelación cristiana no contradice esta enseñanza demostrada,[6] ya que la revelación está, en realidad, por encima de la razón, pero no en contra de la razón. Y esto no es todo. Aristóteles en realidad no pudo conocer

[4] *Ibid.*, I. 4.1; 1.7; II. 30.4 fin (*cf.* I. 6.9 primer párrafo).
[5] *Ibid.*, I. 1.3-5, 7; 19.3 y 8-13.
[6] *Ibid.*, I. 5.1; 15.10; 19.12 fin. II. 1.4; 8.9 hacia el fin; 30.5 (párrafo 2).

el verdadero motivo del sacerdocio que sólo puede ser la revelación divina. Pero si no Aristóteles, entonces otros filósofos (que, como filósofos, no creían en la otra vida) inventaron o aceptaron unas leyes supuestamente divinas, acompañadas por sanciones en la otra vida, porque sostuvieron que tales sanciones inducirían a los no filósofos a evitar los vicios y a cultivar las virtudes en esta vida. El cristianismo es una ley verdaderamente divina y la fe cristiana en castigos y recompensas después de la muerte es la verdadera fe; sobre la base de la fe cristiana podemos decir, en realidad, que la república va dirigida, a la vez, a la felicidad en este mundo y a la bienaventuranza en el otro. Pero, dado que el fin extraterreno no se puede conocer ni demostrar, la filosofía política debe concebir ese fin como un medio postulado para promover el fin de este mundo. Además, aunque el cristianismo esté exclusiva o principalmente interesado en la otra vida, también hace que el destino del hombre en el otro mundo dependa de cómo viva en éste, y así sostiene que la creencia en castigos y recompensas después de la muerte tiene un resultado político saludable.[7] El razonamiento de los filósofos paganos es cierto, entonces, y por tanto puede decirse que forma parte de la enseñanza política demostrada. Sea como fuere, tal razonamiento conduce al concepto filosófico, aceptado por Marsilio, de la "secta" como sociedad constituida por la fe en una ley peculiar divina o por una religión peculiar; tal concepto abarca por igual todas las leyes supuesta o auténticamente divinas, pues la verdad de la religión verdadera escapa de la filosofía como filosofía. Este concepto religiosamente neutral de la secta es parte esencial de la ciencia política de Marsilio, así como lo había sido de la ciencia política de Alfarabi.[8] Conduce al concepto racional del sacerdocio, según el cual los sacerdotes son esencialmente maestros y no gobernantes ni jueces: la función esencial de los sacerdotes en cualquier ley divina es enseñar una doctrina saludable concerniente a la otra vida o, más generalmente, enseñar la ley divina en que cree esa sociedad.

Los sacerdotes son los únicos maestros que, como maestros, forman parte de la república.[9] Según la *Política* de Aristóteles, los sacerdotes forman en realidad una de las seis partes de la república, pero su función no consiste en enseñar. Sin embargo, el hecho de que Marsilio se desvíe de Aristóteles en este punto no se basa en una mala interpretación; se desvía de la letra y no del espíritu de su maestro. Al aseverar que el sacerdocio es la única parte de la república que está esencialmente dedicada a la enseñanza, Marsilio llama nuestra atención sobre el hecho importantísimo de que, según Aristóteles, los filósofos, lejos de ser la parte gobernante de la mejor república, como lo son para Platón, ni siquiera son, como tales, parte de una república, pues el fin de la república como república no es la perfección especulativa: ciudades y naciones no filosofan.

[7] *Ibid.*, I. 4.3-4; 5.11; 10.3.

[8] *Ibid.*, I. 5.2, 3, 13; 10.3. II. 8.4 fin. (Pero *cf.* el sentido peyorativo de "secta" en II. 16.17.) Véase *supra*, p. 222.

[9] *Ibid.*, I. 5.12; 19.4 (102, 22, ed. Previté-Orton) y 5 comienzo. II. 6.10 fin; 10.6; 20.13. Obsérvese que Marsilio no cita Deut. 33.10.

El hecho de que los filósofos paganos en general y Aristóteles en particular elaboraran la enseñanza racional con respecto al sacerdocio no significa que sea cierta toda la enseñanza de Aristóteles al respecto. Según Aristóteles, la acción del sacerdote es menos noble o menos perfecta que la acción del gobernante, pero en "la ley de los cristianos" y sólo en esa ley, la acción del sacerdote es la más perfecta de todas. Según Aristóteles, sólo los ancianos de la clase superior debían ser sacerdotes, otro punto que es negado por el cristianismo. Por último, según Aristóteles, los sacerdotes son simples ciudadanos, pero, dado que los sacerdotes cristianos deben imitar a Cristo y por tanto vivir en evangélicas pobreza y humildad, diríase que no deben tener nada que ver con las cosas que son del César.[10]

Las enfermedades de la república que Aristóteles había analizado ponen en peligro esta u otra clase de gobierno o hacen imposible el buen gobierno. Pero en opinión de Marsilio, la enfermedad de que trata el *Defensor* hace imposible cualquier gobierno, pues destruye la unidad del gobierno y del orden legal, o causa una anarquía permanente, ya que consiste en la idea de que el cristiano está sometido en este mundo a dos gobiernos (el espiritual y el temporal), que tienen que entrar en conflicto. Esa enfermedad no sólo pone en peligro la vida buena o los frutos de la paz, por los cuales existe la república, sino la simple vida o la simple paz que es, tan sólo, la condición —aunque la condición necesaria— para alcanzar el verdadero fin de la república. Por esto vemos cuán apropiado es el título de la obra de Marsilio: la obra es defensora, no de la fe, sino de la paz y sólo de la paz: repitiendo, no porque la paz sea el bien supremo o el único bien político sino porque, siendo obra de su época, la obra trata principalmente de la enfermedad de la época. Ésta es la razón de que Marsilio aparentemente baje sus miras. Las aparta así de la cuestión tocante al régimen mejor sin negar, de ninguna manera, su importancia: cualquier régimen es mejor que la anarquía. Así, se preocupa más por la simple ley, por la ley como ley, que por la ley buena o por las leyes mejores, y por el simple gobierno más que por el gobierno mejor. Así, simplemente se limita a consentir con la norma de legitimidad, en contraste con el nivel de consentimiento. Aristóteles ya había previsto, por decirlo así, la situación de Marsilio. En efecto, cuando Marsilio dice que la ley como ley no tiene que ser buena o justa mientras que la ley perfecta debe ser justa, está en perfecto acuerdo con la observación de Aristóteles, de que un gobernante no es menos gobernante porque gobierne injustamente, o por la costumbre de Aristóteles y en realidad de sentido común, que nos permite hablar de leyes malas o injustas; para no hablar del hecho de que cuando Aristóteles opone la esclavitud por naturaleza a la esclavitud por ley, ciertamente no está diciendo ley por ley justa. Cuando Marsilio con frecuencia, o en general, se aparta del hecho de que la república está ordenada hacia la virtud, actúa en absoluto consenso con la observación aristotélica de que casi ninguna de las ciudades se preocupa por la virtud; observación que no impide a Aristóteles llamar "ciudades" a esas malas ciudades.[11]

[10] *Ibid.*, I. 5.1, 13. II. 13-14; 24.1 fin; 30.4 (párrafo 1 fin).
[11] *Ibid.*, I. 1.1.; 8.4; 10.4-5; 15.1; 17. II. 4.5; 8.9; 28 fin. *Política.*

La única reserva de Marsilio contra Aristóteles fue la consecuencia inmediata del hecho de que Aristóteles fuese pagano. Sólo accidentalmente toca la filosofía política o la enseñanza política racional. Sin embargo, según Aristóteles, el gobierno mejor es el gobierno de caballeros que gobiernan su ciudad, sociedad bastante pequeña, y que pueden hacerlo así porque son hombres prósperos. ¿Cómo podemos imaginar a tales hombres como gobernantes en una sociedad cristiana donde tendrían que gobernar a sacerdotes cristianos y, por tanto, a la Iglesia? Pues en una sociedad cristiana la actividad del sacerdote es más noble que la del gobernante. Además, la Iglesia es universal. Por último, los hombres mejores de la cristiandad, es decir, los cristianos mejores, deben vivir en una pobreza evangélica. Éste fue el problema que Marsilio creyó que tenía que resolver y que había resuelto.

El problema de cómo reconciliar el principio aristotélico (los hombres dedicados a la actividad práctica más noble deben gobernar por derecho propio) con el principio cristiano (la actividad del sacerdote es más noble que la del caballero) pudo parecer resuelta de la manera más clara y simple por la doctrina de la plenitud del poder papal. Marsilio evita esta conclusión dentro de los confines de la filosofía política, enseñando que en cada república, la autoridad política fundamental no es el gobierno o la parte gobernante sino el legislador humano, y que el legislador humano es el pueblo, todo el cuerpo de los ciudadanos. Poniendo esto en el lenguaje de Rousseau, opina Marsilio que el único soberano legítimo es el pueblo, pero que el soberano debe distinguirse del gobierno, y logra así subordinar los sacerdotes cristianos a los laicos cristianos, la aristocracia cristiana al *populus* o *demos* cristiano. Pero al dar estos pasos parece desviarse flagrantemente de la enseñanza de su reverenciado maestro, de quien puede decirse que identificó al soberano con el gobierno y, ante todo, que prefirió la soberanía o el gobierno de los caballeros (aristocracia) a la soberanía o gobierno del pueblo (democracia).

Marsilio no resuelve la dificultad aceptando las aseveraciones de Aristóteles según las cuales la democracia o gobierno del vulgo es un régimen malo, y los campesinos, artesanos y gente dedicada al lucro que constituyen el vulgo no son, en el sentido más estricto, parte de la república. Antes bien, aumenta la dificultad atribuyendo al propio Aristóteles la enseñanza siguiente: el poder legislativo debe estar, por entero, en manos de todo el cuerpo de ciudadanos; el gobierno debe ser elegido por todo el cuerpo de ciudadanos y ser responsable ante él; el gobierno debe gobernar con estricto apego a las leyes y si transgrede una ley será castigado por toda la ciudadanía. Esta enseñanza atribuida a Aristóteles es mucho más democrática que la auténtica enseñanza de Aristóteles: en todo el cuerpo de los ciudadanos, como lo interpreta Marsilio, el vulgo debe desempeñar un papel muy importante, por no decir decisivo. El razonamiento en favor del vulgo, con el cual apoya Marsilio su enseñanza es, de hecho, casi idéntico al argumento en favor de la democracia del que Aristóteles nos había informado y considerado en el curso de su ascenso, desde los regímenes defectuosos hasta la aristocracia (o monarquía). Y Marsilio no se cansa de citar explícitamente

a Aristóteles en este contexto, aunque no sin unos extraños errores de interpretación. Aún más extraño es su completo silencio, en este contexto, acerca del argumento antidemocrático de Aristóteles. Menciona el argumento antidemocrático, pero omite toda referencia a Aristóteles. Sólo cita una autoridad en favor de esta posición antipopulista: el dicho del sabio rey Salomón, según el cual "el número de los idiotas es infinito". Marsilio no había citado ningún pasaje bíblico en su razonamiento populista; así, por un momento nos deja perplejos haciéndonos pensar que la biblia, o al menos Salomón, pueda favorecer a la aristocracia. Sin embargo, anula esta posibilidad al sugerir que el sabio tal vez llamara idiotas sólo a los infieles que, por sabios que fuesen en las ciencias mundanas, sin embargo son absolutamente idiotas ya que, según San Pablo, la sabiduría de este mundo es idiotez ante Dios. De aquí se sigue que el hombre fiel, y por ello tanto más la multitud fiel, es en verdad sabia y por tanto del todo competente para hacer leyes y para elegir reyes o magistrados.

Hay al menos otra observación de Marsilio, la cual muestra que su fe en la competencia del pueblo en general se originó en su interés, no por la autoridad como tal, sino por la autoridad en el cristianismo. En efecto, dice que la necesidad de dar a la multitud el poder de legislar y de elegir funcionarios es menos evidente que la necesidad de confiar a la multitud la capacidad de elegir sacerdotes y de cesarlos en sus cargos sacerdotales; pues el error en la elección de un sacerdote puede conducir a la muerte eterna y a un grave daño en esta vida. Este daño consiste en la seducción de mujeres durante la confesión. Es obvio que el ciudadano más sencillo, y por tanto, sin duda, la multitud de los fieles, es tan capaz de juzgar si cualquier sacerdote como individuo es digno de confianza en tales cuestiones, como pudieran serlo los hombres más doctos; y la sencilla multitud hasta podría estar mejor informada, a este respecto, que los sabios. Marsilio también sugiere que todo el cuerpo de los fieles que es guiado en sus deliberaciones por el Espíritu Santo, a diferencia de todo el cuerpo de ciudadanos como simples ciudadanos, es infalible.[12] Sin embargo, con mucho el argumento más importante en favor del gobierno popular nos lo ofrece el ejemplo de la Iglesia en su forma más pura, en la cual no había aún príncipes cristianos, y en que la Iglesia consistía sólo de sacerdotes y de una multitud de los legos que fueran súbditos. Precisamente en aquella época, "Iglesia" significaba todo el cuerpo de los fieles, y por ello, todos los cristianos eran eclesiásticos. De ahí que la distinción tradicional entre el pueblo y el clero deba ser radicalmente revisada en favor del pueblo. Según la práctica de la Iglesia primitiva, la elección a los cargos sacerdotales corresponde a toda la multitud de los fieles. Este razonamiento no es debilitado sino, al contrario, reforzado por el hecho de que en la Iglesia primitiva la multitud fuese incivilizada y careciera de experiencia: si hasta los obispos eran frecuentemente elegidos por la multitud, este procedimiento es tanto más apropiado después que la fe ha echado raíces por igual en súbditos y en príncipes.[13]

[12] *Defender*, I. 5.1, 13; 8.3; 11 (esp. 11.6); 12.3, 4; 13.1, 3, 4. II. 17.10-12; 21.3 y 9 fin. *Política*.
[13] *Defender*, II. 2.3; 15.8; 16.1 y 9 comienzo; 17.5, 7-8, 10; 28.3, 17.

Volvamos a los confines de la filosofía política y consideremos un poco más minuciosamente la doctrina de Marsilio acerca del legislador humano. Dedica dos capítulos enteros de los 52 al planteamiento, las pruebas y la defensa de tal doctrina. Expone tres pruebas a las cuales añade una cuarta, pero tal cuarta prueba es, como él mismo dice, poco más que un resumen de las tres primeras. *1*) El poder legislativo debe pertenecer a aquellos de quienes pueden surgir las leyes mejores, pero éste es todo el cuerpo de ciudadanos; una razón es que nadie se daña a sí mismo a sabiendas y, por tanto, podemos añadir, cuando cada quien piensa en su interés, el de nadie será olvidado, o se tomará en cuenta, debidamente, el interés de todos. *2*) El poder legislativo sólo debe pertenecer a aquellos que sean capaces de garantizar mejor que serán observadas las leyes, pero éste es todo el cuerpo de ciudadanos, pues cada ciudadano observa mejor una ley, aun si no es buena, "que parece haberse impuesto a sí mismo"; la razón de ello es que cada ciudadano no sólo es hombre libre —es decir, no está sometido a un amo— sino que desea ser hombre libre. Podemos observar que este argumento causa una dificultad a la que Marsilio nunca se enfrenta con respecto a la ley dada por Dios, y por tanto, ni siquiera aparentemente autoimpuesta. *3*) Lo que puede dañar y beneficiar a cada uno, y por tanto, a todos, debe ser conocido y oído por todos de modo que todos y cada uno puedan alcanzar los beneficios y rechazar los daños. La defensa de esta doctrina está planteada en tres argumentos, tomados principalmente del razonamiento populista del que nos informa Aristóteles. En el segundo del último grupo de argumentos, Marsilio ilustra el peligro de confiar el poder legislativo a unos cuantos o a uno solo, refiriéndose al carácter tiránico u oligárquico de la ley canónica.[14] La tesis populista de Marsilio parece deberse, así, a su anticlericalismo.

Marsilio atribuye el poder político fundamental, el poder del legislador humano, no simplemente a todo el cuerpo ciudadano sino a "todo el cuerpo ciudadano o su parte más fuerte o superior". Por parte más fuerte o superior ciertamente no quiere decir la mayoría indocta. La parte superior o más fuerte, que por decirlo así reemplaza a todo el cuerpo ciudadano, debe interpretarse en términos de número y de calidad, de modo que el vulgo no esté enteramente a merced de los mejores, ni estos últimos del todo a merced del primero. La disposición esbozada por Marsilio podría llamarse una "constitución" —un medio entre la oligarquía y la democracia— si no fuera por el hecho de que "constitución" es una forma de gobierno, aunque Marsilio habla del soberano, a distinción del gobierno. Además, mientras que en una democracia en el sentido aristotélico, el pueblo común participa plenamente en la deliberación y la jurisdicción, Marsilio reserva estas funciones al gobierno o parte gobernante, a distinción de todo el cuerpo ciudadano o su parte más fuerte o superior.[15] Ante todo, como ya lo revela Marsilio en los capítulos dedicados explícitamente a la definición del legislador humano, éste puede delegar su poder legislativo en un hombre o en varios hombres.

[14] *Ibid.*, I. 12-13. II. 23.9, 13 comienzo; 24.11; 26.19; 28.29.
[15] *Ibid.*, I. 5.1, 7; 8.1; 12.4. II. 2.8; 4.8; 8.7.

Marsilio permite así que la soberanía del pueblo permanezca latente por completo. En el mismo párrafo en que proclama la virtud trascendente de que en realidad todos participen de la legislación, rechaza tal participación como diciendo que es improcedente. Hemos de avanzar más y decir que retracta el principio mismo de soberanía popular. Compara la posición de la parte gobernante del cuerpo político con la del corazón en el organismo humano; es esa parte la que moldea las otras partes del cuerpo político. Pero, siendo así, la parte gobernante no proviene de un soberano ya existente, el legislador humano, o el pueblo, es decir, el todo que consiste en todas las partes del cuerpo político en su proporción adecuada sino que, antes bien, es la causa del supuesto soberano. De acuerdo con esto, Marsilio compara la posición de la parte gobernante en la república con la del primer motor del universo, es decir, del Dios aristotélico que sin duda no está sometido a las leyes hechas por las otras partes del universo. En pocas palabras, Marsilio retorna a la idea aristotélica según la cual el legislador humano (el soberano) es idéntico a la parte gobernante (el gobierno) o según la cual la parte más fuerte o superior es idéntica a la parte gobernante; pues en todo orden político estable, la parte gobernante, ya consista en un hombre o en pocos o en muchos, es, desde luego, la parte más fuerte o superior. Marsilio llega a identificar explícitamente al gobernante con el legislador, llamando legisladores a los emperadores romanos. No se limita a decir que el legislador humano puede dar "plenitud de poderes" al gobernante. Incluso llega a decir que el gobernante debe su posición al "legislador humano o a cualquiera otra voluntad humana": el gobernante puede deber su posición a su propia voluntad.[16]

Si la parte gobernante es el legislador, no puede estar simplemente sometido a la ley. Hasta en una república, en que nadie es legislador y por tanto está por encima de la ley, a veces es necesario que un magistrado particular actúe ilegalmente para salvar la república, como lo hizo Cicerón al sofocar la conspiración de Catilina. Cuando Marsilio sugiere que el gobernante sólo está sometido a la ley divina, no debemos olvidar que según él la ley divina no es, como tal, cognoscible a la razón humana ni tiene, como tal, poderes coercitivos en este mundo. Además, si la parte gobernante (el gobierno) es el legislador (el soberano), el gobierno no está sujeto a castigo en caso de mala conducta, por la misma razón que el pueblo soberano en la hipótesis populista no está expuesto a castigo.[17] En resumen, pese a su tono dogmático, la enseñanza populista de Marsilio resulta, aunque de manera diferente, tan provisional o tan tentativa como el argumento democrático de la *Política* de Aristóteles.

La característica del *Defensor*, considerado como tratado de filosofía política, es que de manera categórica plantea y al mismo tiempo literalmente retira la

[16] *Ibid.* I. 4.4 (13, 20); 8.5; 10.2; 12.3; 13 fin; 14 título y fin; 15.5-6; 16.21; 17.9. II. 5.4 (149, abajo); 8.6; 21.2; 30.4 (485, 19-21, uno de los dos párrafos centrales del capítulo). III. 2.13. *Defensor Minor*, cap. 3 comienzo. *Política.*

[17] *Defender*, I. 14.3; 15.4; 26.13. *Cf.* II. 3.15 y 30.6.

doctrina de la soberanía popular. ¿Qué significa esta notable contradicción con respecto al fundamento mismo de la sociedad política? ¿Qué significa la vacilación de Marsilio entre el populismo y lo que llamaríamos el absolutismo monárquico? Podríamos decir que toma el bando del pueblo cuando el pueblo se interpreta a diferencia del clero y nada más, y que toma el bando de los emperadores romanos, antiguos o medievales, contra los papas. En otras palabras, la contradicción desaparece cuando suponemos, como lo han hecho algunos estudiosos, que *El defensor* sólo está inspirado por el anticlericalismo. Para su argumento anticlerical, Marsilio necesitaba una base populista porque había de fundamentarse, no sólo en las opiniones aceptadas con respecto a la Iglesia, sino en el Nuevo Testamento. El Nuevo Testamento, aunque prestando un poderoso apoyo a la demanda de sumisión a los monarcas absolutos o a los déspotas, no apoya la tesis de Marsilio de que sólo los gobernantes seculares cristianos (a distinción de los sacerdotes) deben gobernar a la Iglesia en todo lo que afecte el destino de los hombres en este mundo (castigo de herejes y de apóstatas, excomunión, propiedad, etc.); pero el Nuevo Testamento al parecer sí apoya en cierto modo la idea de que las decisiones en estas cosas pertenecen a todo el cuerpo de los fieles, y no sólo a los sacerdotes. "Todo el cuerpo de los ciudadanos", de Marsilio, es tan sólo el equivalente filosófico o racional de "todo el cuerpo de los fieles" y Marsilio necesita esta contraparte para dar a su anticlericalismo la más sólida base posible: la razón y la revelación hablan contra el gobierno de los sacerdotes. Esta explicación implica que la contradicción fundamental que es característica de *El defensor* es el resultado consciente de una estrategia consciente. Tanto la explicación como sus implicaciones son defensibles, pero no explican ciertos rasgos de la enseñanza populista de Marsilio ni el carácter esencial de estrategias como la que, justamente, se ha atribuido a Marsilio. No explican la última porque no basta concebir a Marsilio como un político o abogado tal vez hábil, pero bastante poco escrupuloso.

Para resolver esta dificultad, consideremos una doctrina marsiliana que no está afectada por la teología política ni por preocupaciones antiteológicas: su doctrina de la monarquía. Dice que la monarquía "tal vez" sea la mejor forma de gobierno, pero discute la cuestión sobre si es preferible la monarquía hereditaria o la electiva. Sólo dedica un capítulo a este tema, pero este capítulo es más largo que los dos capítulos juntos que, al parecer, pretenden establecer la soberanía popular. Se decide en favor de la monarquía electiva estrictamente interpretada, es decir, una monarquía en que es elegido cada monarca y no un monarca y sus descendientes. Esta decisión acaso le ganara el favor del Papa, pero más probablemente la del Emperador alemán, que por entonces se encontraba en enconada lucha con el Papa y que pronto sería el protector de Marsilio; en cambio, no le habría valido, por ejemplo, el favor del rey de Francia.[18] Y sin embargo, era necesario para el éxito de su aventura —la aventura tendiente a la erradicación de la pleni-

[18] *Ibid.*, I. 9.5-7; 15.3 fin; 16. II. 24.2.

tud del poder papal y de todo lo que lo recordara— ganarse la buena voluntad de todos los príncipes seculares. Por tanto, puede suponerse que su preferencia por la monarquía electiva por encima de la monarquía hereditaria corresponde a su enseñanza política final o seria. Ciertamente, nunca contradice esta preferencia como contradice la doctrina de la soberanía popular. Su argumento en favor de la monarquía electiva puede reducirse a una sola consideración. La cualidad más importante del gobernante es la prudencia, pues la infinita variedad de los asuntos humanos no permite hacer una adecuada regulación por leyes, y la prudencia no se adquiere por herencia. La prudencia, es decir, la sabiduría práctica a diferencia de la simple astucia, no es separable de la virtud moral, y a la inversa. La prudencia también es especialmente necesaria para hacer leyes buenas y justas. Aunque la prudencia es, por tanto, de la mayor importancia, no abunda; la naturaleza sólo dio lugar a una parte de la especie humana que fuese apta para la prudencia, y aún menos hombres realizan esta potencialidad. La consideración anterior no implica que la monarquía hereditaria sea ilegítima; simplemente significa que la monarquía hereditaria, como tal, es inferior a la monarquía electiva. Incluso, la monarquía hereditaria podría ser preferible a la monarquía electiva en la mayoría de los países en todos los tiempos y en todos los países al comienzo de su vida política, cuando todos los hombres aún eran incivilizados; pues en la mayoría de los países en todos los tiempos y en todos los países al comienzo o en su decadencia la prudencia es, por decirlo así, coto exclusivo de una sola familia y, por tanto, no hay electores prudentes. La monarquía electiva es superior a la monarquía hereditaria porque la primera es apropiada para una república perfecta y civilizada, mientras que la última es apropiada para una sociedad imperfecta o irremediablemente incivilizada.[19]

Ahora bien, esta misma consideración nos permite concluir que para una república perfecta o civilizada, el gobierno por cierto número de hombres prudentes, es decir, la aristocracia, es aún más apropiada que la monarquía electiva, pues no hay razón por la cual, si existe en una república cierto número de hombres prudentes, como sería el caso en una república perfecta, todos salvo uno fuesen privados siempre del más alto honor; quienes fuesen injustamente privados de su parte equitativa de gobierno podrían entregarse con justicia a la sedición. Marsilio dedica todo un capítulo a la prueba de que la indispensable unidad del gobierno no es menoscabada en absoluto si el gobierno consiste en cierto número de hombres y no en uno.

No sólo la monarquía hereditaria sino la monarquía como tal solamente es apropiada en los tiempos y lugares en que hay una extrema escasez de hombres que son capaces de gobernar una comunidad como, por ejemplo, tal vez Roma a finales de la república. La monarquía es el tipo apropiado de gobierno en la familia, más que en la sociedad civil perfecta. El que la aristocracia, a diferencia de la monarquía, sólo sea posible en las condiciones más

[19] *Ibid.*, I. 7.1; 9.4-7, 10; 11.3 (42, 14-15); 14.2-7, 10; 15.1; 16. 11-24 (esp. 16.17).

favorables y por ello muy rara vez, en nada contradice el hecho de que es el régimen más natural. Si los sacerdotes fueran como deben ser, arguye Marsilio, el concilio general de la Iglesia sólo consistiría en sacerdotes, pues el requerimiento más importante para participar en semejante asamblea es un absoluto conocimiento de la ley divina, es decir, la más elevada forma de sabiduría; pero los sacerdotes no son como deben ser. Esto equivale a decir que en principio la aristocracia o el gobierno de los sabios es preferible; sólo porque la Iglesia ya no es una aristocracia sino que, como Marsilio nunca se cansa de repetir, es hoy una oligarquía, necesita ser corregida por la mejor parte de los laicos, y los laicos forman en la Iglesia el elemento popular. En su argumento populista, Marsilio indica que la elaboración y el examen de las leyes es lo que corresponde a los hombres prudentes; los demás miembros de la sociedad son poco útiles a este respecto y sólo serían interrumpidos en el desempeño de su labor necesaria si se les llamara a hacer más que actuar como ratificadores "formales". En realidad, esa ratificación popular de las leyes parecería deseable, pues probablemente haría que el pueblo estuviese mejor dispuesto a obedecer las leyes.[20]

Puede decirse que la vacilación misma de Marsilio entre populismo y monarquía absoluta señala a la aristocracia como el medio justo entre estos dos deficientes extremos. Lo que habla en favor del poder legislativo de los monarcas absolutos redunda también en beneficio de un gobierno-soberano que consiste en los hombres prudentes de una ciudad, cada uno de los cuales debe su cargo al nombramiento de sus iguales, y no a la elección popular; y lo que habla en favor del poder legislativo de "la parte más fuerte o superior de todo el cuerpo ciudadano" redunda en beneficio de la que es, de hecho, la parte más fuerte o superior en cada ciudad, que no sea demasiado joven o pequeña o bien demasiado vieja o numerosa para la excelencia política, a saber, los ciudadanos más prudentes y virtuosos. Marsilio se abstiene de alegar en favor de la monarquía y en cambio defiende categóricamente la soberanía popular: el régimen al que favorece está un tanto más cerca, en realidad, no de la democracia sino de la "constitución" que de la monarquía. Al mismo tiempo, su argumento populista, mediante sus claros defectos, por ejemplo, pasa de una "constitución" a una aristocracia que sea aceptable al populacho, no sólo por las cualidades inherentes a una aristocracia auténtica como el gobierno de los ciudadanos más prudentes y virtuosos, sino también porque respeta las susceptibilidades del populacho. Marsilio presentó el argumento en favor de la aristocracia en la forma más moderada porque tal argumento no ofrecía base bastante amplia para la política anticlerical que él consideraba como la tarea más urgente, por mucho, para su época. Además, el argumento en favor de la aristocracia habría redundado, en opinión de la mayoría de sus contemporáneos, en beneficio del clero, pues si se demuestra que el poder político corresponde

[20] *Ibid.*, I. 2.2; 3.4; 9.10; 11.5 fin; 12.2; 13.8; 14.9; 16.19, 21, 23; 17. II. 20.2 fin y 13.14; *cf.* II. 3.15 con 30.6 Gewirth, *loc. cit.*, I, 254. El uso de *regnum* sugerido en I. 2 nos hace esperar una tendencia más monárquica de la que tiene Marsilio.

por derecho a los más sabios, de ahí se habría seguido que corresponde menos a quienes son sabios en sabiduría humana que a quienes son sabios en sabiduría divina.

La estrategia que Marsilio empleó puede explicarse así por la imposibilidad política que equivalía a una imposibilidad física de ventilar la cuestión política fundamental. Pudo tener la conciencia tranquila al proceder como lo hizo porque estaba completamente convencido de que un gobierno de sacerdotes era imposible o indeseable; pues según él, el Nuevo Testamento no sólo no autoriza el gobierno de los sacerdotes, sobre todo en cuestiones seculares, sino que claramente lo prohíbe. En la ley cristiana y sólo en la ley cristiana, la acción del sacerdote como sacerdote es la más perfecta de todas. Pero esta acción exige un espíritu y un modo de vida que son incompatibles con el gobierno, pues requiere un desprecio al mundo, así como la mayor humildad. Cristo se excluyó a sí mismo y a los apóstoles del gobierno mundano en todas su formas. San Pablo prohibió a todo sacerdote meterse en cualesquier cuestiones seculares, pues nadie puede servir a dos amos. El Nuevo Testamento reconoce en los términos más enérgicos el deber de obediencia al gobierno humano "que no en vano lleva la espada", no tanto para la defensa de la patria como para descargar su ira contra los malechores, y el Nuevo Testamento atribuye a orgullo pecaminoso la opinión de que hay que desobedecer a los malos gobernantes o malos amos. A los esclavos cristianos no se les permite exigir su libertad después de seis años de servidumbre como a los esclavos hebreos, pues la ley pertinente del Antiguo Testamento adquiere en el cristianismo un significado puramente místico. Así pues, la humildad y el desdén a las cosas del mundo pueden armonizar perfectamente con una obediencia sincera a los amos de este mundo. Sin embargo, dentro de los confines de la filosofía política, Marsilio a veces pone el acento en lugares distintos de las altas autoridades cristianas. Casi llega a defender a los gobernantes paganos contra la frase de Cristo de que "señoreen" a sus súbditos. Según San Pablo, sólo los que son "despreciables" en la Iglesia, es decir, quienes poseen sabiduría en cosas que no son espirituales, deben ser jueces en cuestiones mundanas. Las exigencias del Sermón de la Montaña no pueden conciliarse con el estado y los deberes de los gobernantes y sus súbditos laicos.[21] La comunidad cristiana perfecta fue la comunidad de Cristo y los apóstoles, en que había una comunidad de bienes; pero esa comunidad era imperfecta en otros aspectos ya que pretendía volverse universal y sin embargo no adoptó medidas para su unidad en el futuro, cuando se volvería una gran sociedad; sólo podía ser perfecta mediante las acciones de los príncipes cristianos. Nos vemos tentados a expresar el pensamiento de Marsilio diciendo que era la naturaleza la que perfeccionaba la gracia, y no la gracia la que perfeccionaba la naturaleza. Incluso indica que hay una oposición entre el gobierno humano y la providencia divina: el primero recompensa en este mundo a los justos y a

[21] *Ibid.*, I. 10.3; 12.2. II. 4.13; 5.1-2, 4-5, 8 (párrafo 1); 9.10, 12; 11.2, 7; 28.24 (462, 9); 30.4 párrafo 1 fin.

los que hacen buenas acciones, y la última les inflige sufrimientos en este mundo.[22] Marsilio indica la peculiaridad de la ley cristiana diciendo que la fe en el futuro juicio de Dios —es decir, una fe que el cristianismo comparte con todas las demás religiones— induciría a los sacerdotes cristianos a no defraudar a los pobres, en tanto que la fe en la religión cristiana induciría a los sacerdotes cristianos a vivir en la pobreza. En realidad, según él, la pobreza evangélica es el concomitante inevitable del desprecio radical a este mundo o de la humildad radical. Dentro de los confines de la razón humana, empero, la riqueza, como el honor, llega a parecer algo bueno, ya que es necesaria para el ejercicio de la virtud moral. Pero según la enseñanza cristiana, la pobreza voluntaria es tan necesaria para la perfección que quienes no viven en pobreza voluntaria son malos cristianos. A pesar de esto, Marsilio puede quejarse de que los Papas no mostraron la gratitud apropiada por haber sido elevados por los emperadores romanos de la extrema pobreza a la abundancia de bienes temporales. Parece suponer que la moral cristiana y la moral mundana de los caballeros se contradicen o que la revelación no está simplemente por encima de la razón, sino en contra de la razón. Ésta puede ser la causa de que considerara la ley del Nuevo Testamento especialmente difícil de cumplir.[23]

A veces, Marsilio ha sido celebrado como defensor de la libertad religiosa. Y sin embargo, no pasa de plantear la pregunta de si es lícito coaccionar a los herejes o a los infieles, mientras en el mismo contexto sostiene que no quiere decir que sea inapropiada semejante coacción. Sí niega que pueda ejercerse tal coacción en este mundo con base en la ley divina, pues según Marsilio ninguna ley divina tiene, como tal, poder de coacción en este mundo a menos que, por virtud de una ley humana, declare que es un crimen transgredir la ley divina en cuestión. Además según la ley divina cristiana que desde luego condena la herejía y la infidelidad y apoya esa condenación con la amenaza de castigo en la otra vida, un hombre que se ve coaccionado a creer no es, en realidad, creyente; además, los sacerdotes cristianos no recibieron de Cristo ningún poder de coaccionar. A pesar de esto, el legislador humano cristiano, no como cristiano sino como legislador humano, puede emplear la coacción contra los herejes y los infieles en este mundo.

Este derecho puede ilustrarse por el siguiente paralelismo. La ley divina cristiana prohíbe la embriaguez, pero como tal no requiere que se emplee coacción en este mundo contra los ebrios, y sin embargo no prohíbe al legislador humano prohibir la embriaguez so penas en este mundo. De manera semejante, el legislador humano puede imponer la sobriedad religiosa, es decir, la ortodoxia. El que lo haga o no lo haga dependerá, por ejemplo, de su juicio sobre la herejía. Puede ser guiado por la comparación bíblica de la herejía con la fornicación y con ello permitir la herejía como permite la fornicación, aunque también la fornicación está prohibida por la ley divina

[22] *Ibid.*, II. 4.6; 13.28; 17.7-8; 22.1 comienzo, 15-16; 24.4; 27.2 (426 párrafo 2). Gewirth, *loc. cit.*, I, 81.
[23] *Ibid.*, I. 6.3, 6; 15.21; 16. II. 11.4; 13.16, 23 fin-24; 26.12 comienzo.

cristiana. O puede dejarse guiar por la comparación bíblica de la herejía con la lepra y por tanto emprender una acción coercitiva contra los herejes atendiendo al consejo de sus expertos (los sacerdotes), así como ejerce coacción contra los leprosos, atendiendo al consejo de sus expertos (los médicos). También puede dejarse guiar por los hechos de que el Nuevo Testamento sin duda permite la excomunión y que la excomunión tiene que afectar a los excomulgados en esta vida.[24]

Pero dejando aparte toda consideración teológica, por ejemplo toda consideración peculiar a la ley divina cristiana, está claro que si la fe en el juicio divino en el otro mundo hace que se observe una conducta virtuosa en este mundo, como lo reconocieron hasta los filósofos paganos, entonces no es inapropiado que el legislador humano proteja esa fe y sus corolarios prohibiendo toda expresión que pueda subvertir esa creencia. Esta conclusión no es refutada por la enseñanza de Marsilio de que el gobierno humano sólo se interesa en los actos "transitivos", a diferencia de los "inmanentes". Según esa distinción (que bien pudo ser sugerida a Marsilio por un pasaje del *Libro de las definiciones*, de Isaac Israel), son inmanentes aquellos actos de nuestras facultades cognoscitivas y apetitivas que, como los pensamientos y los deseos, se quedan dentro del agente y no son efectuados por medio de ninguno de los miembros localmente movidos del cuerpo, mientras que los otros actos de esas facultades son transitivos. En otras palabras, el gobierno humano sólo se preocupa por los actos cuya comisión puede ser probada, aun si quien cometió el acto en cuestión niega haberlo cometido. De ahí se sigue que los discursos son actos transitivos. Dado que los discursos subversivos de la índole indicada pueden causar daño a otros y a la comunidad en general, su prohibición claramente cae, según Marsilio, dentro de la jurisdicción del legislador humano.[25] Sin duda, Marsilio no estaba predicando el liberarse de la religión.

Toda ley divina perdería mucho de su valor si cada uno de quienes están sometidos a ella fuese libre de interpretar a su gusto sus promesas y amenazas. La ley divina cristiana en particular, con su hincapié en la fe como condición necesaria para la salvación eterna, sería dada en vano, sería dada para la perdición eterna de los hombres si Cristo no hubiese establecido que el único significado auténtico de su ley divina es accesible a todos los cristianos. La indispensable unidad de la fe es aportada de manera legalmente obligatoria por la Iglesia universal o católica, es decir, por todo el cuerpo de los fieles, en la medida en que es el legislador humano fiel el que autoriza los concilios generales y el que da poder obligatorio a sus decisiones. Esta estipulación no causa dificultades cuando hay un solo legislador humano de la fe cristiana cuya jurisdicción se extiende a todo el mundo. Tal legislador era, según una opinión adoptada por Marsilio, el pueblo romano o, por derivación, el emperador romano. Marsilio trata de mantener esta dignidad para los emperadores romanos de su época. Pero no puede ocultar, ni a sí

[24] *Ibid.*, I. 10.3-7. II. 5.6, 7 (154, 23-26 y 157, 28); 6.11-13; 8.8; 9.2-5; 10.3, 7, 9; 13.2 fin.

[25] *Ibid.*, I. 5.4, 7. II. 2.4 (3); 8.5; 9.11; 10.4, 9; 17.8 hacia el fin. Gewirth, *loc. cit.*, I, 284. Véase también *supra*, pp. 176 *ss.*

mismo ni a sus lectores, el hecho de que en su tiempo existía cierto número de legisladores humanos fieles que no reconocían un superior o que eran independientes entre sí. Ya no había entonces una garantía de la unidad de la fe, salvo dentro de los límites de reinos o repúblicas independientes en lo particular. Por ello Marsilio consideró recomendable que los diversos soberanos cristianos se pusiesen de acuerdo en reconocer al obispo de Roma como el "pastor universal", pero en su opinión no estaban obligados a hacerlo.[26]

Y sin embargo, como lo señala Marsilio, un pastor universal u obispo universal es menos necesario que un príncipe universal, pues obviamente un príncipe universal es más capaz de mantener a los fieles en la unidad de la fe que un obispo universal. Así pues, como cristiano, Marsilio parece obligado, dadas sus premisas, a exigir que la sociedad política sea universal estrictamente hablando —y no sólo como pretensión, o por cortesía, como cuando el Imperio romano se encontraba en la cúspide de su poder—, de modo que pueda cumplir con sus deberes para con la fe cristiana. Es decir, parece obligado a abandonar hasta la última huella de su doctrina de la soberanía popular o de la preferencia aristotélica por la aristocracia, que representa en parte esa doctrina; pues ni la democracia ni la aristocracia como la interpretan Marsilio y Aristóteles son factibles más que en sociedades sumamente pequeñas. Y sin embargo, a pesar de todo esto o por todo esto, Marsilio niega que sea necesario un príncipe universal; pues las Sagradas Escrituras no exigen un imperio secular universal. Aún menos lo exige la razón: la paz entre los hombres queda lo bastante garantizada —podemos suponer que esto significa que la paz está garantizada de la única manera posible— si existe una unidad de gobierno dentro de las repúblicas o reinos particulares. En su única discusión temática de la cuestión relativa a lo deseable de un "Estado universal", Marsilio se niega a decidir. Alude a las dificultades que obstruyen el gobierno universal y que son causadas por la distancia y la falta de comunicación entre las diversas partes del mundo, así como por las diferencias de lenguajes y las extremas diferencias de costumbres. Se refiere a la idea según la cual todas estas cosas que separan a los hombres pueden deberse a una causa celestial, es decir, a la naturaleza que incita a los hombres, por medio de estas cosas divisorias, a las guerras para impedir la sobrepoblación. Marsilio aclara que si no fuese por las guerras y las epidemias, la sobrepoblación sería inevitable si la especie humana no tuvo principio y no tendrá fin, es decir, si hay una "generación eterna" o si el universo visible es eterno.[27] La doctrina aristotélica de la eternidad del universo visible es irreconciliable con la doctrina bíblica de la creación del mundo. La doctrina aristotélica de la generación eterna es irreconciliable con la doctrina bíblica de que hubo un "primer hombre", con una doctrina que es la premisa de las doctrinas bíblicas de que nuestros primeros padres cayeron y por tanto el hombre necesita redención. Marsilio no declara que la doctrina aristotélica sea cierta. Tampoco declara que sea falsa porque contradice las doctrinas fundamentales y

[26] I. 19.10. II. 13.28; 17.2; 18.8 (párrafos 1-2 y fin); 19.1-3; 20.1-2; 21.11, 13; 22.6, 8, 10; 24.9, 12; 25.4-6, 9, 15-18; 28.27; 30.8. *Defensor Minor*, caps. 7 y 12.

[27] *Defender*, I. 17.10. II. 28.15.

más manifiestas de la Biblia. Por tanto, el lector tiene que adivinar si Marsilio fue creyente o fue incrédulo hasta que considere el análisis que hace Marsilio, presentado en el capítulo XXXVIII de *El defensor* (II,19) de la cuestión concerniente al motivo de creer en la verdad de la Biblia.

Dentro de los confines de la filosofía política, la oposición tácita de Marsilio a Santo Tomás de Aquino se muestra con la mayor claridad en su enseñanza con respecto a la ley natural o al derecho natural. Marsilio niega que haya una ley natural que pueda llamarse así propiamente. Presupone que la razón no conoce otro legislador que el hombre y por tanto que todas las leyes debidamente llamadas así son leyes humanas: la razón es capaz, en realidad, de discernir lo que es honorable, lo que es justo y lo que redunda en ventaja de la sociedad. Pero tales atisbos, como tales, no son leyes. Además, no son accesibles a todos los hombres y por tanto no son admitidas por todas las naciones; por esta razón no se les puede llamar naturales. En realidad, hay ciertas reglas con respecto a lo que es honorable o justo que son admitidas en todas las regiones y que además son aplicadas casi por doquier; por consiguiente, a estas reglas se les puede llamar, de manera metafórica, derechos naturales. A pesar de ser universal o generalmente admitidas, en sentido estricto no son naturales, pues no son dictadas por la recta razón. Lo que es admitido de modo universal no es racional, y lo que es racional no es universalmente admitido. Entre las reglas que en forma metafórica pueden ser llamadas "derechos naturales", Marsilio menciona la regla de que los hijos del hombre deben ser criados por los padres hasta llegar a cierta edad; acaso considerara que esta regla no era incondicionalmente racional, pues Aristóteles había sostenido que no había que criar a ningún niño deforme. Más generalmente, si las guerras son por naturaleza necesarias para prevenir la sobrepoblación, la distinción entre las guerras justas y las injustas pierde mucha de su fuerza, y este grave condicionamiento de las reglas de la justicia no puede dejar de menoscabar la racionalidad de aquellas reglas de justicia que son general o universalmente admitidas dentro de la comunidad. En otras palabras, las reglas de derecho universalmente admitidas no son racionales ya que existe una necesidad natural de transgredirlas puesto que el hombre no posee libertad de albedrío en la medida en que lo afirman la opinión común y la enseñanza de la revelación.[28]

Podemos comprender mejor el que Marsilio niegue el derecho natural si partimos del hecho de que implícitamente niega la existencia de primeros principios de la razón práctica. Es oscura la categoría cognoscitiva de los primeros principios de la acción en la *Ética* de Aristóteles. Una manera de disipar esta oscuridad —la manera preferida por Averroes y por Dante— es concebir los primeros principios de la acción y, por tanto, también de la política, cual si fuesen aportados por la razón teórica o la ciencia natural: la ciencia natural aclara cuál es el fin del hombre. Que el fin del hombre sea la perfección del espíritu, es decir, el pensamiento real del metafísico como metafísico. El ser humano individual que es capaz de perseguir este fin deliberará entonces sobre cómo, dadas sus circunstancias, puede alcanzar este fin. Esta

[28] *Ibid.*, I. 10.3-7; 12.2-3; 14.4; 15.6 fin; 19.13. II. 8.3; 12.7-8.

deliberación —un acto de razón práctica— diferirá en muchos puntos de un individuo a otro, pero hay ciertas reglas de conducta universales a las que deben atenerse todos los hombres que deseen ser perfectos como hombres de especulación. Sin embargo, estas reglas estrictamente hablando no son universales, ya que por naturaleza sólo una minoría de los hombres es capaz de llevar una vida contemplativa. Pero también hay un fin que todos los hombres son capaces de buscar; me refiero a la perfección de sus cuerpos. Esta perfección inferior o primera exige entre otras cosas la seguridad en la sociedad política y por medio de ella. Se introduce aquí una profunda ambigüedad: se necesita la sociedad política, aunque de diferentes maneras, para la primera perfección del hombre y a la vez para la última (teórica). Sea como fuere, la sociedad política a su vez requiere toda una variedad de "partes" (campesinos, artesanos, hombres de dinero, soldados, sacerdotes, gobernantes o jueces) y un cierto orden de estas partes. Para su bienestar, exige que los legisladores y los gobernadores o jueces tengan prudencia, y si no todas, por lo menos algunas de las virtudes morales, especialmente la justicia. De acuerdo con el procedimiento de Aristóteles en la *Política*, Marsilio deduce la necesidad de esas virtudes partiendo del propósito de la sociedad civil, y la necesidad de tal propósito partiendo del fin o los fines del hombre. Es decir, desviándose del procedimiento que Aristóteles había seguido en su *Ética* por razones educativas o prácticas, Marsilio no considera últimas estas virtudes, dignas de ser elegidas por sí mismas. Dado que Marsilio trata la prudencia y las virtudes morales como menos dignas de elección por sí mismas que como sometidas a los dos fines naturales indicados, su ciencia política es más obvia y más categóricamente "demostrativa" que la ciencia política de Aristóteles.[29]

Marsilio dice mucho menos que Aristóteles, incluso en su *Política*, acerca del fin supremo que es natural en el hombre. Por las razones ya indicadas, baja sus miras. Su doctrina de la comunidad nos recuerda la sugerencia que aparece en *La República* de Platón, según la cual la ciudad de los cerdos es la ciudad auténtica. Su doctrina de la ley humana nos recuerda la sugerencia de Maimónides según la cual la ley humana no sirve a un objetivo más alto que la perfección del cuerpo del hombre, en tanto que la ley divina produce la perfección del cuerpo y del espíritu.[30] Pero Maimónides sostuvo que la ley divina es esencialmente racional y no, como lo es para Santo Tomás, suprarracional. Podemos decir que Marsilio combina la visión de Maimónides acerca de la ley humana con la visión de Santo Tomás sobre la ley divina y llega así, dentro de los confines de la filosofía política, a la conclusión de que la única ley propiamente llamada así es la ley humana que va dirigida al bienestar del cuerpo. Marsilio adopta esta opinión, en cierta medida, por su anticlericalismo. Cuando la pasión antiteológica indujo a un pensador a dar el paso extremo de poner en entredicho la supremacía de la contemplación, la filosofía política rompió con la tradición clásica, y especialmente con

[29] *Ibid.*, I. 6-9; 11.3; 14.2, 6-7. Dante, *De Monarchia*, I. 14.
[30] *República; Guía de los perplejos*, II. 40 y III. 27.

Aristóteles, y adquirió un carácter del todo nuevo. El pensador en cuestión fue Maquiavelo.

## LECTURAS

A. Marsilio de Padua, *El defensor de la Paz,* Discurso I, caps. I-XIII; Discurso II, cap. XII, secs. 3-12.

B. Marsilio de Padua, *El defensor de la Paz,* Discurso I, caps. XIV-XIX; Discurso II, caps. VIII, XII, secs. 1, 2, 13-33 y XIX.

# NICOLÁS MAQUIAVELO
# [1469-1527]

LEO STRAUSS

LOS HOMBRES a menudo hablan de virtud sin emplear la palabra sino diciendo, en cambio, "la calidad de la vida" o "la gran sociedad" o "ético" o aun "justo". Pero, ¿sabemos lo que es la virtud? Sócrates llegó a la conclusión de que causa el mayor bien al ser humano hacer, diariamente, discursos acerca de la virtud... al parecer, sin encontrarle nunca una definición satisfactoria por completo. Sin embargo, si buscamos la respuesta más elaborada y menos ambigua a esta pregunta verdaderamente vital, debemos volvernos hacia la *Ética* de Aristóteles. Ahí leemos entre otras cosas que hay una virtud de primer orden llamada magnanimidad: el hábito de exigir los más altos honores para sí mismo, en el entendimiento de que se es digno de ellos. También leemos allí que el sentido de la vergüenza no es una virtud: el sentido de la vergüenza es apropiado para los jóvenes que, debido a su inmadurez, no pueden dejar de cometer errores, pero no para hombres maduros y bien educados que simplemente hacen siempre las cosas debidas y apropiadas. Por muy maravilloso que sea todo esto... hemos recibido un mensaje muy distinto de otro lugar muy distinto. Cuando el profeta Isaías recibió su vocación, quedó abrumado por el sentido de su indignidad: "Soy un hombre de labios impuros y entre un pueblo de labios impuros habito." Esto equivale a una condenación implícita de la magnanimidad y a una reivindicación implícita del sentido de la vergüenza. La razón de ello aparece en el contexto: "Santo, Santo, Santo es el señor de los ejércitos." No hay dios santo para Aristóteles ni para los griegos en general. ¿Quién tiene razón, los griegos o los judíos? ¿Atenas o Jerusalén? ¿Y cómo proceder para descubrir quién está en lo cierto? ¿No hemos de reconocer que la sabiduría humana es incapaz de zanjar la cuestión y que cada respuesta se basa en un acto de fe? Pero, ¿no constituye esto la derrota completa y final de Atenas? Pues una filosofía basada en la fe deja de ser filosofía. Tal vez sea este conflicto no resuelto el que ha impedido al pensamiento occidental encontrar el reposo. Acaso sea este conflicto el que se encuentre el fondo de una especie de pensamiento que es realmente filosófico pero que ya no es griego: la filosofía moderna. Tratando de comprender la filosofía moderna, nos encontramos con Maquiavelo.

Maquiavelo es el único pensador político cuyo nombre ha entrado en el uso común para designar un tipo de política que existe y que seguirá existiendo cualquiera que sea su influencia, una política guiada exclusivamente por consideraciones de conveniencia, que emplea todos los medios, justos o

injustos, el acero o el veneno, para alcanzar sus fines —siendo su fin el engrandecimiento de la propia patria—, pero también poniendo la patria al servicio del engrandecimiento del político o el estadista, o del propio partido. Pero si este fenómeno es tan viejo como la sociedad política misma, ¿por qué se le ha dado el nombre de Maquiavelo, que pensó o escribió hace relativamente poco tiempo, unos 500 años? Maquiavelo fue el primero en defenderlo de manera pública en libros, con su nombre bajo el título. Maquiavelo lo hizo públicamente defendible. Esto significa que su realización, sea detestable o admirable, no puede interpretarse en términos de la política misma, o de la historia de la política —digamos, en los términos del Renacimiento italiano— sino sólo en materia de pensamiento político, de filosofía política, de la historia de la filosofía política.

Maquiavelo parece haber roto con todos los filósofos políticos anteriores. Hay poderosos testimonios en apoyo de esta opinión; y sin embargo, su obra política más extensa trata, aparentemente, de provocar un resurgimiento de la antigua república romana; lejos de ser un innovador radical, Maquiavelo es un restaurador de algo antiguo y olvidado.

Para orientarnos, echemos primero una mirada a dos pensadores posmaquiavélicos, Hobbes y Spinoza. Hobbes consideraba totalmente nueva su filosofía política. Más aún, negó que antes de su obra hubiese existido una filosofía política o una ciencia política dignas de ese nombre. Se consideró el fundador de la auténtica filosofía política, el auténtico fundador de la filosofía política. Desde luego, sabía que, desde tiempos de Sócrates, había existido una doctrina política que afirmaba ser cierta. Pero según Hobbes, esta doctrina era más un sueño que una ciencia. Consideró anarquistas a Sócrates y sus sucesores, pues permitían apelar contra la ley de la nación, el derecho positivo, ante una ley superior, la ley natural; de este modo provocaban un desorden absolutamente incompatible con la sociedad civil. Según Hobbes, en cambio, la ley superior, la ley natural, nos manda una sola y única cosa: la obediencia incondicional al poder soberano. No sería difícil mostrar que esta línea de razonamiento encuentra una contradicción en la propia enseñanza de Hobbes; sea como fuere, no llega hasta las raíces del asunto. La seria objeción de Hobbes a toda la filosofía política anterior aparece con la mayor claridad en esta afirmación:

> Los que han escrito sobre justicia política en general, invaden una y otra, y a sí mismos, con contradicciones. Para reducir esta doctrina a las reglas y la infalibilidad de la razón hay que dar, primero, un fundamento a tales principios, que la pasión, confiada, no trate de desplazar; y después edificar sobre él la verdad de los casos en la ley de la naturaleza (que hasta entonces se había construido en el aire) por grados, hasta que todo sea inexpugnable.

La racionalidad de la enseñanza política consiste en ser aceptable para la pasión, en ser agradable a la pasión. La pasión que debe ser base de la enseñanza política racional es el temor a la muerte violenta. A primera vista, parece haber una alternativa, la pasión de la generosidad, es decir, "una glo-

ria u orgullo en parecer que no necesitamos quebrantar (nuestra palabra)" —pero ésta "es una generosidad que muy pocas veces se puede esperar, especialmente en quienes buscan la riqueza, el poder o el placer sensual, que forman la mayor parte de la humanidad". Hobbes intenta edificar sobre el terreno más común, sobre un terreno reconocidamente bajo pero que tiene la ventaja de ser sólido, mientras que la enseñanza tradicional se edificaba en el aire. Por consiguiente, a esta nueva base habrá que bajar el nivel de la moral; la moral no es más que el instinto pacífico inspirado por el temor. La ley moral o la ley natural se interpreta como si procediera del derecho de naturaleza, el derecho de la propia conservación; el hecho moral fundamental es un derecho, no un deber. Este nuevo espíritu llegó a ser el espíritu de la época moderna, incluyendo nuestra propia época. Y ese espíritu se conservó pese a las importantes modificaciones que sufrió la doctrina de Hobbes a manos de sus grandes sucesores. Locke ensanchó la conservación de sí mismo hasta una confortable conservación de sí mismo, echando así el fundamento teórico de la sociedad adquisitiva. Contra la opinión tradicional, según la cual una sociedad justa es una sociedad en que gobiernan hombres justos, afirmó Kant: "Por duro que pueda parecer, el problema de establecer el Estado [el orden social justo] puede resolverlo hasta una nación de demonios, siempre que tengan sentido", es decir, siempre que sean sagaces calculadores. Podemos ver este pensamiento en las enseñanzas de Marx, pues los proletarios de quienes tanto espera con seguridad no son ángeles. Ahora bien, aunque la revolución efectuada por Hobbes fue decisivamente preparada por Maquiavelo, Hobbes no hace ninguna referencia a Maquiavelo. Este hecho exige un mayor examen.

Hobbes es, en cierto modo, maestro de Spinoza. Y sin embargo, Spinoza comienza su *Tratado político* con un ataque contra *los* filósofos. Los filósofos, afirma, tratan las pasiones como vicios. Ridiculizando o deplorando las pasiones, elogian y manifiestan su fe en una naturaleza humana inexistente. Conciben a los hombres no como son, sino como ellos querrían que fuesen. Por eso su enseñanza política es absolutamente inútil. Muy distinto es el caso de los *politici,* que por experiencia han aprendido que habrá vicios mientras haya seres humanos. Por tanto, su enseñanza política es muy valiosa, y Spinoza edificará sus enseñanzas sobre la de ellos. El más grande de estos *politici* es el sagacísimo florentino Maquiavelo. Es el mesurado ataque de Maquiavelo a la filosofía política tradicional el que Spinoza adopta, y lo traduce al lenguaje menos reservado de Hobbes. En cuanto a la frase "Habrá vicios mientras haya seres humanos", Spinoza la ha tomado —sin decirlo— de Tácito; en boca de Spinoza equivale a un rechazo incondicional de la creencia en una edad mesiánica; la llegada de la edad mesiánica exigiría la intervención divina o un milagro, pero, según Spinoza, los milagros son imposibles.

La introducción de Spinoza a su *Tratado político* obviamente sigue el modelo del capítulo 15 de *El Príncipe* de Maquiavelo. Allí, nos dice Maquiavelo:

> Por que sé que muchos han escrito sobre el tema [sobre cómo deben gobernar los príncipes], me pregunto, al escribir ahora yo, si no seré tachado de presuntuoso,

sobre todo al comprobar que en esta materia me aparto de sus opiniones. Pero siendo mi propósito escribir cosa útil para quien la entiende, me ha parecido más conveniente ir tras la verdad efectiva de la cosa que tras su apariencia. Porque muchos se han imaginado como existentes de veras a repúblicas y principados que nunca han sido vistos ni conocidos; porque hay tanta diferencia entre cómo se vive y cómo se debería vivir, que aquel que deja lo que se hace por lo que debería hacerse marcha a su ruina en vez de beneficiarse; pues un hombre que en todas partes quiera hacer profesión de bueno es inevitable que se pierda entre tantos que no lo son. Por lo cual es necesario que todo príncipe que quiera mantenerse aprenda a no ser bueno, y a practicarlo o no de acuerdo con la necesidad.

Llegaremos a reinos o repúblicas imaginarios si nos orientamos por el modo en que debieran vivir los hombres, en la virtud. Eso fue, exactamente, lo que hicieron los filósofos clásicos. Llegaron así a los mejores regímenes de *La República* y de la *Política*. Pero al hablar de reinos imaginarios, Maquiavelo no sólo está pensando en los filósofos; también piensa en el reino de Dios que desde su punto de vista es un invento de visionarios, pues, como lo dijo su discípulo Spinoza, la justicia sólo reina donde reinan hombres justos. Pero, según los filósofos, la realización del régimen mejor es posible pero muy improbable. Según Platón, su realización depende literalmente de una coincidencia, de una coincidencia muy improbable: la coincidencia de la filosofía y el poder político. La realización del régimen mejor depende del azar, de la *Fortuna*, es decir, de algo que está por esencia fuera de todo dominio humano. Sin embargo, según Maquiavelo, *Fortuna* es una mujer y, como tal, hay que golpearla a menudo para mantenerla tranquila; la *Fortuna* puede ser vencida por el tipo debido de hombre. Hay una conexión entre esta actitud hacia la *Fortuna* y la orientación por la cual muchos viven: al rebajar las normas de la excelencia política, garantizamos la realización del único tipo de orden político que es posible en principio. Es decir, en términos posmaquiavélicos: el ideal del tipo debido se vuelve forzosamente real; lo ideal y lo real por fuerza convergen. Este modo de pensar ha tenido un éxito asombroso; si alguien afirma hoy que no hay garantía de la realización del ideal, todos le llamarán cínico.

A Maquiavelo no le interesa cómo viven los hombres sólo para describir este modo de vida; antes bien, su intención sobre la base del conocimiento de cómo viven los hombres es enseñar a los príncipes cómo deben gobernar y hasta cómo deben vivir. Por consiguiente, vuelve a escribir, por decirlo así, la *Ética* de Aristóteles. Hasta cierto punto, reconoce que la enseñanza tradicional es cierta: los hombres están obligados a vivir virtuosamente en el sentido aristotélico. Pero niega que vivir virtuosamente sea vivir con felicidad o que conduzca a la felicidad. "Si la generosidad se utiliza de la manera en que estamos obligados a utilizarla, nos daña"; pues si la emplea virtuosamente, como debe emplearla el príncipe, se arruinará y se verá obligado a gobernar opresivamente a sus súbditos para obtener el dinero necesario. La avaricia, lo opuesto de la generosidad, es "uno de los vicios que permiten reinar al príncipe". Sin embargo, un príncipe debe ser generoso con las propiedades de los demás, pues esto eleva su reputación. Consideraciones se-

mejantes se aplican a la compasión y a su opuesto, la crueldad. Esto lleva a Maquiavelo a la cuestión de si es mejor para un príncipe ser amado o ser temido, o viceversa. Es difícil ser a la vez amado y temido. Dado que, por tanto, hay que escoger, se deberá preferir ser temido a ser amado, pues ser amado depende de los demás, mientras que ser temido depende de uno mismo. Pero hay que evitar el ser odiado; el príncipe evitará ser odiado si se abstiene de las propiedades y de las mujeres de sus súbditos, especialmente de sus propiedades, que los hombres quieren tanto que menos se resentirán por el asesinato de su padre que por la pérdida de su patrimonio. En la guerra, la reputación de crueldad no causa ningún daño. El más grande ejemplo es el de Aníbal, quien siempre fue implícitamente obedecido por sus soldados y nunca tuvo que enfrentarse a amotinados, después de victorias o de derrotas. "Y esto no podía deberse sino a su crueldad inhumana que, unida a sus muchas otras virtudes, lo hacía venerable y terrible en el concepto de los soldados; que, sin aquélla, todas las demás no le habrían bastado para ganarse este respeto. Los historiadores poco reflexivos admiran, por una parte, semejante orden y, por la otra, censuran su razón principal." Observemos así que la crueldad inhumana es una de las virtudes de Aníbal. Otro ejemplo de crueldad "bien aplicada" nos lo ofrece la pacificación de la Romaña por César Borgia. Para pacificar tal región, puso al frente a Ramiro de Orco, "hombre de crueldad y prontitud", dándole los más completos poderes. Ramiro la pacificó en breve tiempo, adquiriendo la más grande reputación. Pero entonces César pensó que tan excesivo poder ya no era necesario y podía hacerle odiar; sabía que las rigurosas medidas adoptadas por Ramiro habían despertado algunos odios. Por tanto, César quiso demostrar que si se había cometido alguna crueldad, no era por culpa suya, sino debida a la naturaleza brutal de su subordinado. Entonces, una mañana hizo que lo desmembraran en la plaza de la población principal, dejando a su lado un bloque de madera y un cuchillo ensangrentado. La ferocidad así demostrada produjo satisfacción y estupor entre el pueblo.

El nuevo "deber" de Maquiavelo exige, pues, el empleo juicioso y enérgico a la vez de la virtud y del vicio, según exijan las circunstancias. La juiciosa alternación de virtud y de vicio es virtud (*virtú*) en su interpretación del término. Maquiavelo se divierte y, creo yo, divierte a algunos de sus sectores, empleando la palabra "virtud" en el sentido tradicional y, a la vez, en su sentido. En ocasiones establece una distinción entre *virtú* y *bontà*. Tal distinción fue, en cierto modo, preparada por Cicerón, quien dice que a los hombres se les llama "buenos" tomando en cuenta su modestia, templanza y, ante todo, justicia y cumplimiento de la palabra, a diferencia del valor y la sabiduría. La distinción ciceroniana de las virtudes nos recuerda, a su vez, a *La República* de Platón, en que la templanza y la justicia son representadas como virtudes que se exigen a todos, mientras el valor y la sabiduría sólo se piden a unos cuantos. La distinción de Maquiavelo entre la bondad y otras virtudes tiende a volverse una oposición entre la bondad y la virtud: mientras que la virtud se exige a los gobernantes y los soldados, la bondad se requiere o es característica del pueblo dedicado a ocupaciones pacíficas;

la bondad llega a significar algo parecido a la obediencia —hija del temor— al gobierno, o hasta vileza.

En no pocos pasajes de *El Príncipe* Maquiavelo habla de moral, así como los hombres decentes han hablado de ella en todos los tiempos. Resuelve la contradicción en el capítulo 19, en que habla de los emperadores romanos que llegaron después del emperador-filósofo Marco Aurelio, hasta Maximino. El punto culminante de su estudio es el emperador Septimio Severo, quien fue uno de los emperadores más crueles y rapaces. Y sin embargo, en él había tan grande virtud que siempre pudo reinar felizmente, pues bien supo ser, en su persona, a la vez el zorro y el león, cuyas naturalezas debe imitar el príncipe. Un nuevo príncipe en un nuevo principado no puede imitar las acciones del buen emperador Marco Aurelio, ni es necesario que siga las de Severo; pero debe tomar de Severo aquello que es necesario para fundar su Estado, y de Marco Aurelio aquello que es apropiado y glorioso para conservar un Estado que ya está firmemente establecido. El principal tema de *El Príncipe* es el príncipe del todo nuevo en un Estado enteramente nuevo, es decir, el fundador. Y el modelo para el fundador como fundador es el criminal en extremo sagaz, Severo. Esto significa que la justicia no es precisamente, como había dicho San Agustín, el *fundamentum regnorum;* el fundamento de la justicia es la injusticia, el fundamento de la moral es la inmoralidad; el fundamento de la legitimidad es la ilegitimidad o revolución; el fundamento de la libertad es la tiranía. Al principio existe el Terror, no la Armonía ni el Amor... pero desde luego, hay una gran diferencia entre el Terror por sí mismo, por perpetuarlo, y el Terror que se limita a sí mismo echando el cimiento del grado de humanidad y de libertad que es compatible con la condición humana. Pero esta distinción apenas es insinuada en *El Príncipe.*

El mensaje reconfortante de *El Príncipe* aparece en el último capítulo, que es una exhortación dirigida a un príncipe italiano, Lorenzo de Médicis, para que tome a Italia y la libere de los bárbaros, es decir, de los franceses, los españoles y los alemanes. Maquiavelo dice a Lorenzo que la liberación de Italia no es muy difícil. Una de las razones que aduce es que "se ven hechos extraordinarios, sin precedente, que han sido producidos por Dios: el mar se ha abierto, la nube os ha guiado en vuestro camino, de la piedra ha brotado agua, y ha llovido maná". Estos hechos sin antecedente tienen un ejemplo: los milagros que siguieron a la liberación de Israel del yugo egipcio. Lo que Maquiavelo parece querer decir es que Italia es la Tierra Prometida para Lorenzo. Pero hay una dificultad: Moisés, que guió a Israel quitándole las cadenas hacia la Tierra Prometida, no llegó a esa tierra; murió en sus fronteras. Así, Maquiavelo profetizó sombríamente que Lorenzo no liberaría a Italia, entre otras razones porque carecía de la extraordinaria *virtú* necesaria para llevar a su consumación tan grande obra. Pero hay más en esos extraordinarios acontecimientos, sin paralelo, de los que no sabemos nada aparte de lo que Maquiavelo afirma. Todos estos extraordinarios hechos ocurrieron antes de la revelación en el Sinaí. Por ello lo que Maquiavelo profetiza es que es inminente una nueva revelación, la revelación de un

nuevo Decálogo. El que nos traerá esa revelación no es, desde luego, el mediocre Lorenzo, sino un nuevo Moisés. Y ese nuevo Moisés es el propio Maquiavelo, y el nuevo Decálogo es la enseñanza enteramente nueva para el príncipe por completo nuevo en un Estado del todo nuevo. Cierto que Moisés era un profeta armado y que Maquiavelo es uno de los profetas desarmados que por fuerza caerán en la ruina. Para encontrar la solución a esta dificultad debemos volvernos a la otra gran obra de Maquiavelo, los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*.

Y sin embargo, si pasamos de *El Príncipe* a los *Discursos* para encontrar la solución a las dificultades no resueltas en *El Príncipe*, saltaremos de la sartén al fuego. Pues los *Discursos* son mucho más difíciles de entender que *El Príncipe*. Es imposible mostrar esto sin causar antes en el lector un desconcierto; pero tal desconcierto es el principio de la comprensión.

Empecemos por el principio mismo, las epístolas dedicatorias. *El Príncipe* está dedicado al amo de Maquiavelo, Lorenzo de Médicis. Maquiavelo, que se presenta como hombre de la más ínfima condición, viviendo en un lugar miserable, está tan abrumado por la grandeza de su amo que considera a *El Príncipe*, aunque sea su posesión más cara, indigno a los ojos de Lorenzo. Recomienda su obra con la observación de que es un pequeño volumen cuyo dedicatorio podrá comprender en el más breve tiempo, aunque incluye todo lo que el autor ha llegado a saber y a comprender en muchos años y con grandes peligros. Los *Discursos* están dedicados a dos jóvenes amigos de Maquiavelo, que le habían pedido escribir el libro. Al mismo tiempo, la obra es prenda de la gratitud de Maquiavelo por los beneficios que ha recibido de sus dos amigos. Había dedicado *El Príncipe* a su amo con la esperanza de recibir favores de él. Y no sabe si Lorenzo prestará atención a *El Príncipe*, o si no le complacería más recibir un caballo de belleza excepcional. De acuerdo con todo esto, en la dedicatoria de los *Discursos* censura la costumbre que él mismo respetó en la Dedicatoria a *El Príncipe*: la costumbre de dedicar las obras a príncipes: los *Discursos* no están dedicados a príncipes sino a hombres que merecen ser príncipes. No se nos dice si Lorenzo merece ser príncipe.

Estas diferencias entre los dos libros pueden mostrarse por el hecho de que en *El Príncipe* Maquiavelo evita ciertos términos que, en cambio, emplea en los *Discursos*. *El Príncipe* no menciona la conciencia, el bien común, los tiranos (es decir, la distinción entre reyes y tiranos), y el cielo; asimismo, en *El Príncipe* "nosotros" nunca significa "nosotros los cristianos". Cabe mencionar aquí que en ninguna de las dos obras se refiere Maquiavelo a la distinción entre este mundo y el otro, o entre esta vida y la otra; tampoco menciona en ninguna de las dos obras al demonio o el infierno; y ante todo, en ninguna menciona el alma.

Pasemos ahora al texto de los *Discursos*. ¿De qué tratan los *Discursos*? ¿Qué clase de libro es? Con respecto a *El Príncipe* no hay tal dificultad. *El Príncipe* es un espejo de príncipes, y los espejos de príncipes ya eran un género tradicional. De acuerdo con esto, todos los títulos de capítulos en *El Príncipe* están en latín. Esto no es negar sino, antes bien, subrayar el hecho de que *El*

*Príncipe* transmite una enseñanza revolucionaria bajo una guisa tradicional. Pero esta guisa tradicional falta en los *Discursos*. Ninguno de los títulos de capítulo está en latín, aunque la obra trate de un tema antiguo y tradicional: de la antigua Roma. Además, *El Príncipe* es relativamente fácil de comprender porque tiene un plano hasta cierto punto claro. En cambio, el plano de los *Discursos* es oscuro en extremo, tanto así que nos vemos tentados a preguntarnos si tiene, en realidad, algún plano. Además, los *Discursos* se presentan consagrados a los 10 primeros libros de Tito Livio. Y los 10 primero libros de Tito Livio nos llevan desde los comienzos de Roma hasta la época que precedió inmediatamente a la primera Guerra Púnica, es decir, a la incorrupta República romana en toda su grandeza, y anterior a sus conquistas fuera de la tierra firme de Italia. Pero en los *Discursos*, Maquiavelo trata con cierta extensión toda la historia romana que abarca la obra de Tito Livio: ésta consiste en 142 libros, y los *Discursos* consisten en 142 capítulos. La obra de Tito Livio nos lleva hasta la época del emperador Augusto, o sea, el comienzo del cristianismo. Sea como fuere, los *Discursos*, cuatro veces más voluminosos que *El Príncipe*, parecen mucho más completos que éste. Maquiavelo sólo excluye, explícitamente, un tema en los *Discursos:* "Cuán peligroso es ponerse a la cabeza de una cosa nueva que concierne a muchos, y cuán difícil es tratarla y consumarla, y después de su consumación, mantenerla: esto sería tema demasiado extenso y sublime; por tanto, lo reservaré para un lugar más apropiado." Y sin embargo, precisamente este tema extenso y exaltado es el que Maquiavelo analiza de manera explícita en *El Príncipe:* "Debemos considerar que nada es más difícil de tratar ni de éxito más difícil ni más peligroso que ponerse a la cabeza en la introducción de nuevos órdenes." Cierto es que Maquiavelo no habla aquí de "mantener". Ese mantenimiento, como leemos en los *Discursos*, lo hace mejor el pueblo, en tanto que la introducción de nuevos modos y nuevos órdenes la hacen mejor los príncipes. De aquí podemos sacar la conclusión de que el objeto característico de los *Discursos*, en contraste con el de *El Príncipe*, es el pueblo: conclusión que no es absurda pero sí insuficiente para poder empezar a comprender la obra.

La mejor manera de ilustrar el carácter de los *Discursos* es poner dos ejemplos de otro tipo de dificultad. En II 13, Maquiavelo afirma y en cierto modo prueba que un hombre puede elevarse de una posición baja o abyecta a otra exaltada, mejor por medio del engaño que por la fuerza. Esto fue lo que en sus comienzos hizo la República romana. Sin embargo, antes de hablar de la República romana, Maquiavelo habla de cuatro príncipes que se elevaron de una posición abyecta a una elevada. De quien más extensamente habla es de Ciro, fundador del Imperio persa. El ejemplo de Ciro es el principal. Ciro subió al poder engañando a su tío, el rey de Media. Pero si, para empezar, era sobrino del rey de Media, ¿cómo puede decirse que se elevó desde una posición baja o abyecta? Para aclarar este punto, Maquiavelo menciona a Giovanni Galeazzo, quien mediante el engaño arrancó el poder y el Estado a Bernabo, su tío. Así pues, también Galeazzo empezó siendo sobrino de un príncipe reinante y no puede decirse que se haya elevado de una posición baja o abyecta. Entonces, ¿qué indica Maquiavelo al hablar de manera

tan enigmática? En III 48 leemos: Cuando vemos a un enemigo cometer un gran error, debemos creer que oculto hay un engaño; esto se dice en el título del capítulo; en el texto Maquiavelo va más allá y dice que "siempre habrá un engaño oculto". Y sin embargo, inmediatamente después, en el ejemplo central, Maquiavelo muestra que los romanos cometieron, una vez, un gran error causado por desmoralización, o sea, no como engaño.

¿Cómo enfrentarnos a las dificultades que aparecen en los *Discursos?* Volvamos al título: Discursos sobre los 10 primeros libros de Tito Livio. El título no es literalmente correcto, pero podemos suponer que la obra consiste sobre todo en Discursos sobre los 10 primeros libros de Tito Livio. Hemos notado, además, que los *Discursos* carecen de un plan claro: tal vez el plan se hará visible si tomamos en serio el hecho de que la obra está dedicada a Tito Livio; tal vez Maquiavelo siga a Tito Livio, siguiendo su orden. Una vez más, esto no es simplemente cierto, pero sí es cierto si lo interpretamos en forma inteligente: la utilización y la no utilización de Tito Livio son la clave para la comprensión de la obra. Hay varios modos en que Maquiavelo utiliza a Tito Livio: a veces emplea tácitamente un relato de Tito Livio, a veces dice "más adelante", a veces menciona por su nombre a Tito Livio, a veces lo cita (en latín), mencionando o no mencionando su nombre. La utilización y la no utilización de Tito Livio por Maquiavelo pueden quedar ilustradas por el hecho de que no cita a Tito Livio en los 10 primeros capítulos, que lo cita en los cinco capítulos siguientes y que no vuelve a mencionarlo en los 24 capítulos siguientes. Comprender las razones de estos hechos es la clave para el entendimiento de los *Discursos.*

No puedo tratar esta cuestión en forma concluyente en el espacio de que dispongo, pero la trataré mediante una selección de los cinco capítulos o casi capítulos siguientes: I proemio, II proemio, II 1, I 26 y II 5.

En el proemio a I, Maquiavelo nos hace saber que ha descubierto nuevos modos y órdenes, que ha seguido un camino no hollado por nadie antes que él. Compara su logro con el descubrimiento de aguas y tierras ignotas: se presenta como el Colón del mundo político-moral. Lo que lo movió fue el natural deseo que siempre había tenido de hacer aquellas cosas que en su opinión producen un beneficio. Por tanto, valerosamente se enfrenta a los peligros que lo acechan. ¿Cuáles son estos peligros? En el caso del descubrimiento de mares y tierras ignotos, el peligro consiste en buscarlos; una vez que se han descubierto las tierras ignotas y se ha vuelto a la patria, se está seguro. En cambio, en el caso del descubrimiento de nuevos modos y órdenes, el peligro consiste en encontrarlos, es decir, hacerlos públicamente conocidos; pues como hemos oído decir a Maquiavelo, es peligroso ponerse a la cabeza de algo nuevo que afecte a muchos.

Para gran sorpresa nuestra, Maquiavelo identifica inmediatamente después los nuevos modos y órdenes con los de la Antigüedad: su descubrimiento sólo es un redescubrimiento. Se refiere a la preocupación de su época por los fragmentos de estatuas antiguas, que son tenidos en gran estima y empleados como modelos por los escultores contemporáneos suyos. Tanto más sorprendente resulta que nadie piense en imitar las acciones más vir-

tuosas de los antiguos reinos y repúblicas, con el deplorable resultado de que no quede ni la menor huella de la virtud antigua.

Los juristas de la actualidad aprenden su oficio de los antiguos juristas. Los actuales médicos fundamentan sus juicios en la experiencia de los antiguos médicos. Por ello es tanto más sorprendente que en cuestiones políticas y militares los príncipes y las repúblicas de hoy no recurran a los ejemplos de los antiguos. Esto resulta no tanto de la debilidad que la religión actual ha causado en el mundo, ni del mal que el odio y la ambición han causado a muchos países y ciudades cristianos, cuanto de un entendimiento insuficiente de las historias y especialmente de la de Tito Livio. Por consiguiente, los contemporáneos de Maquiavelo creen que la imitación de los antiguos no sólo es difícil sino imposible. Y sin embargo, esto es claramente absurdo: el orden natural, incluyendo la naturaleza del hombre, es el mismo que en la Antigüedad.

Podemos comprender ahora por qué el descubrimiento de nuevos modos y órdenes, que sólo es el redescubrimiento de los antiguos modos y órdenes, resulta peligroso. Tal redescubrimiento que ha causado la exigencia de que los hombres de la actualidad imiten la virtud de los antiguos, va en contra de la religión actual: es esa religión la que enseña que la imitación de la virtud antigua es imposible, que es moralmente imposible, pues las virtudes de los paganos no son más que vicios resplandecientes. Lo que Maquiavelo se propone realizar en los *Discursos* no es sólo la presentación, sino la rehabilitación de la virtud antigua en contra de la crítica cristiana. Esto no anula la dificultad de que el descubrimiento de los nuevos modos y órdenes no es más que el redescubrimiento de los antiguos modos y órdenes.

Sin embargo, esto es claro. Maquiavelo no puede dar por sentada la superioridad de los antiguos; tiene que establecerla. Por consiguiente, antes ha de encontrar un terreno común para admiradores y detractores de la Antigüedad. Ese terreno común es la veneración de los antiguos, sean bíblicos o paganos. Parte de la premisa tácita de que lo bueno es lo antiguo, y por tanto que lo mejor es lo más antiguo. Se ve llevado así, en primer lugar, al antiguo Egipto, que floreció en la más remota Antigüedad. Pero esto no ayuda mucho porque se conoce demasiado poco del antiguo Egipto. Por tanto, Maquiavelo escoge esa Antigüedad que es bastante conocida y que al mismo tiempo es la suya: la de la antigua Roma. Y sin embargo, la antigua Roma no es evidentemente admirable en todo aspecto importante. Se puede establecer un buen argumento, y no ha dejado de establecerse, acerca de la superioridad de Esparta sobre Roma. Por consiguiente, Maquiavelo tiene que establecer la autoridad de la antigua Roma. El modo general en que lo hace nos recuerda la manera en que los teólogos establecieron antes la autoridad de la Biblia contra los incrédulos. Pero la antigua Roma, no es un libro como la Biblia. Sin embargo, al establecer la autoridad de la antigua Roma. Maquiavelo establece la autoridad de su principal historiador, de Tito Livio, y por tanto del libro. La historia de Tito Livio es la Biblia de Maquiavelo. De aquí se sigue que Maquiavelo no puede empezar a utilizar a Tito Livio antes de haber establecido la autoridad de Roma.

Empieza a citar a Tito Livio en la sección que trata de la religión romana (I, 11-15). En el capítulo anterior había comparado a César, fundador de la tiranía, con Rómulo, fundador de la ciudad libre. La gloria de César se debe a los escritores que lo celebraron, porque su juicio fue corrompido por el extraordinario triunfo de César, fundamento del gobierno de los emperadores; los emperadores no permitieron que los escritores hablasen con libertad de César. Y sin embargo, los escritores libres supieron cómo evadir esta restricción: censuraron a Catilina, el desventurado prefigurador de César, y celebraron a Bruto, enemigo de César. Pero no todos los emperadores fueron malos. Las épocas de los emperadores desde Nerva hasta Marco Aurelio fueron la edad de oro en que cada quien pudo sostener y defender cualquier opinión: de oro son los tiempos en que el pensamiento y la expresión del pensamiento no están limitados por la autoridad. Estas observaciones forman, de hecho, la introducción al tratamiento que Maquiavelo da a la religión romana. Aquí trata la religión pagana al menos como igual, cual religión, a la religión bíblica. El principio de toda religión es la autoridad, es decir, precisamente aquello que Maquiavelo acababa de cuestionar. Mas, para la clase gobernante de la antigua Roma, religión no era autoridad; aprovecharon la religión para sus fines políticos, y lo hicieron de la manera más admirable. El elogio a la religión de la Roma antigua implica sólo una crítica a la religión de la Roma moderna. Maquiavelo elogia la religión de la antigua Roma por la misma razón por la que los escritores libres que estuvieron sometidos a la autoridad de los Césares elogiaron a Bruto: no podía censurar abiertamente la autoridad del cristianismo a la que estaba sometido. Por tanto, si la historia de Tito Livio es la Biblia de Maquiavelo, también es su anti-Biblia.

Después de haber establecido la autoridad de la antigua Roma y demostrado su superioridad sobre los modernos con muchos ejemplos, Maquiavelo empieza a insinuar los defectos de los que adoleció. Sólo desde este punto es Tito Livio, a diferencia de Roma —es decir, un libro— su única autoridad. Y sin embargo, poco antes de terminar el Libro I, abiertamente cuestiona la opinión de todos los escritores, incluso de Tito Livio, sobre una cuestión de la mayor importancia. Nos lleva así, paso a paso, a comprender por qué son nuevos los antiguos modos y órdenes que él ha redescubierto: *1*) los modos y los órdenes de la antigua Roma fueron establecidos bajo la presión de las circunstancias, tentativamente, sin un plan coherente, sin comprender bien sus razones; Maquiavelo aporta las razones y por tanto puede corregir algunos de los antiguos modos y órdenes. *2)* El espíritu que animó los antiguos modos y órdenes fue la veneración a la tradición, a la autoridad, al espíritu de piedad, en tanto que Maquiavelo es animado por un espíritu absolutamente distinto. El progreso del argumento en el Libro I queda indicado con toda claridad. En tanto que el Libro I empieza con el mayor elogio a la más remota Antigüedad, termina con la expresión "muy joven": muchos romanos celebraron sus triunfos *giovanissimi.*

Estamos preparados, así, para comprender el proemio del Libro II. Ahí Maquiavelo cuestiona abiertamente el prejuicio favorable a los tiempos an-

tiguos: "los hombres elogian siempre los tiempos antiguos y acusan el presente, pero no siempre con razón". De hecho, el mundo siempre ha sido el mismo; la cantidad de bien y de mal siempre es la misma. Lo que cambia son los diferentes países y naciones, que tienen épocas de virtud y épocas de degeneración. En la Antigüedad, la virtud residió primero en Asiria y finalmente en Roma. Tras la destrucción del Imperio romano, la virtud sólo revivió en algunas partes de él, ante todo en Turquía. De modo que alguien nacido en nuestros tiempos en Grecia que no se ha vuelto turco, razonablemente censura el presente y elogia la Antigüedad. Por tanto, Maquiavelo está por completo justificado al elogiar los tiempos de los antiguos romanos y censurar su propia época: no queda ninguna huella de la virtud antigua en Roma ni en Italia. Por ello, exhorta a los jóvenes a emular a los antiguos romanos siempre que la fortuna les dé la oportunidad de hacerlo, es decir, lo que él no logró por el encono de los tiempos y de la fortuna.

El mensaje del proemio del Libro II pudo parecer bastante pobre, al menos en comparación con el del proemio al Libro I. Esto se debe al hecho de que el proemio al Libro I es la introducción a todo el libro, en tanto que el proemio al Libro II es sólo la introducción al Libro II y más particularmente a los primeros capítulos de dicho Libro. Allí, Maquiavelo se enfrenta, para empezar, a una opinión de Plutarco, a quien llama autor de peso —nunca aplica este epíteto a Tito Livio—, opinión también compartida por el propio Tito Livio y aun por el pueblo romano: la opinión de que los romanos adquirieron su Imperio más por la fortuna que por la virtud. Antes de la conquista romana, toda Europa estaba habitada por tres pueblos que defendían con obstinación su libertad y que también se gobernaban libremente, es decir, como repúblicas. Por tanto, Roma necesitó una virtud excesiva para conquistarlos. Entonces, ¿en aquellos tiempos antiguos estos pueblos amaron la libertad más que hoy? Según Maquiavelo, esto se debe en última instancia a la diferencia que hay entre la religión antigua y la nuestra. Nuestra religión ha asignado el más alto bien a la humildad, la abyección y el desdén de las cosas humanas, en tanto que la religión antigua había puesto sus más altas miras en la grandeza de espíritu, el vigor del cuerpo y todas las demás cosas que pueden hacer más fuertes a los hombres. Pero el desarme del mundo y del propio cielo se debe, en último término, a la destrucción del Imperio romano, de toda vida republicana. Aparte de su excesiva virtud, la segunda razón de la grandeza de Roma fue su liberal admisión de extranjeros como ciudadanos. Pero semejante política expone a grandes peligros al Estado, como bien lo sabían los atenienses y especialmente los espartanos, quienes temían la mezcla de nuevos habitantes, que llegarían a corromper las antiguas costumbres. Dada la política romana, muchos hombres que nunca conocieron la vida republicana ni se preocuparon por ella, es decir, muchos orientales, se volvieron ciudadanos romanos. De este modo, la conquista del Este por Roma completó lo que ya había iniciado su conquista del Oeste. Y así, la República romana quedó, por una parte, opuesta directamente a la República cristiana y, por otra parte, fue la causa de la República cristiana y hasta el modelo de ésta.

El Libro III no tiene proemio, pero su primer capítulo cumple con la función de un proemio. Mediante esta ligera irregularidad, Maquiavelo subraya el hecho de que el número de capítulos de los *Discursos* es igual al número de libros de la historia de Tito Livio, y la historia de Tito Livio, como ya lo hemos observado, se extiende desde los orígenes de Roma hasta la época en que apareció el cristianismo. El título del primer capítulo del Libro III dice lo siguiente: "Si se quiere que una secta o una república tenga larga vida, debemos remitirla frecuentemente a su comienzo." Aunque el título sólo habla de sectas y de repúblicas, el capítulo mismo trata de repúblicas, sectas y reinos; las sectas, es decir, las religiones, ocupan su centro. Todas las cosas del mundo tienen un límite a su curso: un límite fijado por el cielo. Pero sólo alcanzan ese límite si se mantienen en orden, y esto significa si frecuentemente se remiten a sus principios; pues en sus principios debieron de tener algún bien; de otra manera no habrían conquistado su primera reputación y desarrollo. Maquiavelo demuestra su tesis considerando primero las repúblicas, por el ejemplo de Roma, que cobró nueva vida y nueva virtud después de ser vencida por los galos: Roma reanudó entonces la observancia de la religión y de la justicia, es decir, de los órdenes antiguos, especialmente los de la religión, por cuyo descuido había sufrido el desastre. La recuperación de la virtud antigua consiste en la reimposición del terror y del miedo, que habían hecho buenos a los hombres en el comienzo. Así, Maquiavelo explica lo que significa, fundamentalmente, su preocupación por la recuperación de los antiguos modos y órdenes: los hombres eran buenos en el principio, no por causa de su inocencia sino porque estaban en garras del terror y del miedo: del terror y del miedo radicales e iniciales; al comienzo no había Amor sino Terror; la enseñanza de Maquiavelo, enteramente nueva, se basa en esta visión (que se anticipa a la doctrina de Hobbes acerca del estado de naturaleza). Maquiavelo comienza entonces su análisis de las sectas; ilustra su tesis con el ejemplo de "nuestra religión":

> Si nuestra religión no hubiese vuelto a su comienzo o principio por obra de San Francisco y Santo Domingo, ya se habría extinguido por completo, pues mediante la pobreza y el ejemplo de Cristo devolvieron esa religión a los espíritus de los hombres donde ya se había extinguido; y estos órdenes nuevos fueron tan poderosos que son la razón de que la inmoralidad de los prelados y de los jefes de la religión no arruine nuestra religión; pues los franciscanos y los dominicos aún viven en la pobreza y así tienen tan grande crédito entre el pueblo, por medio de la confesión y la prédica, que convencen a la gente de que es nocivo hablar mal de los malos y que es bueno vivir en la obediencia a los prelados, y que si los prelados pecan, hay que dejarles a ellos el castigo de Dios. Así, los prelados hacen lo peor que pueden, pues no temen a un castigo que no ven y en el cual no creen. Por consiguiente, esta innovación ha mantenido y mantiene la religión

Aquí, el retorno al principio fue logrado por la introducción de órdenes nuevos. Sin duda, Maquiavelo dice esto aquí porque no creía que las reformas franciscana y dominica se limitaran a una simple restauración del cristianismo primitivo, pues tales reformas dejaban intacta la jerarquía cris-

tiana. Pero la introducción de órdenes nuevos es necesaria también en las repúblicas, como lo subraya Maquiavelo en el último capítulo de los *Discursos:* la restauración de los antiguos modos y órdenes es, en todos los casos, incluso el del propio Maquiavelo, la introducción de nuevos modos y órdenes. No obstante, hay una gran diferencia entre la renovación franciscana y la dominica y las renovaciones republicanas: las renovaciones republicanas someten a toda la república, incluyendo al jefe, al inicial terror y miedo justo porque se resisten al mal, porque castigan el mal en forma visible y, por tanto, creíblemente. El mandato o consejo cristiano de no resistir al mal se basa en la premisa de que el comienzo o principio es el amor. Esa orden o consejo sólo puede conducir al mayor desorden, o bien a la evasión. Sin embargo, esta premisa se convierte en su extremo opuesto.

Ya hemos visto que el número de capítulos de los *Discursos* es significativo, y que ha sido deliberadamente elegido. Por ello, bien podemos preguntarnos si el número de capítulos de *El Príncipe* no será significativo. *El Príncipe* consiste en 26 capítulos. Veintiséis es el valor numérico de las letras del santo nombre de Dios en hebreo, del tetragrámaton. Pero, ¿sabía esto Maquiavelo? Lo ignoro. Veintiséis es igual a 13 multiplicado por dos. El 13 es, en la actualidad y desde hace ya bastante tiempo, considerado como número de mala suerte, pero en épocas anteriores también fue y aun primariamente considerado como número de buena suerte. Así, "dos veces 13" puede significar, a la vez, buena suerte y mala suerte y, por tanto, juntos: buena suerte, *fortuna*. Podría defenderse el argumento de que la teología de Maquiavelo puede expresarse por la fórmula *Deus sive fortuna* (a distinción del *Deus sive natura* de Spinoza), es decir, que Dios es fortuna, supuesta como sometida a la influencia humana (imprecación). Pero establecer esto requeriría un argumento "demasiado extenso y demasiado exaltado" para nuestra ocasión. Por tanto, veamos si podemos recibir cierta ayuda buscando en el capítulo 26 de los *Discursos*. Se titula así: "Un nuevo Príncipe, en una ciudad o un país puede hacerlo todo de nuevo." Así pues, el tema del capítulo es el nuevo príncipe de un nuevo Estado, es decir, el tema más exaltado de *El Príncipe*. Al término del capítulo anterior había dicho Maquiavelo: el que desee establecer un poder absoluto, que los escritores llaman tiranía, debe renovarlo todo. El tema de nuestro capítulo es, pues, la tiranía, pero el término "tiranía" nunca aparece en tal capítulo: "tiranía" es evitado en el capítulo 26 de los *Discursos* así como es evitado en *El Príncipe,* que consiste en 26 capítulos. La lección del capítulo mismo es ésta: un nuevo príncipe que desee establecer un poder absoluto en su Estado debe renovarlo todo; debe establecer nuevos magistrados con nuevos nombres, nuevas autoridades y nuevos hombres; debe hacer pobres a los ricos y ricos a los pobres, como lo hizo David al subir al trono: *qui esurientes implevit bonis, et divites dimisit inanes*. En suma, no debe dejar intacto nada en su país, y no debe haber ningún rango o riqueza que sus posesores no reconozcan que se deben al príncipe. Los modos que debe emplear son, casi siempre, crueles y hostiles, no sólo para cada vida cristiana, sino, incluso, para cada vida humana; de modo que cada quien debe preferir la vida del ciudadano pri-

vado a la del rey con tan grande ruina de los seres humanos. La cita latina que aparece en este capítulo ha sido traducida en la Versión Revisada de esta manera: "Ha colmado de buenas cosas a los hambrientos, y ha enviado a los ricos con las manos vacías." La cita forma parte del Magnificat, la plegaria de agradecimiento de la Virgen María después de oír, de labios del Arcángel Gabriel, que ella daría a luz un hijo llamado Jesús; el que "colmó de buenas cosas a los hambrientos y envió a los ricos con las manos vacías" es nada menos que Dios mismo. En el contexto de este capítulo esto significa que Dios es un tirano y que el rey David, que hizo pobres a los ricos y ricos a los pobres, fue un rey piadoso, un rey que siguió los caminos del Señor porque procedió tiránicamente. Debemos observar que ésta es la única cita del Nuevo Testamento que aparece en los *Discursos* o en *El Príncipe*. Y la única cita del Nuevo Testamento es utilizada para expresar una horrible blasfemia. Alguien podría decir en defensa de Maquiavelo que la blasfemia no está expresamente dicha, sino tan sólo implícita. Pero esta defensa, lejos de ayudar a Maquiavelo, empeora las cosas, y por esta razón: cuando un hombre de manera abierta profiere o vomita una blasfemia, todos los hombres buenos se estremecen y se apartan de él, o lo castigan de acuerdo con su culpa; el pecado es del todo suyo. Pero una blasfemia implícita es tan insidiosa, no sólo porque protege al blasfemo contra el debido castigo del proceso de ley, sino, ante todo, porque prácticamente obliga al que escucha o que lee a pensar en la blasfemia por sí misma, convirtiéndolo así en cómplice del blasfemo. De este modo Maquiavelo establece una especie de intimidad con sus lectores por excelencia, a los que llama "los jóvenes", induciéndoles a tener pensamientos prohibidos o criminales. Semejante intimidad también parece establecida por cada acusador o juez que, para dejar convicto al criminal, ha de tener pensamientos criminales, pero tal intimidad es detestada por el criminal. En cambio, Maquiavelo la intenta y la desea. Esto es parte importante de su educación de los jóvenes o, si empleamos la expresión tradicional, de su corrupción de los jóvenes.

Si el espacio lo permitiera, podríamos considerar con provecho los otros capítulos de los *Discursos* cuyos números son múltiplos de 13. Sólo consideraré uno de ellos: el Libro II, capítulo 5. El título de este capítulo es el siguiente: "Que el cambio de sectas y de idiomas junto con las inundaciones y las plagas destruye el recuerdo de las cosas." Maquiavelo comienza este capítulo enfrentándose a ciertos filósofos, pues presenta una objeción a sus afirmaciones. Los filósofos en cuestión dicen que el mundo es eterno. Maquiavelo "cree" que la única respuesta a ellos es ésta: si el mundo fuese tan antiguo como afirman, sería razonable que hubiese recuerdos de hace más de 5 000 años (es decir, la memoria que tenemos gracias a la Biblia). Maquiavelo se opone a Aristóteles en nombre de la Biblia. Pero continúa: podríamos dar esa respuesta si no viésemos que las memorias de los tiempos son anuladas por varias causas, originadas en parte en los seres humanos, originadas en parte en los cielos. Maquiavelo refutó, entonces, una supuesta refutación de Aristóteles, del argumento antibíblico más conocido de los aristotélicos. Continúa así: las causas que se originan en los seres hu-

manos son los cambios de sectas y de idiomas. Pues cuando surge una nueva secta, es decir, una nueva religión, para adquirir reputación lo primero que le interesa es extinguir la antigua religión; y cuando aquellos que establecen los órdenes de las nuevas sectas son de diferentes idiomas, destruyen fácilmente la antigua secta. Comprenderemos esto si consideramos el procedimiento empleado por la secta cristiana contra la secta gentil; aquélla ha arruinado todos los órdenes, todas las ceremonias de la última, y destruido cada recuerdo de aquella antigua teología. Cierto que no ha logrado destruir por completo el conocimiento de las cosas hechas por los hombres excelentes que había entre los gentiles, y esto por el hecho de que se conserva la lengua latina que los cristianos tuvieron que utilizar para escribir su nueva ley; pues si hubiesen logrado escribir tal ley en un nuevo idioma, no quedaría ningún registro de las cosas del pasado. Sólo tenemos que leer las actas de San Gregorio y otros jefes de la religión cristiana para ver con qué obstinación borraron todos los antiguos recuerdos quemando las obras de los poetas y los historiadores, destruyendo las imágenes y cualquier otro signo de la Antigüedad; si hubiesen unido a esa persecución un nuevo idioma, todo se habría olvidado en el más corto plazo. Mediante estas extraordinarias exageraciones, Maquiavelo esboza el transfondo de su propia obra, en particular de su recuperación de su amado Tito Livio, la mayor parte de cuya historia se había perdido por obra de "la perversidad de los tiempos" (1,2). Además, aquí contrasta tácitamente la conducta de los cristianos con la de los musulmanes, cuya nueva ley fue escrita en un nuevo idioma. La diferencia entre los cristianos y los musulmanes no es que los cristianos tuviesen un mayor respeto que los musulmanes a la Antigüedad pagana, sino que los cristianos no conquistaron el Imperio romano de Occidente como los musulmanes conquistaron el de Oriente y por ello tuvieron que adoptar la lengua latina y así, hasta cierto punto, conservar la literatura de la Roma pagana, conservando así también a su mortal enemigo. Poco después dice Maquiavelo que estas sectas cambian dos o tres veces en 5 000 o 6 000 años. Determina así el periodo de vida del cristianismo; el máximo sería de 3 000 años, el mínimo de 1 666 años. Esto significa que el cristianismo puede llegar a su fin unos 150 años después de ser escritos los *Discursos*. Maquiavelo no fue el primero en entregarse a especulaciones de esta clase (*cf.* Gemistos Plethon, que fue mucho más optimista o más aprensivo que Maquiavelo).

A pesar de todo, el punto más importante que Maquiavelo establece con su afirmación es que todas las religiones, incluyendo el cristianismo, son de origen humano, no divino. Los cambios de origen celestial que destruyen el recuerdo de las cosas son las plagas, el hambre y las inundaciones: lo celestial es lo natural; lo supranatural es lo humano.

La sustancia de lo que dice o sugiere Maquiavelo con respecto a la religión no es original. Como queda indicado por su empleo del término "secta" para la religión, sigue al averroísmo, es decir, a aquellos aristotélicos medievales que, como filósofos, se negaron a hacer concesiones a la religión revelada. Aunque no sea original la sustancia de las enseñanzas religiosas de Maquiavelo, su manera de planearlas es muy ingeniosa. De hecho, no re-

conoce otra teología que la teología civil, la teología que sirve al Estado y que podrá ser utilizada o no utilizada por el Estado según lo requieran las circunstancias. Indica que es posible prescindir de religiones si hay un monarca fuerte y capaz. En realidad, esto implica que la religión es indispensable en las repúblicas.

La enseñanza político-moral de los *Discursos* es fundamentalmente la misma que la de *El Príncipe*, pero con una diferencia importante: los *Discursos* plantean categóricamente el argumento favorable a la república mientras también instruyen a los tiranos potenciales sobre cómo destruir la vida republicana. Y sin embargo, casi no puede haber duda de que Maquiavelo prefería las repúblicas a las monarquías, fuesen tiránicas o no tiránicas. Detestaba la opresión que no es puesta al servicio del bienestar del pueblo y por tanto del gobierno eficiente, en especial de una justicia punitiva imparcial y discreta. Maquiavelo era hombre generoso, aunque sabía muy bien que lo que en la vida política suele pasar por generosidad las más de las veces no es más que astuto cálculo, que como tal merece ser recomendado. En los *Discursos* ha expresado muy claramente su preferencia por el elogio de M. Furio Camilo. Camilo había sido muy elogiado por Tito Livio como el segundo Rómulo, el segundo fundador de Roma, el más escrupuloso practicante de las observancias religiosas. Incluso llega a llamarlo el más grande de todos los *imperatores*, pero probablemente significa con esto el más grande de los jefes militares hasta la época de Camilo. En cambio, Maquiavelo llama a Camilo "el más prudente de todos los capitanes romanos"; lo elogia por su "bondad" y a la vez por su "virtud", por su humanidad y su integridad, como hombre bueno y sabio: en una palabra, como hombre excelente. Está pensando particularmente en su ecuanimidad, en el hecho de que mostró el mismo temple en la buena y en la mala fortuna, cuando salvó a Roma de los galos, conquistando así gloria inmortal, y cuando fue condenado al exilio. Maquiavelo atribuye la superioridad de Camilo sobre los caprichos de la fortuna a su superior conocimiento del mundo. Pese a sus extraordinarios méritos, Camilo fue condenado al exilio. Maquiavelo discute en un capítulo especial (III, 23) por qué fue condenado. Basándose en Tito Livio, enumera tres razones. Pero, si no me equivoco, Tito Livio nunca menciona juntas estas tres razones como causas del exilio de Camilo. En realidad, Maquiavelo no está siguiendo aquí a Tito Livio sino a Plutarco. Pero hace este cambio característico: atribuye la mayor importancia al hecho de que en su triunfo, Camilo hizo que su carro triunfal fuese tirado por cuatro caballos blancos; por tanto, el pueblo dijo que, por orgullo, había deseado equipararse con el dios del Sol o, como dice Plutarco, con Júpiter (Tito Livio dice: *Jupiter et sol*). Creo yo que este acto, un tanto escandaloso, de *superbia* era, a ojos de Maquiavelo, señal de la magnanimidad de Camilo.

El orgullo mismo de Camilo muestra, como sin duda lo sabía Maquiavelo, que hay una grandeza que va más allá de la grandeza de Camilo. Después de todo, Camilo no fue un fundador ni un descubridor de nuevos modos ni órdenes. Dicho de manera un tanto distinta, Camilo fue un romano de la más alta dignidad y, como lo ha mostrado obviamente Maquiavelo en su

comedia *La mandrágora*, la vida humana también pide un poco de ligereza. Elogia entonces al Magnífico Lorenzo de Médicis por haber combinado la gravedad y la ligereza en una fusión casi imposible de lograr: combinación que Maquiavelo considera recomendable porque al pasar de la gravedad a la ligereza, o viceversa, imitamos la naturaleza, que también es mutable.

No podemos dejar de preguntarnos cómo debiéramos juzgar razonablemente la enseñanza de Maquiavelo en su conjunto. La manera más sencilla de responder a esta pregunta sería la siguiente. El escritor a quien Maquiavelo se refiere y a quien con más frecuencia elogia, con la obvia excepción de Tito Livio, es Jenofonte. Pero sólo se refiere a dos de los escritos de Jenofonte: *La educación de Ciro* y el *Hiero;* no parece tomar nota de los escritos socráticos de Jenofonte, es decir, del otro polo del universo moral de Jenofonte: Sócrates. La mitad de Jenofonte —en opinión de Jenofonte, la mejor mitad— queda suprimida por Maquiavelo. Podemos decir entonces con seguridad que no hay fenómeno moral o político que Maquiavelo conociera o por cuyo descubrimiento fuera famoso que no fuese perfectamente conocido por Jenofonte, para no hablar siquiera de Platón o de Aristóteles. Cierto que en Maquiavelo todo aparece bajo una nueva luz, pero esto no se debe a un ensanchamiento del horizonte, sino, por lo contrario, a un estrechamiento de éste. Muchos descubrimientos modernos con respecto al hombre tienen este mismo carácter.

A menudo Maquiavelo ha sido comparado con los sofistas. Maquiavelo no dice nada de los sofistas ni de los hombres conocidos en general como sofistas. Y sin embargo, sí dice algo al respecto, aunque indirectamente en su *Vida de Catruccio Castracani*, encantadora obrita que contiene una descripción idealizada de un *condottiere* o tirano del siglo XIV. Al final de esa obra registra cierto número de frases ingeniosas, dichas o escuchadas por Castruccio. Casi todas esas frases fueron tomadas por Maquiavelo de las *Vidas de los filósofos célebres*, de Diógenes Laercio. Maquiavelo en algunos casos modifica las frases para adaptarlas mejor a Castruccio. En Diógenes se nos dice que un antiguo filósofo afirmó que deseaba morir como Sócrates; Maquiavelo atribuye la frase a Castruccio, y sin embargo querría morir como César. La mayor parte de las frases registradas en el *Castruccio* se basan en Aristipo y en Diógenes *el Cínico*. Las referencias a Aristipo y a Diógenes —hombres no clasificados como sofistas— podrían guiarnos, si estuviésemos interesados en la cuestión, a lo que los eruditos llaman las "fuentes" de Maquiavelo.

Hacia el fin de la *Ética nicomaquea*, Aristóteles habla de lo que podríamos llamar la filosofía política de los sofistas. Su punto principal es que los sofistas identificaban o casi identificaban la política con la retórica. En otras palabras, los sofistas creían o tendían a creer en la omnipotencia del discurso. Sin duda, no es posible acusar de este error a Maquiavelo. Jenofonte habla de su amigo Proxenos, quien mandó todo un contingente de la expedición de Ciro contra el rey de Persia y que fue discípulo del más célebre de los retóricos, Gorgias. Jenofonte dice que Proxenos fue un hombre honrado y capaz de mandar a caballeros, pero que no pudo hacer que sus soldados le temieran; era incapaz de castigar a quienes no eran caballeros, ni siquiera de lla-

marles la atención. Pero Jenofonte, que era discípulo de Sócrates, resultó ser un gran comandante, precisamente porque sabía tratar a caballeros y a no caballeros. Jenofonte, discípulo de Sócrates, no se hacía ilusiones sobre la severidad y dureza de la política, acerca de ese ingrediente de la política que trasciende al discurso. En este aspecto importante, Maquiavelo y Sócrates forman un frente común contra los sofistas.

## LECTURAS

A. Maquiavelo, Nicolás, *El Príncipe.*

B. Maquiavelo, Nicolás, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio.*

# MARTÍN LUTERO
# [1483-1546]

# JUAN CALVINO
# [1509-1564]

DUNCAN B. FORRESTER

LOS GRANDES reformadores Martín Lutero y Juan Calvino no se consideraron filósofos ni políticos, sino antes que nada, y después de todo, teólogos y estudiosos del Verbo divino. Por consiguiente no debemos pedirles que nos presenten una filosofía política completa ni una teoría general de la política, pues ellos no creyeron que ésta fuese la tarea para la cual fueron llamados. Mas la Reforma de la Iglesia exigía la formulación de una posición *teológica* general, y ésta incluía, de manera inevitable, algunas afirmaciones centrales acerca de la política y de la filosofía política. Y, quisiéranlo o no, ambos reformadores se vieron obligados a dar muchos consejos políticos concretos en situaciones prácticas y a participar ellos mismos en una actividad política en que sus opiniones políticas fueron elaboradas y tuvieron que ponerse a prueba. Ellos consideraron que sus afirmaciones en materia de política se derivaban directamente de sus premisas teológicas y de una misma fuente, las Sagradas Escrituras. Sólo es posible interpretar adecuadamente su enseñanza política a la luz de su teología, pues nunca pensaron que se le examinara por separado.

Su primer interés en cuestión de política es definir su esfera apropiada y relacionarla con su contexto, pero es imposible trazar el límite entre teología y filosofía política sin decir mucho acerca de ambas; y aunque Lutero y Calvino tomaron como punto de partida la teología bíblica, inevitablemente tienen mucho que decir acerca de la naturaleza y de la función de la política. Analizan temas tales como el lugar del gobierno secular en relación con el plan de salvación de Dios; el nexo entre el pecado y la autoridad temporal; la relación de la ley divina, la ley natural y del derecho positivo; las múltiples implicaciones de la doctrina cristiana del hombre; la Iglesia y el Estado; los límites del poder político; los deberes mutuos del gobernante y de sus súbditos, etcétera. En resumen, al menos rozan la mayor parte de las grandes cuestiones de la filosofía política, aunque a veces sólo para mostrar cuáles son los instrumentos útiles —la razón, la tradición, la experiencia, la conciencia o las Sagradas Escrituras— para tratar algún problema particular.

Lutero y Calvino se encuentran en polos opuestos en lo tocante a su carácter y su expresión. Lutero es brillante, vivo, impulsivo, inmensamente

ameno; con frecuencia exagera su auténtica posición o contradice lo que había dicho antes, para aclarar enérgicamente un punto determinado. No escribió una exposición general de su teología, y su enseñanza política debe recabarse de los "escritos para los tiempos", tratados teológicos, comentarios, sermones y hasta himnos. A pesar de algunas contradicciones flagrantes y exageraciones, existen una profunda unidad y una coherencia subyacentes en su pensamiento; su teología de la política es muy cuidadosamente elaborada, en términos generales congruente aunque a veces expresada en formas engañosas. Calvino es más reservado, lúcido, seco y sistemático en sus escritos. Sus *Institutos de la religión cristiana,* escritos por vez primera cuando sólo tenía 25 años, pero revisados y aumentados en ediciones sucesivas hasta 1559, es una de las obras de teología sistemática más grandes y que mayor influencia han ejercido en todos los tiempos. En su forma final, es la declaración definitiva de su teología, aunque pueden añadirse muchos detalles tomados de sus voluminosos sermones, conferencias, comentarios y correspondencia. A pesar de ciertas significativas diferencias teológicas y políticas, Lutero y Calvino concuerdan en términos generales. Aceptan las mismas autoridades, adoptan casi el mismo método, y la estructura y la mayoría de las conclusiones de su pensamiento son lo bastante similares para que podamos tratarlas en conjunto, señalando las diferencias que vayan surgiendo.

## A. La base de una teología de la política

### 1. *La justificación por la fe*

La raíz y el núcleo de toda teología reformada es la doctrina de la justificación por la sola fe. Todo esto es distintivo en la enseñanza de Lutero, y la Reforma puede remitirse a una convicción de la radical perversidad del hombre y su total enajenación de Dios, por causa de la inmensidad de su pecado, junto con un rechazo de las soluciones por entonces aceptadas al problema del perdón y la reconciliación. Los reformadores fueron mucho más allá de la simple denuncia de los más obvios abusos del sistema de indulgencias, y negaron los términos mismos en que el problema del pecado y la redención estaba siendo planteado en la Iglesia católica.

Lutero y Calvino creen en la total depravación del hombre. Con ello no quieren decir que nada que el hombre pueda hacer será posiblemente "bueno" en el sentido aceptado del término, sino, antes bien, que aun cuando sean a ojos de los hombres "buenas obras", son patética y totalmente inadecuadas cuando se les mide con la norma de justicia que Dios exige a Sus servidores. El mal que hacemos es la expresión normal de nuestra corrompida naturaleza humana, y es de nuestra exclusiva responsabilidad; pero cualquier bien que hiciésemos sería de Dios actuando por medio de nosotros, un don de la libre gracia de Dios, cuyo mérito no podemos arrogarnos. Es ridículo pensar siquiera en alegar nuestras buenas obras ante Dios Todopoderoso,

porque son irremediablemente triviales en vista de la condenación de nuestro pecado que exige la justicia divina; ellas mismas, sin excepción, están manchadas con nuestra corrupción y perversidad; y además, en la medida en que son buenas, su bondad es de Dios y no nuestra. Todos los hombres se hallan igualmente bajo la condenación de Dios. "Ni siquiera los santos", escribió Calvino, "pueden hacer una obra que, si se le juzga por sus méritos, no merezca la condenación".[1] El perdón y la paz con Dios no pueden ser ganados o conquistados por nada que el hombre pueda hacer.

Los reformadores rompen con la tradición medieval, no sólo en su planteamiento más radical del problema del pecado y de la condición caída del hombre, sino también en la solución que presentan. Quedamos justificados ante Dios, afirman, no por las obras o por los méritos de los santos dispensados por medio de indulgencias, sino por *sola fide*, sólo por la fe. Y la fe es un don de Dios, no algo que el hombre pueda crear por sí mismo. Esto no significa simplemente que el hombre deba aceptar ciertas afirmaciones doctrinales sino, antes bien, que su único recurso al enfrentarse al juicio de Dios es reconocer su total desamparo y la completa justicia de la condena lanzada sobre él y luego, echando todos sus pecados sobre Cristo y dependiendo de Su obra, aproximarse al trono de la Gracia envuelto en la "santidad ajena"[2] de Cristo mismo. Nuestra justificación es un don no merecido, gratuito, ante el cual todo lo que hubiésemos podido hacer simplemente sería inaplicable. La única justicia del hombre que no se esfuma en presencia de Dios es la "justicia pasiva", dada en forma gratuita por Dios con la fe.

## 2. *La autoridad de las Escrituras*

Al argüir todo esto, Lutero y Calvino se encuentran retornando a las enseñanzas de San Pablo y de San Agustín y rechazando virtualmente toda la teología medieval de Pelagio, es decir, creyendo que el hombre puede en cierto sentido ganarse la salvación por sus propios esfuerzos. Este rompimiento con el escolasticismo ante el problema de la justificación es el punto de partida del pensamiento teológico reformado. Lutero está apartándose de toda la tradición teológica medieval cuando, desde 1517, puede escribir: "Es falso decir que la voluntad puede, por su naturaleza, conformar el precepto correcto [...]. Debemos conceder que la voluntad no es libre de esforzarse hacia lo que se ha declarado bueno [...]. El hombre es por naturaleza incapaz de desear que Dios sea Dios. De hecho, él mismo desea ser Dios, y no desea que Dios sea Dios."[3]

Esto lo lleva directamente a una cuestión más académica: "Virtualmente toda la *Ética* de Aristóteles es la peor enemiga de la Gracia [...]. Ninguna for-

[1] Juan Calvino, *Ins.*, III. xiv. 9.

[2] Martín Lutero, *Commentary on Galatians*, comp. P. S. Watson (Londres: James Clarke & Co., 1953), pp. 39, etcétera.

[3] Lutero, *Disputation against Scholastic Theology*, Cláusulas 6, 10, 17, *AE*, XXXI, 4 ss.

ma silogística es válida cuando se aplica a términos divinos [...]. Todo Aristóteles es a la teología lo que la oscuridad es a la luz."[4]

El no tomar en cuenta con la debida seriedad la condición caída del hombre, arguyó Lutero, había hecho que los teólogos dependieran en exceso de la razón. La auténtica distinción y el contraste entre la revelación y la razón, la teología y la filosofía, se había perdido por ejemplo en la síntesis tomista. La razón había sido considerada, al menos en algunas de sus operaciones, libre de todos los efectos de la Caída y la naturaleza y la Gracia habían parecido complementarias, evadiendo así el problema de que la única naturaleza que podemos conocer es una naturaleza caída, una naturaleza en rebelión constante contra la Gracia. La redención de la naturaleza exige la restauración de su condición incorrupta, no su realización mediante al añadido de una "sobrenaturaleza". Lutero se muestra sustancialmente de acuerdo (en la relación de la razón y de la revelación) con Occam y con los nominalistas, pero acaba por rechazarlos también a ellos como pelagianos que "no sólo han ensombrecido el Evangelio sino que se lo han llevado, y han enterrado a Cristo por completo",[5] como resultado de una visión no bíblica de las potencialidades del hombre.

Si la razón no puede darnos medios adecuados para tratar las cuestiones de la divinidad, ¿qué queda de la teología? ¿Debe desaparecer la Reina de las Ciencias, no dejando nada sino un informe pietismo? La respuesta de los reformadores es inequívoca: la única norma de la verdad teológica debe ser la Palabra revelada de Dios, tal como se expresó por medio de las Sagradas Escrituras del Antiguo y del Nuevo Testamento. Sólo así podrá la teología dejar de depender de la naturaleza caída o de la razón corrompida. Ni la tradición de la Iglesia ni la filosofía humana pueden hacer frente a las Sagradas Escrituras. La teología reformada debe ser una teología *bíblica*, que básicamente no es otra cosa que la exposición de la clara enseñanza de las Escrituras. Calvino, por ejemplo, dijo en sus *Institutos* que éstos pretendían ser simplemente "la suma de lo que vemos que Dios desea enseñarnos en Su palabra".[6] La autoridad de las Escrituras es garantía de sí misma, pues "muestra cual clara prueba de su verdad, como las cosas blancas y negras lo hacen de su color, o como las cosas amargas y dulces lo hacen de su sabor",[7] y esta autoridad queda además garantizada al creyente por la acción del Espíritu Santo en su corazón. El claro sentido de las Escrituras es evidente a cualquier hombre justo, no una interpretación alegórica o espiritualizada, que es la regla suprema de la vida y de la doctrina. Los reformadores acusan a sus adversarios no sólo de introducir autoridades ajenas en la teología, además de las Escrituras, y de subordinar la Palabra de Dios al juicio de la Iglesia, sino también de negarse a atenerse a su claro sentido, y en cambio, de tratar la Biblia "como si fuese una nariz de cera, de la que se puede tirar a voluntad".[8]

4 *Ibid.*, Cláusulas 41, 47, 50.
5 Lutero, *Galatians*, p. 130.
6 Calvino, Prólogo a la edición francesa de los *Institutes.*
7 Calvino, *Ins.*, I. vii. 2.
8 Lutero, *PE*, I, 367.

Rectamente interpretada, afirman los reformadores, toda la Biblia demuestra ser una unidad de testigos a la revelación de Dios en Cristo, libre de oscuridades y de ambigüedades.[9]

Hay una distinción entre Lutero y Calvino en su doctrina de las Escrituras, pero en ninguna parte aparece explícitamente formulada, y sólo se le puede captar en términos generales, por sus diferentes enfoques a la exégesis. Cuando Lutero trata de encontrar una norma de vida en las Escrituras, tiende a interpretar esto negativamente: las Escrituras fijan los límites dentro de los cuales debe buscarse una guía positiva en la razón, la tradición o la historia. La principal misión de las Escrituras es llamar a los hombres a la salvación en Cristo, pero en lo tocante a la vida en este mundo su preocupación opera en gran parte negativamente, y debe ser complementada para obtener una ética adecuada. Calvino, por su parte, busca en las Escrituras una pauta inequívocamente positiva de vida y de acción. Mientras que, según Lutero, las Escrituras señalan una relación con Cristo que puede expresarse en muchos modos de vida, en cambio Calvino tiende a buscar la única e inmutable regla de la obediencia cristiana. Sin embargo, esta distinción en la doctrina de las Escrituras está lejos de ser absoluta, y no se le debe exagerar. Una diferencia muy similar puede encontrarse más claramente expresada en los distintos enfoques de los dos reformadores a la cuestión de los "usos de la Ley" (véase). Sin embargo, este desacuerdo probablemente sea una de las causas del mayor radicalismo de la preocupación de Calvino por la forma y los efectos de la Iglesia y del Estado, y de la mayor deferencia que en estas cuestiones muestra Lutero hacia la razón y la tradición.

Aunque sólo fuera porque la Biblia contiene una multitud de pasajes que tratan de la política, es obvio que Lutero y Calvino, como teólogos bíblicos, deben tener una doctrina política para exponer la enseñanza de la Escritura en cuestiones de gobierno, obediencia, etc., y relacionar esto con los problemas de su época. Ni Lutero ni Calvino pretenden ser pensadores originales. Se consideran simplemente *testigos* de la verdad que está ante los ojos de todos los hombres en las Sagradas Escrituras. Como ven las cosas, están llamados simplemente a mostrar los pasajes pertinentes a cada cuestión y a explicar, relacionar y exponer tales pasajes en relación con las necesidades del momento. En cuestiones de política y del gobierno de la Iglesia, la necesidad más apremiante consiste en recuperar el antiguo, auténtico y apostólico ordenamiento, y para esto la Biblia es la única guía.

### 3. *Justificación y ética*

A menudo se ha dicho que la doctrina de la justificación por la sola fe, con su rechazo de la validez ante Dios de los juicios humanos de valor hace imposible toda consideración seria de la ética y de la política. Si en último aná-

[9] Lutero, *The Bondage of the Will*, trad. J. I. Packer y D. R. Johnson (Londres: James Clarke & Co., 1957), pp. 70-74.

lisis (es decir, en la presencia de Dios) las obras buenas no pueden tener mérito, ¿para qué ser bueno? ¿No ha quedado destruida, de hecho, toda la base de la moral?

Nada de eso, sino todo lo contrario, es la respuesta de los reformadores. Cuando un hombre sabe que está justificado por la sola fe, su fe por fuerza "se vuelve activa en el amor" a su prójimo. "No nos volvemos justos haciendo cosas justas sino que, habiendo sido creados justos, hacemos cosas justas."[10] Los reformadores nunca interpretan la fe como un simple asentimiento pasivo a una serie de proposiciones.

> Por tanto, cuando alguien dice que las buenas obras quedan prohibidas cuando predicamos la sola fe es como si yo dijese a un enfermo: "Si tuvieras salud, tendrías el uso de todos tus miembros, pero sin salud, las obras de todos tus miembros no son nada"; y quiso inferir que yo había prohibido el uso de todos sus miembros; mientras que por el contrario yo quise decir que antes debe tener salud, con la cual podrá usar todos los miembros. Así, la fe debe ser en todas las obras como el maestro o el capitán, o no son absolutamente nada.[11]

Las obras del hombre de fe son de especial valor porque son desinteresadas; sirve a Dios y a su prójimo por sí mismos, no porque espere ganar así la salvación.

Y las normas éticas no son abrogadas. Aunque no tocan la cuestión de la salvación, sin embargo son dadas y establecidas por Dios con un propósito, y hay otra esfera —el mundo— en que su validez no es menoscabada. Lo justo de quienes están justificados es, en palabras de Lutero, "una justicia pasiva", algo con que podemos estar dotados, pero que nunca nos ganamos. Mas también hay una justicia activa, no menos necesaria y ordenada por Dios pero confinada, por decirlo así, a la esfera de este mundo. El hombre justificado es aceptado por Dios en Cristo *como* justo, pero importa recordar que esto no lo limpia de pecado ni lo hace moralmente perfecto a ojos de los hombres, aunque la justificación, desde luego, siempre lucha por expresarse en actos de amor. El cristiano —y el estadista cristiano— vive en dos reinos, y en ambos debe servir a Dios, aunque de diversas maneras. Debemos hacer ahora una consideración más plena de la enseñanza de los reformadores acerca de estos "dos reinos", ya que ocupa lugar central en su pensamiento político.

## B. Los dos reinos

### 1. *La doble ciudadanía del hombre*

El hombre es súbdito de dos reinos, según Calvino y Lutero.

> Observemos que en el hombre el gobierno es doble: el uno es espiritual, por el cual la conciencia se prepara a la piedad y al culto divino; el otro es civil, por el cual

[10] Lutero, *Disputation against Scholastic Theology*, Cláusula 40, *AE*, XXXI, 4 *ss*.
[11] Lutero, *A Treatise of Good Works*, *PE*, I, 199.

el individuo es instruido en aquellos deberes que como hombres y ciudadanos estamos obligados todos a cumplir. A estas dos formas suelen darse los nombres no inapropiados de jurisdicción espiritual y jurisdicción temporal, dando a entender que la primera especie se refiere a la vida del alma, mientras que la última se relaciona con las cosas de la vida actual, no sólo el alimento y el vestido, sino la promulgación de leyes que exigen que un hombre viva entre sus semejantes con pureza, honorabilidad y moderación. La primera tiene su sede en el alma, la segunda sólo regula la conducta externa. A la primera la llamamos el reino espiritual, y a la otra el reino temporal.[12]

El hombre, en suma, pertenece a la vez a la tierra y al cielo, a lo temporal y a lo eterno, sometido a la ley secular y recipiente del Evangelio eterno, un ser capaz tanto de razón cuanto de fe. En el reino espiritual es enteramente libre, en el reino temporal se encuentra sometido por completo. Es al mismo tiempo miembro de la Iglesia, Cuerpo eterno de Cristo y súbdito de la autoridad temporal de magistrados y leyes seculares. Se le instruye en el reino temporal en gran parte por la razón, la tradición y la autoridad de los grandes espíritus del pasado, y en el reino espiritual por la Palabra de Dios, registrada en las Sagradas Escrituras.

La clara distinción de estos dos reinos es una de las tareas primarias y continuas de la teología, pero está lejos de ser fácil. Los dos reinos no son simplemente la Iglesia y el Estado, como lo habían sugerido muchos pensadores medievales. El no saber distinguir o el hacer una división errónea produce confusión y desastre en ambos reinos, como lo veremos con mayor detalle. "El que pueda juzgar rectamente entre la ley y el Evangelio que dé gracias a Dios y sepa que es un auténtico teólogo."[13]

## 2. *La relación de los dos reinos*

Aunque se deben distinguir claramente los dos reinos, no pensemos que no tienen relación entre sí o que son, en absoluto, independientes y autosuficientes. Así como Escocia e Inglaterra estuvieron, entre 1603 y 1707 (salvo en el período Cromwelliano) unidas en la persona de la Corona mientras retenían sus gobiernos separados, así los reinos espiritual y temporal, aunque distintos uno de otro, tienen el mismo soberano. Ambos son reinos de Dios, ambos son expresión de Su amor y cuidado de los hombres. En cierto sentido podemos decir que son complementarios, aunque debemos tener cuidado de mostrar lo que queremos decir con ello, para evitar confusión con las ideas medievales que los reformadores refutaban. Dios nos da Sus dones a la vez por medio del príncipe y del predicador, y cada cual, a su modo, señala al cielo. El gobierno espiritual nos lleva a amar a Dios; el gobierno temporal nos lleva a servir a nuestros prójimos. Pero el amor a Dios y el servicio a los prójimos se unen a la postre, de tal modo que es imposible

[12] Calvino, *Ins.*, III. xix. 15.
[13] Lutero, *Galatians*, p. 122.

el uno sin al mismo tiempo el otro. Tanto la ley como el Evangelio, la razón como la fe, el Estado como la Iglesia, la filosofía como las Sagradas Escrituras, son necesarios para la vida en este mundo. A pesar de lo que a menudo parece conflicto y discordia, sabemos que los dos reinos deben estar juntos y son complementarios.[14] Pero esta unión sólo se realizará plenamente en la consumación de todas las cosas, cuando los dos sean uno, y mientras tanto hay que mantener con todo cuidado la distinción, si queremos evitar una confusión peligrosa. "Hoy, estos dos, como los hemos dividido, siempre deberán verse uno aparte del otro. Cuando se considera el uno, deberemos recordar a nuestros espíritus que no deben pensar en el otro."[15] La frontera entre los dos reinos es una división que hay dentro de cada hombre. Debidamente considerados, los dos gobiernos operan, en su mayor parte, en diferentes territorios, por diferentes medios y con distintos fines, y por consiguiente no es posible plantear sensatamente una pregunta acerca de la superioridad del uno sobre el otro. Deben cooperar y cooperan, es cierto, pero sólo de tal modo que no se confundan su separación y su igualdad ante Dios.

Pero está lejos de ser fácil el mantener la distinción apropiada, pues "el Demonio nunca deja de mezclar y de fundir estos dos reinos entre sí"[16] para traer el caos y el desastre a la tierra. Actúa por medio de la presunción humana o del idealismo humano. Por una parte, el poder secular puede tratar de gobernar a la Iglesia y de dictar lo que se debe creer y enseñar; o el Papa puede tratar de afirmar que toda autoridad terrena fluye de él. "Esos hombres", dice Lutero, "quieren ser Dios ellos mismos y no servirle o permanecer subordinados a Él".[17] La Ley y el Evangelio pueden confundirse, ya sea por las "asesinas y ladronas turbas de campesinos" que socavan la autoridad legítima como tal, o por el Papa que "no sólo ha mezclado la ley con el Evangelio, sino que del Evangelio ha hecho simples leyes que no pasan de ceremoniales. También ha confundido y mezclado las cuestiones políticas y las eclesiásticas; la cual confusión es diabólica e infernal".[18] Por otra parte, hay cristianos ingenuamente idealistas que tratan de introducir el Evangelio en esferas en las que sólo cabe la ley: los entusiastas religiosos y fanáticos, sobre todo los anabaptistas, que no pueden ver la mano providente de Dios en el mundo temporal y que por tanto intentan absorber lo secular en lo espiritual, aunque por las más laudables razones. También ellos están errados y, aunque sin darse cuenta, son agentes de la confusión diabólica:

> Un hombre que se aventurara a gobernar toda una comunidad o el mundo con el Evangelio sería como un pastor que en un rebaño colocara lobos, leones, águilas y ovejas y dijese: "Alimentaos, sed buenos y pacíficos entre vosotros; el rebaño está

[14] Calvino, *Ins.*, IV. xx. 2.
[15] *Ibid.*, III. xix. 15.
[16] Lutero, *Commentary on Psalm 101. AE*, XIII, 194.
[17] *Ibid.*, p. 195.
[18] Lutero, *Galatians*, p. 123.

abierto y hay abundante alimento; no temáis a los perros ni a los bastones." Las ovejas, desde luego, mantendrían la paz y se dejarían alimentar y gobernar en paz, pero no vivirían largo tiempo.[19]

Entre los presuntuosos y los ingenuos, el Demonio se abre paso fácilmente:

El pueblo, los obispos y todo el papado debieran cuidar del Evangelio y de las almas. Pero en cambio quieren gobernar en asuntos mundanos, entablar guerras y buscar la riqueza temporal, lo que, en su astucia, les encanta hacer. Asimismo, los monarcas seculares debieran atender su administración; pero en cambio deben ir a la iglesia a oír misa y ser espirituales. Así, desde hoy están entrometiéndose en cuestiones del Evangelio y, siguiendo el ejemplo del Papa, están prohibiendo lo que Dios ha ordenado como, por ejemplo, ambos tipos de sacramentos, la libertad cristiana y el matrimonio. Los resultados de esta virtud suelen verse también en las dietas imperiales; de este modo, las cuestiones esenciales son diferidas o, a menudo, simplemente se las omite.[20]

Sin embargo, debemos añadir que de cuando en cuando el mismo Lutero contradijo su propia convicción, al argüir que "si cada hombre tuviese fe no necesitaríamos más leyes", así "transfiriendo la doctrina del Evangelio con respecto a la libertad espiritual al orden civil" ilegítimamente, al sostener que el hombre de fe puede ser del todo independiente del gobierno secular en este mundo.[21]

### 3. *La Iglesia y el Estado*[22]

Los dos reinos no son idénticos a la Iglesia y el Estado, sino que el gobierno político pertenece por entero al reino temporal, y sólo es creado "para los fines de esta vida transitoria".[23] Aunque puede mostrar al hombre su necesidad de perdón, no puede mediar en la justificación, como sí puede la Iglesia. No obstante, en un mundo caído es institución necesaria, creada por Dios como instrumento de Su voluntad y que recibe su autoridad directamente de Él y no por intervención del Papa, de la Iglesia o del pueblo. En esto, los reformadores convienen con los teóricos antipapistas medievales como Wiclef, y con Marsilio y Occam, salvo cuando estos pensadores hablaron de la soberanía popular. El gobierno temporal, tanto para los reformadores como para los antipapistas medievales, tiene una dignidad auténtica. Lutero cree que con este hincapié está restaurando algo perdido mucho tiempo atrás por la confusión medieval de los dos reinos, y así escribe:

19 Lutero, *Secular Authority: to what extent it should be obeyed*, *PE*, III, 237.
20 Lutero, *Salmo 101*, *AE*, XIII, 174.
21 Lutero, *Of Good Works*, *PE*, I, 199, Calvino, *Ins.*, III. xix. 15.
22 El término "el Estado" aparece aquí y en todo este capítulo simplemente como sinónimo del "gobierno civil".
23 Calvino, *Sermon* I *tim. 6:13-16*, *CR*. LIII, 618.

"Puedo jactarme de que, desde los tiempos de los Apóstoles, la espada temporal y el gobierno temporal nunca habían sido tan claramente descritos o elogiados como lo han sido por mí".[24]

El término "Iglesia" es un tanto ambiguo. Se le utiliza para referirse a la "Iglesia Visible", es decir, el cuerpo, físicamente discernible de personas bautizadas que se organizan para el culto, la instrucción y la camaradería, subordinadas a las autoridades religiosas; grupo que contiene a muchos que, de hecho, no son Elegidos de Dios, y que hasta puede excluir de sus miembros a algunos de los Elegidos; cuerpo que es manifiestamente imperfecto y mutable. Puede referirse a la "Iglesia Invisible", el eterno Cuerpo de Cristo al que sólo pertenecen los Elegidos, los que se justifican por la fe, y cuya composición auténtica sólo es conocida de Dios. La Iglesia Invisible es incorruptible, eterna e idéntica a la comunión de los santos. Ambos reformadores siguieron a Wiclef y a Marsilio negando que la Iglesia debiera considerarse como una jerarquía o sacerdocio. Todos los cristianos pertenecen al estado espiritual, y el ministerio o sacerdocio es simplemente una función particular dentro del sacerdocio organizado de todo el cuerpo de los fieles.[25]

Aunque Lutero y Calvino insisten, esforzándose, en la independencia mutua de la Iglesia y el Estado, es importante comprender que con ello querían decir cosas distintas. Lutero, como Wiclef y Hus antes que él, hizo mayor hincapié en la invisibilidad de la Iglesia, y no le preocupa mucho su independencia mundana, salvo en relación con la doctrina, la prédica y los sacramentos. El gobierno secular puede organizar la constitución externa de la Iglesia como le parezca más conveniente; puede hacer lo que le convenga con la propiedad de la Iglesia; y las autoridades temporales, si son cristianas, hasta pueden ser reconocidas como "obispos" con autoridad sobre los asuntos externos de la Iglesia visible, aparte de las tres cuestiones ya mencionadas.[26]

Calvino, en cambio, hace mucho mayor hincapié en la "visibilidad" de la Iglesia.[27] Según él, la auténtica forma de organización de la Iglesia, así como la auténtica doctrina, se encuentra en las Sagradas Escrituras, que también ofrecen una guía positiva para la conducta externa de los cristianos. El dominio de la moral externa no puede dejarse enteramente en manos del Estado; la Iglesia también debe ejercer su disciplina, con sus sanciones peculiares (sobre todo la excomunión) sobre sus miembros, y aun si éstos son gobernantes en el reino secular, como cristianos están sometidos a la disciplina de la Iglesia. La disciplina y la constitución son para Calvino "pilares" esenciales de la Iglesia, y pertenecen a la esencia misma de la Fe. Tanto la Iglesia como el Estado deben preocuparse por mantener la moral externa, pero proceden de diferentes maneras apropiadas a sus distintas naturalezas.[28]

[24] Lutero, *Whether Soldiers, too, can be Saved, PE,* V, 35.

[25] Wiclef, *Select English Works,* comp. Arnold, III, 447; *Tractatus de Ecclesia,* comp. Loserth, *passim;* Calvino, *Prefatory Address of the Institutes to the King of France,* sec. 6, etc.; Lutero, *To the Christian Nobility of the German Nation, PE,* II, 61 *ss.*

[26] Lutero, *To the Christian Nobility of the German Nation,* p. 68.

[27] Calvino, *Ins.,* IV, i. 7.

[28] *Ibid.,* xi. 1, 3; xii.

Lutero es indiferente a la disciplina y la organización, en lo tocante al ámbito de la salvación.

Vemos así que Lutero y Calvino insisten en la independencia de la Iglesia y el Estado, pero tratan la división entre estas dos "jerarquías" en puntos muy diferentes. El territorio disputado abarca la mayor parte del funcionamiento mundano de la Iglesia, en especial la forma de organización externa de la Iglesia. Según Lutero, poca instrucción sobre el gobierno de la Iglesia podrá encontrarse en las Escrituras, y está dispuesto a aceptar mucho que es tradicional o que parezca conveniente en circunstancias dadas. Según Calvino, la constitución de la Iglesia debe conformarse a las Escrituras, y en este terreno no debe atribuirse ninguna autoridad a la tradición ni al gobierno temporal. Ahora bien, si esta área disputada se entrega al Estado, como lo hace Lutero, es cada vez más difícil para la Iglesia mantener su propia autonomía (o, mejor dicho, teonomía), aun dentro de lo que Lutero reconoció como la esfera propia de la Iglesia. Y si fuera concedido a la última, como por Calvino, la Iglesia se vería constantemente tentada a extender la esfera de "disciplina" en tal forma que afirmara su superioridad y su autoridad sobre el Estado.

En teoría, si no siempre en la práctica, ambas tentaciones son rechazadas por los reformadores; aunque difieren en la delimitación de las dos esferas, convienen en que son separadas y no se les debe confundir. Pero esto no significa que la Iglesia y el Estado no deban cooperar. Cada uno es ayudado en su propia labor por la existencia y el apoyo del otro. "El orden civil es necesario para el bienestar de la Iglesia", escribió Calvino, como título para el capítulo sobre el gobierno civil, en la primera edición de los *Institutos* y, por otra parte, la existencia de una Iglesia pura es ventajosa para el Estado, pues "todos han confesado que no es posible establecer un Estado a menos que la piedad sea su primera preocupación".[29] La Iglesia y el Estado son como los gemelos de Hipócrates: cuando uno está enfermo, también enferma el otro, y sólo unidos pueden conservar la salud.[30]

Podemos completar algunos de los detalles de la cooperación de la Iglesia y el Estado considerando las funciones que Lutero y Calvino atribuyen a los poderes espiritual y temporal, respectivamente, pues según ambos reformadores el gobierno temporal no sólo se preocupa por el mantenimiento de la vida social y de la moral externa, sino que también tiene la responsabilidad de mantener el verdadero culto y servicio de Dios. El Estado tiene derecho y, en realidad, obligación, de purgar y reformar, en caso necesario, a la Iglesia de acuerdo con la Palabra de Dios, devolviéndola a la forma de la verdadera Iglesia, parte esencial de la cual, debe recordarse, es la independencia de la Iglesia y su condición distinta del poder secular. Esto puede parecer una negativa de la separación de la Iglesia y el Estado, pero deben observarse dos puntos: en primer lugar, la intromisión por el poder secular en el ámbito propio de la Iglesia (se le defina como se le definiere) es una acción de urgencia y no un rasgo regular y, en segundo lugar, la autoridad tempo-

[29] *Ibid.*, xx. 9.
[30] Calvino, *Homilies on 1 Samuel 38, CR,* XXIX. 659.

ral sólo tiene derecho a intervenir para restaurar el cristianismo del Nuevo Testamento en la Iglesia. El "príncipe piadoso" debe devolver a la Iglesia la forma y la función que tiene en las Sagradas Escrituras. De otra manera, su intervención será totalmente ilegítima. La relación apropiada y normal de la Iglesia y del Estado es de apoyo y aliento mutuos entre dos iguales.

Vemos así que el Estado debe cumplir una función doble. Tiene deberes hacia la comunidad civil y hacia la Iglesia. Lutero y Calvino consideran el gobierno básicamente como un "dique contra el pecado" o "un remedio para los vicios". Como teólogo, Lutero se muestra un poco renuente a explayarse sobre cómo el Estado debe contener el mal, salvo en los términos más generales, pero Calvino no vacila en entrar en considerables detalles: el gobierno temporal existe "para adaptar nuestra conducta a la sociedad humana, para formar nuestras costumbres de acuerdo con la justicia civil, para conciliarnos unos con otros, para imponer la paz y la tranquilidad comunes".[31] Debe cuidar de los pobres, debe construir iglesias y pagar a los maestros, debe cuidar de las universidades, etcétera.[32]

Con respecto a la Iglesia visible, el Estado debe dar apoyo material a los pastores y al culto de la comunidad cristiana; debe "fomentar y mantener el culto externo de Dios, defender la sana doctrina y la condición de la Iglesia". Debe tener cuidado de que "no haya idolatría ni blasfemia contra el nombre de Dios, no haya calumnias contra Su verdad ni otras ofensas a la religión que estallen y sean diseminadas entre el pueblo [...] en suma, que exista entre los hombres una forma pública de religión".[33] Pero el Estado no tiene un poder o derecho arbitrario de decidir cuál es la "sana doctrina" o la verdadera Iglesia. En tales cuestiones debe atenerse a la clara enseñanza de la Palabra de Dios. Pero aun si la enseñanza de las Sagradas Escrituras fuese tan inequívoca como lo creía Calvino, resulta difícil argüir que en la práctica él haya logrado mantener la distinción de Iglesia y Estado tan claramente como, según sus propias premisas, debería hacerlo.

Siempre ha sido difícil separar con claridad las esferas de la Iglesia y el Estado, y como hemos visto, Lutero y Calvino no están muy de acuerdo a este respecto. Sin embargo, ambos restringen la Iglesia mucho más de lo que había sido la pauta medieval, y lo hacen por motivo de que sólo así puede la Iglesia *ser* la Iglesia, y el Estado poseer la dignidad y la autoridad que legítimamente son suyas. No tienen nada que ver con una doctrina de las "dos espadas" ni con ninguna índole de cesaropapismo. Sólo puede haber una espada, y ésta sola pertenece al gobierno secular. El gobierno espiritual niega su propia naturaleza si usurpa la función propia del gobierno secular, y lo inverso también es verdad. En un profundo sentido, la Iglesia y el Estado, juntos, forman una unidad, ya que ambos son expresiones de la soberanía de Dios, pero es un error desastroso tratar de realizar prematuramente esta unidad. Iglesia y Estado deben colaborar, es cierto, pero sólo como servidores "separados pero iguales" de Dios.

[31] Calvino, *Ins.*, IV. xx. 2.
[32] Calvino, *Letter to the King of England, CR*, XIV, 40.
[33] Calvino, *Commentary on Isaiah, CR*, XXXVII, 211: *Ins.*, IV. xx. 2, 3.

## 4. *La teología y la política*

La teología y la enseñanza secular, como la Iglesia y el Estado, deben quedar limitadas a sus propias esferas. Ni la teología ni la filosofía son ahora Reinas de las Ciencias, pero cada una es "reina" dentro de los confines de su propio campo. El teólogo no puede aspirar a ser una autoridad en todo; debe reconocer que su competencia es limitada. "¿Por qué habría yo de enseñar a un sastre cómo hacer un vestido?", pregunta Lutero. "Él ya lo sabe. Yo sólo le diré cómo hacer bien su trabajo de una manera cristiana. Lo mismo puede decirse del príncipe. Sólo le diré que debe actuar como cristiano."[34]

La teología se preocupa por cuestiones de fe, y su apoyo son las Sagradas Escrituras que en ningún sentido pretenden ser un libro de texto para políticos (como no lo son para sastres). "En los escritos apostólicos no buscaremos una exposición clara de estas cosas, no siendo su objeto formar una constitución civil, sino establecer el reino espiritual de Cristo."[35]

No obstante, el teólogo está obligado a decir al político que "debe actuar como cristiano", y las Sagradas Escrituras tienen mucho que decir acerca de la conducta de los gobernantes. Ni Lutero ni Calvino vacilan en aconsejar y en censurar a gobernantes, a menudo en los términos más francos. La limitación que ponen a la teología parece ser ésta: la teología no puede ofrecer guía segura a través de todos los dilemas de la vida política, ni un plan universalmente válido de la sociedad ideal, y el teólogo como tal no tiene una capacitación especial para ejercer el poder político. Tales cuestiones nunca pueden ser más que periféricas de la teología. La teología no puede desplazar ni el arte ni la ciencia de la política. La filosofía política no puede ser absorbida por la teología, así como el Estado no puede ser absorbido por la Iglesia. Sin embargo, debe haber algo de diálogo, aunque sólo fuera para asegurarse de que ninguno rebasa sus fronteras. Que la filosofía política nunca sugiera que puede "penetrar en el reino celestial de Dios", ni la teología afirme que puede gobernar el reino de este mundo.

Si la guía política que podemos encontrar en la teología y en las Sagradas Escrituras es forzosamente limitada e inadecuada, ¿dónde debemos buscar guía? Se nos dice que la actividad política se basa en la razón, no en la revelación. Como dice Lutero:

> Dios creó el gobierno secular sujeto a la razón porque no debe tener jurisdicción sobre el bienestar de las almas o cosas de valor eterno, sino sólo sobre los bienes corpóreos y temporales, que Dios coloca bajo el dominio del hombre. Por esta razón, nada se nos enseña en el Evangelio sobre cómo se le debe mantener y regular, salvo que el Evangelio pide al pueblo honrarlo y no oponerse a él. Por tanto, los paganos pueden hablar y enseñar muy bien acerca de esto, como lo han hecho. Y a decir verdad, son mucho más hábiles en tales cuestiones que los cristianos [...]. El que desee aprender y llegar a sabio en el gobierno secular, que lea los libros y escritos de los paganos.[36]

[34] Lutero, *WA* 10. iii. 380.10.
[35] Calvino, *Ins.*, IV. xx. 12.
[36] Lutero, *Psalm 101*, *AE*, XIII, 198.

Si deseamos guía en materia política no debemos volvernos tanto hacia la Escritura como a la experiencia, a la razón generalizadora, a la historia sagrada y profana, a la tradición y la filosofía. El mismo Aristóteles, a quien Lutero había llamado "este canalla pagano, presuntuoso y condenado" al considerar su influencia sobre la teología,[37] se convierte en la más reputada autoridad cuando se trata de política.

> Yo estoy convencido de que Dios dio y conservó los libros paganos como los de los poetas y las historias, como Homero, Demóstenes, Cicerón, Tito Livio y después los grandes juristas antiguos [...] para que también los paganos y los impíos pudiesen tener sus profetas, apóstoles y teólogos o predicadores para su gobierno secular [...]. Así tuvieron a Homero, Aristóteles, Cicerón, Ulpiano y otros, así como el pueblo de Dios tenía su Moisés, su Elías, su Isaías y otros; y sus emperadores, reyes y príncipes, como Alejandro, Augusto, etcétera, fueron sus Davides y Salomones.[38]

Pero la capacidad de gobernar bien no es simplemente el resultado de estudiar los libros debidos. La razón y el juicio político no fueron dispensados por igual entre los hombres. Gobernar es un oficio especializado para el cual se requieren talentos sobresalientes, pues no es cosa de sólo seguir reglas y principios. Muy pocos son los innovadores políticos en verdad originales, los *viri heroici;* el político común simplemente se ve obligado a "remendar y parchar y ayudarse con las leyes, los dichos y los ejemplos de los héroes, como están registrados en los libros".[39]

## C. ¿QUÉ ES EL HOMBRE?

### 1. *La corrupción...*

El hombre, como ya lo hemos visto, es un ser caído. Creado originalmente a imagen de Dios, se rebeló contra su Creador, y por la Caída esta imagen ha sido radicalmente deformada y alterada hasta ser irreconocible. El hombre, criatura de Dios que estaba destinada a gozar de perpetua amistad con su Creador, ha quedado malquistado con Él y enajenado de Él. Donde debía haber orden, hoy se ve desorden, donde debía haber armonía, hay discordia. Desde la Caída, el hombre ha pertenecido a dos reinos, no a uno, y en ambos pueden notarse las nefastas consecuencias de la corrupción y del pecado.

Sosteniendo tales opiniones, los reformadores se muestran justamente desconfiados de "la gran tiniebla de los filósofos que han buscado un edificio en una ruina, y que hacen arreglos en desorden".[40] Una teoría de la naturaleza humana debida a la observación empírica no puede dejar de pro-

[37] Lutero, *To the Christian Nobility of the German Nation, PE,* II, 146.
[38] Lutero, *Psalm 101, AE,* XIII, 199.
[39] *Ibid.,* p. 164.
[40] Calvino, *Ins.,* I. xv. 8.

yectar un cuadro radicalmente falso, basada como está en el hombre caído que "por su naturaleza [corrompida] no tiene precepto adecuado ni buena voluntad".[41] Y una doctrina racional *a priori* de la naturaleza humana no sería mejor, pues no estaría libre de la corrupción ni de la limitación de la raza humana. La razón y la observación pueden enseñarnos muchos hechos interesantes y útiles, pero son totalmente incapaces de elaborar una teleología válida. Por sí solas no pueden enseñarnos nada de valor acerca del origen y el destino del hombre. Pueden describir la "ruina" y hasta mostrarnos cómo repararla (y ésta es una función importante y útil), pero sólo la revelación puede describir el edificio terminado y dirigir la restauración.

Pero, ¿qué queremos decir cuando hablamos de que la razón está corrompida? Calvino censura a los filósofos que, según dice,

> generalmente sostienen que la razón habita en el espíritu como una lámpara, proyectando luz sobre todos sus consejos y, como una reina, gobernando la voluntad... tan iluminada por la luz divina que puede ser consultada por los mejores, tan llena de vigor que puede ser perfectamente capaz de mandar; y por lo contrario, los sentidos son obtusos y miopes, morando entre objetos inferiores sin elevarse nunca a la verdadera visión; que el apetito, cuando obedece a la razón y no permite que lo sometan los sentidos, tienen que llegar al estudio de la virtud, siguiendo un curso recto y se transforma en voluntad; pero que cuando es esclavizado por los sentidos, queda corrompido y depravado hasta degenerar en lujuria.[42]

Esta actitud debe ser rechazada por dos razones, basadas ambas en gran parte en el cuadro detallado de la depravación humana, discernida por la experiencia cristiana. Por una parte, aunque la razón muy a menudo es correcta en sus declaraciones generales, suele estar sutilmente pervertida por el orgullo y el egoísmo en el consejo particular que da y, por otra parte, en el hombre caído hay una lucha constante entre la razón y la voluntad: "El bien que quisiera, no lo hago; pero el mal que no quisiera hacer, lo hago". La voluntad está esclavizada y en perpetua enemistad con la recta razón; la razón tiende a lo alto, pero pronto es desviada hacia lo fútil. Rechazando así "el dogma común de que el hombre sólo fue corrompido en la parte sensual de su naturaleza, que la razón permaneció íntegra y la voluntad apenas fue menoscabada",[43] Calvino retorna a la doctrina de las Sagradas Escrituras y a la enseñanza de San Agustín.

Sin embargo, "acusar al intelecto de perpetua ceguera, de modo que no quede noticia de ninguna descripción es algo que repugna no sólo a la Palabra de Dios, sino a la experiencia común".[44] Aunque no se puede confiar en la razón humana en teología, y es guía inadecuada en la esfera de la salvación y en tales cuestiones "falla antes de haber alcanzado su meta, cayendo inmediatamente en la vanidad",[45] tiene su lugar propio, y produce resul-

[41] Lutero, *Disputation against Scholastic Theology*, Cláusula 34, *AE*, XXXI, 4 *ss.*
[42] Calvino, *Ins.*, II. ii. 2.
[43] *Ibid.*, 4.
[44] *Ibid.*, 12.
[45] *Ibid.*

tados importantes cuando trata de "objetos inferiores", es decir, los asuntos del reino secular. Como ejemplos de éstos, mencionó Calvino "cuestiones de política y economía, todas las artes mecánicas y los estudios liberales".[46]

Calvino hace entonces la afirmación un tanto sorprendente de que "dado que el hombre es por naturaleza un animal social, por su instinto natural está dispuesto a querer y conservar la sociedad, y por consiguiente vemos que los espíritus de todos los hombres tienen impresiones de orden civil y honradez".[47] Con esto, Calvino parece argüir que los instintos sociales son unos de los vestigios de la imagen de Dios, la auténtica naturaleza del hombre, que han quedado en él. La depravación total del hombre ante el trono de Dios no significa que Dios lo haya despojado de todos los recursos para vivir en el reino temporal. Pero no puede confiarse en que el hombre caído emplee rectamente siquiera la medida de razón y de instintos sociables que ha quedado en él.

### 2. ...*La coacción*

Dado que el hombre está enajenado de Dios, y es hostil a Él, requiere moderación si ha de ser posible la vida en este mundo. El orgullo y el egocentrismo que apartaron de Dios al hombre son al mismo tiempo las raíces de la lucha y la hostilidad y la enajenación entre los hombres. Si la razón, la conciencia y la voluntad del hombre estuviesen en armonía, bastarían la educación y la ilustración, sin necesidad de coacción. Pero dado que el hombre caído sabe poco de Dios o de la justicia o de la bondad, y puesto que se niega a seguir siquiera la luz que ha quedado para él, la moderación tiene que ser la base necesaria de la vida social. Todos los hombres, hasta los hombres justos, son pecadores que en el reino de este mundo deben ser obligados a obedecer. La obediencia a la autoridad, como veremos con cierto detalle, es en sí misma un bien, el único fundamento sobre el que puede construirse una vida social y política estable. El hombre, en su inocencia prístina, no necesitaba gobierno; pero el hombre caído debe ser sometido y obligado a mostrar una conformidad externa con las reglas necesarias de la vida social, pues "si no es gobernado, supera en ferocidad, con mucho, a todas las bestias salvajes".[48] La coacción es, al mismo tiempo, un yugo para el pecado, un constante recordatorio de la naturaleza divina de la ley moral y del medio por el que Dios en su misericordia otorga al hombre el gran don de una vida social pacífica.

## D. La autoridad y sus límites

### 1. *El Estado como siervo de Dios*

Lutero y Calvino luchan en tres frentes cuando intentan delimitar y describir el gobierno secular. En primer lugar, deben oponerse a fanáticos como

46 *Ibid.*, 13.
47 *Ibid.*, *cf.* Lutero, *Galatians*, p. 490.
48 Calvino, *CR*, XXX, 487.

los anabaptistas, quienes niegan que haya un lugar para el gobierno civil y emancipan a los cristianos de toda obligación para con el poder secular. En segundo lugar, deben refutar las pretensiones del papado de absorber en la Iglesia el poder secular. Por último, deben combatir las pretensiones de aquellos gobernantes a quienes "Dios Todopoderoso ha hecho locos. En verdad creen que tienen poder de hacer y ordenar a sus súbditos todo lo que les plazca [...] presuntuosamente se ponen en el lugar de Dios, ordenan la conciencia y la fe de los hombres, y quieren enseñar al Espíritu Santo, según sus cerebros dementes".[49]

Contra la opinión de los anabaptistas, Calvino y Lutero prueban teológicamente la *necesidad* del gobierno civil, como ya hemos visto. Contra el Papa, prueban la autonomía del Estado bajo Dios. Y contra los príncipes presuntuosos deben mostrar la autonomía de la Iglesia bajo Dios.

Ya hemos visto algunos de los argumentos de los dos reformadores en pro de la necesidad, los límites y la independencia del gobierno temporal. La soberanía de Dios en este mundo es total. La necesidad del gobierno temporal es correlativa a la necesidad de que la voluntad de Dios sea observada entre los pecadores; sus límites quedan definidos por el hecho de que la autoridad política es una autoridad *delegada*, subordinada y dependiente de la soberanía de Dios; su autonomía terrenal proviene de su dependencia directa de la voluntad de Dios. En suma, todo poder político fluye de Dios y debe servir a Él: "pues no hay autoridad que no provenga de Dios, y las que existen, por Dios han sido constituidas [...] pues es un servidor de Dios" (Romanos 13:1,4). "Debemos establecer firmemente la ley secular y la espada para que nadie pueda dudar de que está en el mundo por voluntad y ordenanza de Dios."[50] El origen del gobierno secular reside en la piadosa voluntad de Dios, que protege al hombre de todas las consecuencias de su desobediencia, y no en la necesidad humana. Su autoridad es una autoridad delegada por Dios y no por el pueblo. En el pensamiento de Lutero y de Calvino no hay ningún espacio para algún tipo de contrato social o idea de la soberanía popular. El gobierno secular es una orden de Dios para el bienestar de los hombres en un mundo caído. En ninguna circunstancia debe considerársele como un humano "recurso de gobierno", basado de algún modo en el consentimiento. Por el uso de su poder debe responder siempre ante Dios, y nunca simplemente ante el pueblo.[51]

Así pues, el Estado es el "siervo y obrero de Dios" en la tierra. Fue puesto ahí para expresar el cuidado que Dios tiene de los hombres, para castigar el mal y proteger el bien, y para el bienestar de la Iglesia.[52] La coacción y la moderación no son en sí mismas el fin y ser único del gobierno temporal. Éste existe con el objeto de hacer posible para el hombre la mayor aproximación posible a la "vida buena" que es posible en un mundo caído. Podemos decir

[49] Lutero, *On Secular Authority*, *PE*, III, 230.
[50] *Ibid.*, p. 231.
[51] Calvino, *Commentary on Romans* (Edimburgo: Calvin Translation Society, 1844, 1849), sobre 13:4.
[52] Lutero, *On Secular Authority*, *PE*, III, 245. Calvino, *Ins.*, IV. xx. 2, 3.

que sirve al hombre, pero sería muy engañoso decir que es siervo del hombre. Desde el punto de vista del hombre tiene derecho a todo respeto puesto que "después del cargo de predicador es el más alto servicio de Dios y el cargo más útil en la tierra".[53] Hasta puede llamársele *divino,* pues los gobernantes, sugieren Lutero y Calvino, hasta son llamados a veces "dioses" en las Sagradas Escrituras (por ejemplo, en el Salmo 82).

### 2. *Las formas de gobierno.*

La cuestión de la forma y la estructura que debe adoptar el gobierno secular como siervo de Dios se encuentra en el impreciso límite entre la teología y la filosofía política, y Calvino y Lutero dan muestras de inquietud cuando se ven obligados a hablar del tema. Sin duda, son pertinentes ciertas visiones teológicas y bíblicas, y en realidad son necesarias para tratar esta cuestión, pero también es obvio que deben intervenir otras normas, aparte de las Escrituras. La división entre la teología y la filosofía se vuelve nebulosa por la tensión entre lo que dicen los reformadores, que no son competentes como teólogos en este campo, y su clara convicción de que, como teólogos, tienen una indispensable contribución que hacer a la discusión.

A Calvino en particular le preocupó lo legítimo de preguntar siquiera *cuál* es la mejor forma de gobierno. Las autoridades bajo las cuales vivimos son siervas de Dios, ordenadas por Él, y por ello es presuntuoso plantear siquiera la pregunta de su derecho. El hecho de que estén ahí prueba que fueron puestas en su cargo por Dios y que por tanto tienen derecho a nuestro respeto y obediencia. Hacer preguntas abstractas sobre derecho es muy impropio en el ciudadano privado. Y el prudente empirismo de ambos reformadores surge con toda claridad cuando ponen en entredicho el valor de la especulación racional sobre esta cuestión. La respuesta depende de las circunstancias. Y aunque el gobierno como tal es un bien indispensable, las diversas formas de gobierno tienen en sí mismas tantas posibilidades para el bien y para el mal que es virtualmente imposible decir cuál es la mejor.

Este tema, en realidad, es secundario para ambos reformadores. Un gobierno de cierta índole es esencial para la vida social, y el buen gobierno puede traer muchas bendiciones temporales a los hombres. Pero aun el más cruel de los tiranos paganos es incapaz de extinguir la llama de la fe.[54] No obstante, ambos reformadores no se limitan a dar consejo a los gobernantes sobre cómo deben comportarse como cristianos, y hacen que sus visiones teológicas minimicen el problema de cuál es la mejor forma de Estado. No llegan a constituir un Estado ideal, en parte porque no ven esto como función del teólogo —o del ciudadano privado—, en parte porque sospechan que tal proyecto es presuntuoso y tiende a glorificar el Estado en sí mismo, olvidando su función transitoria y limitada. La doctrina de la perversión del

[53] Lutero, *Commentary on Psalm 82, AE,* XIII, 51. *Cf. Ins.,* IV. xx. 25.

[54] Calvino, *Ins.,* IV. xx. 8; *Romans* 13:1-3; *Commentary on I Peter* (Edimburgo: Calvin Translation Society, 1855), en 2: 13-14. Lutero, *A Treatise of Good Works, PE,* I, 263-264.

hombre es, en este campo, la principal contribución de la teología, y actúa como freno contra todo tipo de utopía. Pero las consecuencias detalladas que Lutero y Calvino sacan de este principio son radicalmente distintas.

Lutero considera que no se puede evitar que la corrupción de la naturaleza humana sea exagerada en una colectividad, y por consiguiente es un argumento poderoso en favor del gobierno monárquico:

> Si hay que sufrir injusticia, es mejor sufrirla de los gobernantes a que los gobernantes la sufran de sus súbditos. Pues la chusma no tiene moderación ni conoce ninguna, y en cada individuo hay más de cinco tiranos. Ahora bien, es mejor sufrir mal de un tirano, es decir, del gobernante, que de innumerables tiranos, es decir, de la chusma.[55]

Lutero no distingue en realidad entre democracia y gobierno de la chusma, que le parece la negación de todo gobierno ordenado. La chusma no puede ser ni cristiana ni auténticamente razonable. La fe, la justicia y la razón pueden estar en cada individuo, pero nunca en la chusma, que lo lleva todo al exceso. La monarquía permite la posibilidad de gobierno por un príncipe cristiano, justo y razonable, pero ni siquiera la tiranía y la barbarie irrazonable de un mal príncipe pueden ser tan malas como el gobierno de la chusma. El respeto y la obediencia a la autoridad secular son requisitos de la vida social estable, pero no pueden pervivir en la atmósfera de la democracia. La monarquía es la mejor forma de gobierno, pero no por fuerza la monarquía absoluta, pues Lutero no vacila en poner límites morales y religiosos al ejercicio de la autoridad política, y está bien dispuesto a reconocer el valor de los frenos constitucionales al monarca, siguiendo la pauta de la Dieta Imperial ante el Emperador.[56]

Del principio de la depravación del hombre, Calvino saca como primera conclusión que los gobernantes deben ser gobernados o, en otras palabras, que debe haber algún sistema de "frenos y equilibrios". Por consiguiente, aunque reconoce que todas las formas de gobierno tienen flaquezas y pueden caer en la perversión, claramente prefiere algún tipo de gobierno aristocrático, se base o no se base en el voto popular, porque "debido a los vicios o defectos de los hombres es más seguro y más tolerable cuando gobiernan varios, que pueden resistir mutuamente, instruir y aconsejarse entre sí, y si alguno estuviese dispuesto a ir demasiado lejos, los otros serían censores y amos para contener su exceso".[57] Los frenos y equilibrios en el ejercicio de la autoridad política, operando *dentro* del gobierno, no le parece a Calvino que menoscaben de ninguna manera la soberanía de Dios; de hecho, son un freno constante a la inherente tendencia de los gobernantes a la presunción contra Dios y la tiranía sobre los hombres.

La libertad y una constitución republicana son grandes bienes. Pero son dones de Dios y no debemos exigirlos ni tratar de obtenerlos por nosotros

[55] Lutero, *Whether Soldiers, too, can be Saved*, *PE.* V, 45.
[56] *Ibid.*, pp. 45, 48, 50; *On Secular Authority*, *PE*, III, 237; *Psalm* 101, *AE*, XIII, 160-161.
[57] Calvino, *Ins.*, IV. xx. 8. *Cf. Sermons on Deuteronomy*, *CR*, XXVII, 453-460.

mismos. El cristiano no debe ser un revolucionario utópico. Calvino aprecia la elección popular... con las salvaguardas contra todo exceso. La elección es rasgo de la Iglesia debidamente ordenada y también es gran privilegio y responsabilidad cuando se extiende al ámbito del gobierno secular. Pero en ninguno de los dos casos idolatra Calvino la democracia, ni le interesan las nociones de soberanía popular. En la Iglesia, una elección debidamente efectuada no puede hacer más que reconocer el llamado previo de Dios a un individuo para un ministerio particular, y en el Estado, asimismo, el proceso electivo es simple reconocimiento de que Dios ha elegido una persona apropiada para un cargo. El poder y la autoridad fluyen de Dios y no de los electores, y un magistrado elegido no merece menos obediencia y respeto que un soberano hereditario.[58] La libertad y el derecho de elegir a nuestros gobernantes son buenos, pero no son de importancia última, pues, como recuerda Calvino con insistencia, "No importa cuál sea vuestra condición entre los hombres, ni bajo qué leyes viváis, ya que en ellos el Reino de Cristo no existe".[59]

### 3. *"Que cada alma esté sometida a las potencias superiores"*

Dado que la autoridad política es sierva y representante de Dios, al obedecerla somos obedientes a Dios mismo: "Los hombres deben obedecer a los gobernantes como Sus representantes y estar sometidos a ellos con todo temor y reverencia, como a Dios mismo".[60] Hay que obedecer incluso a un mal magistrado y hasta a un tirano. El derecho del príncipe a la obediencia no está condicionado a que cumpla con sus deberes para con sus súbditos, como en Occam y en Marsilio, ni es dependiente de su posición ante Dios, cuyo ministro es él, como en Wiclef. Debemos a nuestros gobernantes no sólo nuestra obediencia sino también nuestras plegarias y, obsérvese, nuestra franca crítica, de ser necesaria.[61] Este deber de obediencia está claramente ante nosotros en las Sagradas Escrituras, como en Romanos 13: "sométanse todos a las autoridades constituidas [...]. De modo que, quien se opone a la autoridad, se rebela contra el orden divino, y los rebeldes se atraerán sobre sí mismos la condenación [...]. Por tanto, es preciso someterse, no sólo por temor al castigo, sino también en conciencia".

Esta clara e inequívoca orden de Dios expresada en la Sagrada Escritura es considerada, en sí misma, como motivo completamente adecuado para la obligación de la obediencia. Pero Lutero y Calvino citan muchas razones subordinadas para mostrar que aquí la Voluntad de Dios coincide con el bien del hombre. Ningún gobierno puede ser totalmente malo, y cualquier gobierno, por muy corrompido que sea, es mejor que la falta de gobierno: "La forma de gobierno civil, aunque tenga deformidad y corrupción, siem-

[58] Calvino, *Ins.*, IV. iii. 13-15.
[59] *Ibid.*, xx. 1.
[60] Lutero, *Psalm 82*, *AE*, XIII, 44.
[61] Lutero, *WA*, LII, 189; Calvino, *Commentary on Psalm 82*, en vs. 2.

pre es mejor que la ausencia de la autoridad de un príncipe".[62] Así como la mala conducta de una de las partes en un caso particular no justifica que se altere la institución del matrimonio, así la mala conducta del príncipe no justifica la rebelión, que es interpretada como un ataque al gobierno como tal. En segundo lugar, cada pueblo tiene el gobierno que merece: un buen gobernante expresa la satisfacción de Dios, y un tirano expresa Su ira. Debemos nuestra gratitud al gobierno bueno, pero ninguna tiranía puede expresar un juicio más severo del que merece nuestro pecado. En tercer lugar,

> Sufrir injusticia no destruye el alma del hombre, no, ello mejora el alma, aunque inflija pérdidas al cuerpo y la propiedad; pero hacer el mal [por ejemplo, resistir] es algo que destruye el alma, aunque ganara todas las riquezas del mundo [...] pues el poder temporal no puede hacer daño ya que no tiene nada que ver con predicar y con la fe y con los tres primeros mandamientos.[63]

La obediencia a un gobernante injusto puede ser una cruz que debemos llevar en este mundo. Pagar con mal sería, *para el ciudadano privado*, desobedecer a Dios y dañar su propia alma. La resistencia implica la usurpación no autorizada del poder de juicio y condenación de Dios y por tanto es ilegítima (*cf.* sec. F2-3 *infra*). Por último, en la obediencia yace la base necesaria de toda vida social estable. Lutero no vacila en señalar aun a los tártaros y los persas como ejemplos de hasta qué punto un profundo hábito de obediencia contribuye a crear sociedades fuertes y sanas.

Mas, a pesar de todo, el cristianismo puede reírse ante el tirano aun mientras lo obedece, "porque sabemos que si esta tienda, que es nuestra morada terrestre, se desmorona, tenemos un edificio que es de Dios: una morada eterna, no hecha por mano humana, que está en los cielos" (II Corintios 5:1), o como lo expresó Lutero en uno de sus grandes himnos:

> La Palabra de Dios, pese a toda su fuerza
> no durará un momento,
> sino que, a despecho del Infierno, seguirá su curso:
> escrita está por Su dedo.
> Y aunque me quiten vida,
> bienes, honor, mujer e hijos,
> lo que ganarán será poco,
> pues todo eso se desvanecerá:
> lo que queda es la Ciudad de Dios.[64]

### 4. *"Debemos obedecer a Dios, y no a los hombres"*

La doctrina de la obediencia de los reformadores no debe interpretarse simplemente como la exposición de Romanos 13, para equilibrar las cosas y

[62] Calvino, *Commentary on I Peter,* 2:14.
[63] Lutero, *A Treatise of Good Works, PE,* I, 263.
[64] Lutero, *"Ein'feste Burg"*, trad. Thomas Carlyle.

no deformar el testimonio de la Escritura también debemos atender a pasajes como las palabras de San Pedro ante el Sanedrín: "Hay que obedecer a Dios antes que a los hombres" (Hechos 5:29). La cuestión de cuándo podemos o debemos desobedecer a las "Altas autoridades" es importante, pues como hemos visto la desobediencia a la autoridad constituida no es cosa superficial. No es posible dejar la decisión al juicio caprichoso o egoísta del individuo. La injusticia, la tiranía y la opresión no son, en sí mismas, excusas para la desobediencia. Tampoco tenemos derecho a desobedecer porque la obediencia nos causare sufrimiento. No obstante, "somos súbditos de los hombres que nos gobiernan, *pero sólo en el Señor*. Si ordenan algo contra Él no les prestemos atención".[65] No estamos justificados si violamos la clara orden de Dios para ser obedientes a los hombres.

Al elaborar las implicaciones de esta posición, es importante no olvidar la distinción que hay entre los dos reinos. Un magistrado que se negara a acusar a un criminal por motivo de que Cristo dijo "No juzguéis si no queréis ser juzgados" no estaría obedeciendo a Dios sino a los hombres; simplemente, estaría confundiendo el Evangelio con la ley. De hecho, estaría desobedeciendo la ley del amor de Dios expresada en la forma debida a su situación. Pero Lutero ofrece dos ejemplos específicos de circunstancias en que sería lícita la desobediencia. El primero es cuando se nos llama a cometer un acto de abierta injusticia contra los demás:

> Así, si un príncipe deseara ir a la guerra, y su causa fuese manifiestamente injusta, no deberemos seguirlo ni ayudarlo; puesto que Dios ha ordenado que no matemos a nuestro prójimo ni le hagamos injusticia. Tampoco si nos ordenara rendir falso testimonio, robar, mentir o engañar, y cosas semejantes. Aquí nosotros debemos entregar nuestros bienes, nuestro honor, nuestro cuerpo y nuestra vida para que se cumplan los mandamientos de Dios.[66]

Debemos sufrir injusticia sin quejarnos, pero de ninguna manera deberemos ser cómplices de ella; y las normas que deben aplicarse para determinar lo que es justo son la ley divina y la ley natural, expuestas insuperablemente en las Sagradas Escrituras, y aplicadas por la razón y la conciencia a los casos particulares. El segundo caso de desobediencia justificable es cuando las autoridades seculares se salen de su esfera propia y se proponen prescribir cuestiones de fe y de culto contrarias a la Palabra de Dios, afirmando así que "gobiernan la conciencia y la fe del hombre, y enseñan al Espíritu Santo según sus cerebros dementes".[67] En tal caso, no "debemos prestarles la menor atención". Y una vez más debe notarse que la norma de la desobediencia justificable no es simplemente la conciencia personal y los piadosos sentimientos del individuo. No deberemos confiar en ellos a menos que se basen en la Palabra de Dios.

Pero aunque la desobediencia sea permisible y en realidad obligatoria en tales situaciones, nunca lo será la *resistencia* violenta. Resistir con la espada

[65] Calvino, *Ins.*, IV. xx. 32 (las cursivas son nuestras).
[66] Lutero, *Of Good Works*, *PE*, I, 271.
[67] Lutero, *On Secular Authority*, *PE*, III. 230.

sería confundir los dos reinos, suponiendo que el reino espiritual puede, justificablemente, empuñar la espada que sólo pertenece debidamente al reino temporal. A falta de toda doctrina de contrato social, de soberanía popular o de gobierno por consentimiento, no hay base para que los súbditos traten de modificar sus gobiernos por medio de la violencia. Las órdenes del gobernante temporal que claramente contravengan la Palabra de Dios son ilegítimas en sí mismas, pero ni siquiera una concatenación de tales actos destruye la autoridad del gobierno como tal ni justifica la rebelión, o ni siquiera la amenaza de emplear la fuerza, como Calvino constante y categóricamente lo indicó en sus cartas a los acosados protestantes franceses. La desobediencia se remite a las órdenes particulares; la resistencia tiende al derrocamiento de la autoridad.

Entonces, ¿qué debe hacer el cristiano al encontrarse ante un gobierno que constantemente intenta obligarlo a desobedecer la Palabra de Dios y que lo persigue por sus escrúpulos? Ante él hay tres posibilidades. En primer lugar, si la desobediencia incluye un gran sufrimiento, puede huir a otro Estado menos tiránico, siguiendo el consejo de Mateo 10:23: "Cuando os persigan en una ciudad, huid a otra". En segundo lugar, si la fuga por una razón o por otra es desaconsejable o imposible, simplemente hemos de sufrir, negándonos a obedecer órdenes ilegítimas y a desobedecer a Dios, resistiendo violentamente a la autoridad secular. En tercer lugar, Lutero y Calvino dejan abierta una pequeña vía de escape que parece ofrecer una justificación condicional a la resistencia en ciertas circunstancias claramente definidas. Lutero, al menos en sus últimos años, estuvo dispuesto a reconocer que el derecho imperial positivo hacía posible considerar, en ciertos casos, una resistencia legítima al Emperador de parte de los príncipes electores. Y Calvino establece un punto muy similar:

> Ahora bien, si hay algunos que hoy sean elegidos magistrados, nombrados para moderar el libertinaje de los príncipes (como los éforos que en un tiempo fueron enviados contra los reyes de Esparta, o como los tribunos de la plebe contra los cónsules romanos, o como los demarcas contra el Senado de los atenienses —y posiblemente es el mismo poder que los tres Estados emplean hoy en cada ámbito cada vez que se reúnen como asamblea de notables), entonces estoy lejos de prohibirles resistir en su condición oficial el feroz libertinaje de los príncipes, y que si aceptan, inermes, la opresión y acoso de los príncipes a los más humildes ciudadanos, yo los declararé culpables de criminal falta de fe porque engañosamente traicionan la libertad del pueblo, cuyos guardianes divinamente nombrados saben que lo son.[68]

Este breve pasaje, destinado a tener importantes consecuencias en el desarrollo ulterior del pensamiento político calvinista, debe ser claramente comprendido. Los magistrados subordinados forman parte del gobierno civil, pero aun si son elegidos no son, en ningún sentido, los representantes de la soberanía popular. Su autoridad, como la del príncipe, proviene de

[68] Calvino, *Ins.*, IV. xx. 31.

Dios, y no emplearla con el propósito deseado de alcanzar el bien común, aun cuando esto implique resistir al monarca, es desobedecer a Dios y provocar Su juicio. Nunca se plantea la pregunta de si el pueblo en general tiene derecho a apoyar con la fuerza a los magistrados subordinados, o a los Estados contra el monarca. Calvino habría encontrado muy difícil responder a esta pregunta.

Quienes sufren pacientemente, gimiendo bajo las órdenes de un tirano injusto, deben recordar que Dios es su juez, y que él no podrá escapar de la condenación de Dios. En la sección F veremos cómo se expresa este juicio.

## 5. *La tolerancia*

Es imposible descubrir en los escritos de Lutero un enfoque constante a la cuestión de la tolerancia y la libertad religiosa. Aun si estuviésemos justificados en decir que su pensamiento se desarrolla, en general, pasando de una razonable tolerancia a la disensión en su primer periodo a una vehemente aprobación a la persecución en la última parte de su vida, aun así está lleno de contradicciones y es imposible interpretar la mayor parte de sus declaraciones sobre la cuestión más que como respuestas impulsivas y a menudo irreflexivas a situaciones particulares.[69]

Lutero niega el derecho de los papistas a perseguirlo y al mismo tiempo se regocija de ser perseguido, ya que ésta es marca necesaria de la verdadera Iglesia: "No me aterra que muchos de los grandes me persigan y me odien. Antes bien, eso me consuela y me fortalece, ya que en todas las Sagradas Escrituras los que persiguen y odian siempre han estado en el error, y en la razón los perseguidos. La mayoría apoya siempre la mentira, y la minoría la verdad".[70] Y sin embargo, después, cuando la mayoría lo apoyó, este principio fue descartado y Lutero no vaciló en pedir en los términos más violentos la persecución de disidentes particulares como Calrstadt y Münzer, o grupos como los campesinos rebeldes, los anabaptistas y los judíos. En el primer periodo habló mucho de la necesidad de dejar en libertad la Palabra para que realizara su propia obra, y de la imposibilidad de una fe impuesta, y por este motivo defendió la tolerancia general, con la convicción de que la verdad triunfaría. La tolerancia de la herejía, pensó Lutero, podía agudizar en vez de debilitar la fe: "El Espíritu escribió que los jebuseos y cananeos debían quedar en la tierra de promisión para que los israelitas se

[69] Las actitudes de los reformadores hacia la tolerancia son expuestas y analizadas con gran penetración y equilibrio en las obras de R. H. Bainton, particularmente en su artículo sobre "Development and Consistency of Luther's Attitude to Religious Liberty", *The Harvard Theological Review*, vol. XXII, núm. 2; en la Introducción a su edición de la obra de Castellio *Concerning Heretics* (Nueva York: Columbia University Press, 1935): y en sus libros *The Travail of Religious Liberty* (Londres: Lutterworth Press, 1953) y *Hunted Heretic: The Life and Death of Michael Servetus, 1511-1553* (Boston: Beacon Press, 1953). Los párrafos que siguen dependen mucho de estas obras, de las que fueron tomadas varias citas.

[70] *WA*, 7.317 (1521).

ejercitaran en la guerra [...]. Esto se refiere a los herejes."[71] y la tolerancia debía extenderse aun a los judíos.[72]

La actitud de Lutero hacia judíos, papistas y sectas disidentes se endureció pronto, y sus justificaciones de la persecución son diversas y a menudo contradictorias. En *Un tratado de buenas obras* (1520) dice que un príncipe es un ejemplo para el pueblo, pues el pueblo simple creerá como él crea. Por tanto, es deber del príncipe creer y mantener la verdadera religión, y no tiene autoridad para decidir cuál es la verdadera religión.[73] En el *Comentario al Salmo 86* (1530) elucida cuáles herejes deben ser perseguidos y concluye diciendo que el brazo secular debe castigar a quienes, por motivos religiosos, niegan la dignidad y la autoridad del gobierno civil y también a aquellos que niegan las doctrinas que se encuentran claramente fundadas en las Escrituras y que son aceptadas por toda la cristiandad, pues esto es blasfemia. En cuanto al conflicto entre luteranos y papistas, Lutero invita al gobierno secular a juzgar entre ellos con base en las Escrituras, y ordenar al bando adverso a las Escrituras que simplemente guarde silencio.[74] Pero a menudo Lutero se muestra mucho más generalizante y sanguinario en sus demandas de castigo a sus adversarios. A veces habla de la pena de muerte para papistas y anabaptistas, a veces considera que bastará el destierro. Pero sea como fuere, la Palabra debe ser apoyada por la espada del magistrado civil. Algunas de las locuciones de Lutero pueden desecharse como obvias exageraciones retóricas, pero sería más que difícil argüir que en esta cuestión no crea una "confusión infernal" entre los dos reinos que, en otras partes, diferencia con claridad.

La posición de Calvino es mucho más estable que la de Lutero. Es deber del magistrado cristiano proceder contra la herejía aun si ésta no es abiertamente sediciosa o blasfema. El magistrado es el lugarteniente o enviado de Dios y, por ello, debe mantener el honor de Dios por todos los medios que tenga a su alcance, pues la herejía es en sí misma una ofensa contra la sociedad cristiana, y como ataque directo al honor de Dios es más horrible que el peor delito cometido por un hombre contra otro. Erradicar la herejía es algo que no sólo piden la ley natural (como intento por socavar la sociedad) y el derecho romano (específicamente, en las medidas contra los donatisas y maniqueos incluidas en el Código de Justiniano) sino que es requerimiento específico de la Sagrada Escritura, pues "Dios dice claramente que el falso profeta debe ser lapidado sin piedad. Hemos de aplastar con el pie todos los afectos de la naturaleza cuando Su honor está en juego".[75]

De la persecución de los santos a manos de gobernantes impíos ni Calvino ni Lutero sacaron la conclusión de que un príncipe piadoso deba tolerar toda clase de opiniones. Según ellos, no hay huella del relativismo o de la indiferencia que a menudo es la base de la tolerancia. Y su doctrina de los

[71] *WA*, 1.624 s. (1518).
[72] *WA*, 2.336 (1523).
[73] *PE*, I, 265 (1520).
[74] *AE*, XIII, 61 *ss*.
[75] Calvino, *Commentary on Deuteronomy*, capítulo XIII.

dos reinos no es otro modo de plantear el concepto moderno de separación de la Iglesia y el Estado. La verdad es conocida y su preservación contra los ataques del escepticismo es cuestión de vida o muerte que debe preocupar a la Iglesia y el Estado, cada cual a su propia manera. No es posible ninguna componenda cuando la vedad misma está en juego.

## E. La ley

Lutero y Calvino reconocen tres modos de ley: la ley divina dada directamente por Dios en la revelación; la ley natural, al alcance de todos los hombres y obligatoria para todos, y el derecho positivo, debidamente aplicado y puesto en vigor por la autoridad secular correspondiente. Analizaremos cada uno por separado.

### 1. *La ley de Dios*

La ley divina es eterna, inmutable y absoluta. Es la norma suprema y objetiva contra la cual debe ser juzgada toda acción humana, expresada en forma concisa en el Decálogo y expuesta en otras partes de las Sagradas Escrituras. Fue dada por Dios, según Lutero, con dos propósitos (conocidos técnicamente como los "usos" de la ley), y a éstos añade Calvino un tercero. En primer lugar, dado que revela la justicia de Dios y Sus exigencias al hombre, acusa el pecado y señala la necesidad del perdón. La ley, en este su "uso teológico", funciona como una especie de espejo que muestra a cada hombre tal como en realidad es, en su depravación y pecado, y elimina la falsa autocomprensión basada en el orgullo. En segundo lugar, la ley sirve para contener a los pecadores de hacer el mal abiertamente y procura la "justicia forzosa y obligatoria que es necesaria para el bien de la sociedad". En tercer lugar (y aquí Calvino y Lutero se separan), "es el mejor instrumento para capacitarlos [a los creyentes] a aprender diariamente con mayor verdad y certidumbre lo que es la voluntad del Señor que ellos aspiran a seguir, y confirmarlos en este conocimiento".[76]

Todas las prescripciones jurídicas que se encuentran en las Sagradas Escrituras, ¿deben considerarse como leyes divinas obligatorias para el hombre? Lutero y Calvino, como casi todos los demás pensadores cristianos pero en oposición a ciertos extremosos sectarios, distinguen entre la ley temporal y la divina y eterna. Lutero y Calvino no vacilan en declarar que la ley ceremonial y casi toda la legislación económica y social detallada en el Antiguo Testamento pertenecen a la primera categoría y por tanto son ya caducas. La ley ceremonial y ritual fue abrogada por la Obra de Cristo (como dice la Epístola a los hebreos), y no estamos obligados a tratar de reproducir la constitución o el código jurídico de la antigua Israel en los tiempos modernos. Ciertamente, son útiles e instructivos como ejemplos de disposiciones sociales y políticas agradables a Dios, pero están condicionados por el tiempo y

[76] Lutero, *Galatians*, pp. 297 *ss.;* Calvino, *Ins.*, II. vii. 8-12.

el medio, y hoy simplemente ya no son aplicables. Tenemos aquí un ejemplo especial de un sistema social y económico del cual puede aprenderse mucho, pero que nunca pretendió ser servilmente copiado. Se le debe considerar, con gran parte del resto de la Biblia, como una especie de comentario al Decálogo. Puede encontrarse guía general en cuestiones como la relación de la Iglesia y del Estado tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, y en este sentido la Biblia es la fuente de los "antiguos órdenes" que hay que recuperar. Y en cuanto a la forma externa de la Iglesia, mientras que Lutero considera que la estructura de la Iglesia del Nuevo Testamento es, al menos en gran parte, determinada por el tiempo, Calvino considera la Iglesia apostólica, tal como está descrita en la Biblia, como pauta detallada de la auténtica forma de la Iglesia. Obviamente, en estas cuestiones se están aplicando normas externas a las Sagradas Escrituras para decidir qué es temporal y qué es absoluto.

Ambos reformadores rechazan categóricamente toda concepción de "dos normas" de la ley, como había sido aceptada en la Iglesia medieval: "No hay varias reglas de vida, sino una sola regla perpetua e inflexible".[77] Todos los hombres son llamados a la perfección, y todos los hombres se encuentran bajo el juicio de la ley. Se rechaza la antigua distinción entre leyes que son obligatorias para todos los hombres o todos los cristianos, y los consejos de perfección que guían a los "religiosos", los atletas del Espíritu. El llamado a la perfección se encuentra en el meollo de la ley, pero a lo largo de las edades se ha ido nublando, primero por un mal entendimiento de la justificación, el cual supuso que la salvación era posible simplemente mediante la obediencia a una serie de regulaciones externas. Por consiguiente, Cristo aparece como el mejor expositor de la ley divina ya que Él "le restauró su integridad manteniéndola y purificándola cuando fue oscurecida por la falsedad y profanada por el fermento de los fariseos".[78] Pero afirmar la unidad y la universalidad de la ley no es negar que esas obligaciones particulares varían en relación con las funciones: a menudo ha surgido una confusión, por el intento de universalizar normas que en realidad sólo son apropiadas para el ejercicio de una función particular en sociedad. Las mismas obligaciones específicas no son definitivas para un hombre en todas sus diversas capacidades oficiales y privadas. Como estadista o como verdugo, un hombre puede ser llamado a efectuar acciones que serían erróneas e impropias para él si actuase como padre o como ciudadano privado. La enseñanza moral de Cristo, en general, trata de la moral privada y no pretende ser aplicada de otra manera. Pero las diversas formas funcionales por las cuales es expresada la ley de Dios sólo aparentemente están en conflicto, pues el amor es la "reina y señora" de todas las leyes, y en situaciones específicas toda ley debe ser puesta a prueba por la regla de la caridad, ya que ésta se encuentra en el corazón de toda ley auténtica.

La ley divina es un llamado a la perfección y a la piedad; pero la perfección es totalmente inalcanzable para el hombre caído y por consiguiente la

[77] Calvino, *Ins.*, II. vii. 13.
[78] *Ibid.*, viii. 7.

ley debe señalar, fuera de sí misma, hacia el perdón y la expiación ofrecidos por el Evangelio.

### 2. *La ley de naturaleza*

La ley natural es, tanto para Lutero como para Calvino, idéntica en última instancia a la ley divina. En contraste con Santo Tomás de Aquino y con la mayoría de los escolásticos, los reformadores nunca consideran que la ley natural sea perfeccionada o complementada por una ley "sobrenatural". No hay más que una ley, aun si se le puede contemplar desde varios puntos de vista. La ley tiene un "uso espiritual" (convencer de pecado y señalar al Evangelio) y un "uso civil" (contener la inmoralidad pública), y para Calvino también un tercer uso entre los redimidos, pero la ley misma siempre es una e inmutable.

Pero la relación de la ley divina y la ley de la naturaleza *tal como la conocemos*, no es de simple identidad. Es importante notar que el término "naturaleza" en este contexto significa la naturaleza ordenada, no corrompida, del hombre y del mundo antes de la Caída. La ley de la naturaleza, objetivamente considerada, es la ley de Dios, absoluta, incondicional y obligatoria para todos los hombres. En contraste con la ley revelada de Dios que fue dada a un pueblo en particular, la ley de la naturaleza es, en principio, cognoscible para todos los hombres. Es

> la regla verdadera y eterna de justicia presentada a los hombres de todas las naciones y todos los tiempos, que regirían sus vidas de conformidad con la Voluntad de Dios.[79] Pues aunque los gentiles no recibieron la ley escrita de Moisés, sin embargo recibieron la ley espiritual impresa en todos, judíos y gentiles, que es obligatoria para todos.[80]

Pero, dado que la corrupción no sólo se extiende a la voluntad del hombre, sino también a su razón y su conciencia, su entendimiento de la ley natural fue menoscabado. Por tanto, hay una diferencia y a veces hasta un conflicto entre la ley divina y la ley natural como es entendida e interpretada por el hombre caído. El pecado y la corrupción se muestran en los constantes intentos del hombre por revisar y alterar la ley de la naturaleza para hacerla menos contraria a su caída voluntad y sus deseos. El pecado oscurece y obceca su comprensión de la ley de la naturaleza, de modo que la ley divina fue revelada para suprimir las evasiones introducidas por la naturaleza caída del hombre.

Esto también puede decirse de ambas "tablas" de la ley. Con respecto a la primera tabla, la medida de la ley natural que está al alcance del hombre caído le enseña simplemente que debe adorar y servir a Dios, pero lo que esto implica, *cómo* debe servir a Dios y quién es el verdadero Dios sólo puede encontrarlo, ahora, en la ley divina revelada. Con respecto a la segun-

79 *Ibid.*, IV. xx. 15.
80 Lutero, *Romerbrief*, 37.15 s.

da tabla, un buen ejemplo del modo en que la ley divina expande, aclara y purifica la ley natural adulterada o degenerada aparece en la cuestión de la obediencia:

> Todo hombre de entendimiento considera absurdo someterse a una dominación injusta y tiránica, siempre que por algún medio pueda evitarla, y sólo una opinión prevalece entre los hombres: que es de espíritu abyecto y servil tolerarla con paciencia, mientras que es de espíritu honorable y elevado levantarse contra ella. En realidad, los filósofos no consideran un vicio el vengarse de las injurias. Pero el Señor, condenando este espíritu demasiado elevado, prescribe a Su pueblo esa paciencia que la humanidad considera infamante.[81]

El orgullo ha pervertido la ley natural subjetiva de modo que la ley divina, promulgada con autoridad, se ha convertido en el medio necesario para la restauración de la objetiva y absoluta ley de naturaleza.

¿Cómo se puede descubrir y aplicar la ley de naturaleza en situaciones específicas? La ley no es innata en el hombre como tal, sino que es una norma externa y objetiva aplicada por Dios, descubrible al menos en parte por el uso de la razón o, según Calvino, por la cooperación de la razón y la conciencia. Algunos hombres pueden ser más razonables que otros, pero nunca es fácil descubrir la ley natural. Su descubrimiento requiere minuciosa reflexión y consideración de todas las cuestiones, pues "la noble gema llamada derecho natural y razón es cosa rara entre los hijos de los hombres".[82]

### 3. *La ley del Estado*

La ley del Estado tiene por propósito, simplemente, mantener la conformidad externa con la moral y la disciplina necesaria para la vida moral. Es cierto, está relacionada con la ley natural divina pero no es directamente deducible de ella. La ley natural-divina fija, por decirlo así, los límites dentro de los cuales el estadista tiene libre juego para ordenar las leyes que le parezcan apropiadas a la luz de las circunstancias y las necesidades políticas. La razón —la razón caída— debe producir la legislación que las condiciones parezcan requerir sin que haya conflicto con la ley de Dios. "Pero si es verdad que cada nación ha quedado en libertad de aplicar las leyes que juzgue benéficas, sin embargo éstas deberán ser puestas a prueba por la ley del amor de modo que aunque puedan variar en forma, deben proceder sobre el mismo principio."[83]

Hay que obedecer al derecho positivo —aunque esté patentemente lejos de ser perfecto— salvo en situaciones extremas como las que se analizan en la sección D4. Lutero aunque manteniendo esta obligación de obediencia, tiene un viril desdén al mero derecho positivo: es una "ley enferma", contra la "ley sana" de naturaleza. Su inevitable rigidez hace inadecuado al derecho civil:

[81] Calvino, *Ins.*, II. ii. 24.
[82] Lutero, *Psalm 101*, *AE*, XIII, 161.
[83] Calvino, *Ins.*, IV. xx. 16.

> Lo que se haga con el poder de la naturaleza se logra muy fácilmente sin ningún derecho [positivo]; de hecho, sobresee todas las leyes. Pero si la naturaleza falta y las cosas deben hacerse de acuerdo con las leyes, ello equivale a la simple mendicidad y trabajo chapucero; y no se logra nada que no sea inherente a una naturaleza enferma. Es como si se impusiera como regla general que por alimento debiéramos comer dos bollos y beber un pequeño vaso de vino. Si un hombre saludable se sienta a la mesa, bien puede consumir cuatro o seis bollos y beberse una o dos jarras de vino; así, necesita más de lo que la ley estipula. Pero si una persona enferma se sienta a la mesa, puede comer medio bollo y beber tres cucharadas de vino. Así no observará de esa ley más que lo que su estado enfermo le permita, o morirá si tiene que observar esta ley.[84]

Legislar es cosa difícil e insatisfactoria, y muy pocos son los hombres adecuadamente preparados para legislar, de modo que: "Aquí debemos parchar y remendar y contentarnos con las leyes, los dichos y los ejemplos de los héroes como están registrados en los libros. Así debemos seguir siendo discípulos de esos maestros mudos que llamamos libros. Y sin embargo, nunca lo haremos tan bien como está escrito; nos arrastramos tras ellos y nos aferramos a ellos como a un banco o a un bastón".[85]

De ahí se sigue que la legislación es un arte especializado y diestro en los detalles de los cuales el teólogo, como tal, no tiene la competencia necesaria. Este principio, junto con el rechazo de la ley canónica por los reformadores, produce en Lutero algunas consecuencias radicales:

> ¿Cuál es el procedimiento apropiado hoy para nosotros en cuestiones de matrimonio y de divorcio? Ya he dicho que esto debe dejarse a los abogados como sujeto al gobierno secular, pues el matrimonio es cosa bastante secular y externa, que se relaciona con la mujer y los hijos, la casa y el hogar y con otras cosas que pertenecen a la esfera del gobierno, todo lo cual ha sido completamente sometido a la razón (Génesis 1.28). Por tanto, no debemos meternos en lo que el gobierno y los sabios deciden y prescriben con base en la ley y la razón. Aquí, Cristo no está actuando (Mateo 5.31-32) como jurista o gobernador, fijando o prescribiendo sus regulaciones para la conducta externa.[86]

## F. La Política como Vocación

### 1. *El hombre y su llamado*

Todos los hombres tienen dos tipos de llamados de Dios. Por una parte, todos los hombres, aunque pecadores, son llamados a la salvación, al eterno reino de Dios. En lo tocante a la salvación, todos los hombres son iguales, todos requieren por igual el libre perdón de Dios. Pero con respecto a la vida en este mundo, la igualdad desaparece y es reemplazada por el orden

[84] Lutero, *Psalm 101, AE*, XIII, 163.
[85] *Ibid.*, p. 164.
[86] Lutero, *Commentary of the Sermon on the Mount. AE*, XXI, 93.

y el rango, y los hombres se encuentran en diversas "estaciones" o "vocaciones" en que se les requiere servir a Dios sirviendo a su prójimo. Lutero y Calvino rechazan toda posibilidad de una vocación "religiosa" en que el servicio a Dios pueda ser aislado del servicio al prójimo. Cada hombre tiene una variedad de funciones diferentes en la sociedad, que deben verse como vocaciones divinas. Por ejemplo: un hombre puede tener las vocaciones de marido, padre, granjero y ciudadano, cada una con sus deberes y obligaciones específicos. En cada quien, la vocación actúa como freno al egoísmo del hombre, obligándolo a mirar hacia adelante y a cuidar a sus prójimos como a sí mismo. El cuidado de Dios a la humanidad queda expresado extensamente al poner a los hombres en vocaciones, en cada una de las cuales son atraídos a atender a sus prójimos y, sabiéndolo o ignorándolo, volverse "máscaras" o "velos" de Dios mismo, instrumentos de Su amor.

Ahora bien, aunque las vocaciones en sí mismas son buenas, los hombres pueden abusar y a menudo abusan de sus vocaciones no cumpliendo con los deberes apropiados, o desempeñándolos impropiamente. Asimismo, se causan gran confusión y desorden si las vocaciones no se mantienen distintas y separadas. Por ejemplo: sería del todo erróneo que un magistrado fuese severo y estricto en sus relaciones privadas como debe serlo cuando actúa en su papel judicial. Y tampoco, espoleados por la ambición o el amor a la novedad, deberemos dejar una vocación en la que nos encontremos, por otra. Esto es presunción, y sólo a nuestro propio riesgo descuidamos los deberes que Dios ha puesto en nuestra mano para buscar algo distinto. Esta enseñanza salvaguarda la estabilidad de la sociedad y frena la ambición pecaminosa, pero no debemos permitir que haya conflicto con el hecho de que Dios mismo llama a menudo a los hombres a nuevas funciones y nunca hay que desatender *Su* llamado: "En todo, el llamado del Señor es el fundamento del comienzo de la acción justa".[87]

La vocación del estadista es un llamado divino que debe encontrar honor especial entre los hombres. Como cualquier otro hombre en *su* vocación, el estadista es la "máscara" o el "velo" de Dios, pero tiene derecho a honores peculiares porque en un sentido especial es el representante de Dios. En lo tocante a los hombres, en la vida política ocupa el lugar de Dios.

Ahora bien, es verdad que los hombres en lo particular tienen que obedecer las órdenes de la ley. Pero Dios, cuya naturaleza es amor, no está sujeto a esta ley, y a menudo Su amor se expresa en formas que parecen contrarias a la ley obligatoria para los individuos privados. Por medio de la vocación, Dios frecuentemente obliga a los hombres a realizar actos que aparecen opuestos a la ley pero que en realidad, en otro nivel, son expresiones de la ley del amor. Esto es muy claro en la vocación de la política, en que el estadista se ve obligado, en aparente contradicción con la ley y con el Evangelio, a recurrir en ocasiones a la fuerza, la coacción y la violencia. Pero: "La mano

[87] Calvino, *Ins.*, III. x. 6. *Cf. Commentary on the Harmony of the Gospels* (Edimburgo: Calvin Translation Society, 1845-1846) bajo Mateo 22: 21 y Lutero, *Whether Soldiers, too, can be Saved, PE,* V, 34; *Commentary on the Sermon on the Mount, AE,* XXI, 23.

que esgrime la espada y mata con ella ya no es la mano del hombre sino la mano de Dios, que ahorca, tortura, degüella, mata y lucha. Todas éstas son Sus obras y Sus juicios".[88] Y:

> La Ley del Señor prohíbe matar; mas, para que el asesino no quede impune, el propio Legislador pone la espada en manos de Sus ministros. [...] Por tanto, es fácil concluir que a este respecto no están sometidos a la ley común por la cual, aunque el Señor ata las manos de todos los hombres, no ata Su justicia que Él ejerce por manos de los magistrados, como cuando un príncipe prohíbe a todos sus súbditos golpear o dañar a nadie, y sin embargo no prohíbe a sus funcionarios ejercer la justicia que especialmente les ha encargado.[89]

Es importante notar que esta distinción entre las morales privada y "vocacional" no implica que no estén íntimamente relacionadas y conectadas. El estadista no está a salvo de todo el rigor del llamado a la perfección en lo tocante a su vida privada, ni recibe carta blanca para sus actos oficiales. En unos y otros, aunque a veces en formas distintas y al parecer discordantes, debe expresar el amor y la justicia de Dios.

### 2. *El juicio de Dios*

El estadista, aunque pueda ser un "dios" en la esfera de la política en lo que concierne a otros hombres, con derecho a obediencia, respeto y honor, a los ojos de Dios tan sólo es otro pecador. Su autoridad y su dignidad son prestadas y en realidad no le pertenecen a él sino a Dios. Se encuentra en un lugar de tentación especial para suponer que los dones que se le han confiado son suyos para emplearlos como le plazca, y es difícil para él no negar que depende de Dios y que está sometido a Él. Pero si se volviere presuntuoso, "no será digno de ser comparado con un piojo o un gusano o cualquiera otra alimaña, pues aun los piojos son criaturas de Dios, en tanto que será un villano el que habiendo sido escogido por Dios como su lugarteniente, se burle siempre y olvide a su soberano Señor".[90]

¿Cómo se manifiesta el juicio de Dios al gobernante presuntuoso, y ello significa, en lo tocante a los hombres, injusto y tiránico? Aunque es seguro que será juzgado en la eternidad, también es cierto que el juicio de Dios se expresa dentro de la historia. Característicamente, Lutero exagera simplificando su propia posición cuando arguye que "siempre ocurre y siempre ha ocurrido que quienes inician una guerra innecesaria son derrotados",[91] pues reconoce en otra parte que el juicio de Dios no se expresa en tan sencillos términos. No obstante, cae un castigo en la historia y, por ejemplo, "los tiranos corren el riesgo de que, por decreto de Dios, sus súbditos se levan-

[88] Lutero, *Whether Soldiers, too, can be Saved, PE*, V, 36.
[89] Calvino, *Ins.*, IV. xx. 10. Desde la palabra "por tanto" esta cita sólo se encuentra en francés en la edición de 1541.
[90] *CR*, XLI, 395.
[91] Lutero, *Whether Soldiers, too, can be Saved, PE*, V, 37.

ten [...] y los asesinen o expulsen".[92] Este *hecho* no debe entenderse, en ningún sentido, como *justificación* de la resistencia. Los que se rebelan son, por ello, culpables ante Dios. Pero "la instrumentalidad de los perversos" puede ser "empleada por Dios, mientras Él sigue estando libre de toda mancha".[93] Si todos sus súbditos fuesen fieles cristianos, el gobernante no tendría que temer a la insurrección; pero como es imposible que esto sea así, hará bien en temer a la ira de Dios expresada por la violencia de los impíos. La acción de la Providencia de Dios no depende de la fidelidad de los hombres. O Dios podrá, acaso, levantar a los gobernantes extranjeros y otras naciones para someter al príncipe injusto:

> Así, Él domó el poder de Tiro por obra de los egipcios; la insolencia de los egipcios por los asirios; la ferocidad de los asirios por los caldeos; la confianza de Babilonia por los medos y los persas, habiendo Ciro sometido previamente a los medos, en tanto que la ingratitud de los reyes de Judá y de Israel y su impía contumacia después de todos sus favores, Él las sometió y castigó, una vez por los asirios, la otra por los babilonios.[94]

O Dios puede someter al tirano por obra de los magistrados subordinados, como lo hemos visto, o por un "Héroe".

### 3. *El héroe*

La política, según Lutero, por lo común es cuestión de "parchar y remendar". Comprensiblemente, tarde o temprano la urdimbre se desgastará, requiriendo renovación. La última etapa de descomposición puede ser la tiranía y opresión insufribles, y el agente de la renovación suele ser el destructor de la vieja tela, y el sastre de la nueva es llamado *Wündermann* o *vir heroicus*. Aunque sea presuntuoso que individuos particulares traten de derrocar la autoridad establecida o de modificar el Estado, a veces Dios confía a ciertos individuos esta vocación especial. Ejemplos de tales hombres son Sansón, David, Jehú, Ciro, Temístocles, Alejandro Magno, Augusto y Naamán: todos ellos, tal vez significativamente, no cristianos.

El héroe recibe su misión en forma directa de Dios, quien de manera constante lo instruye y lo guía:

> Cuando David quiso derribar a Goliat, desearon enseñarle; le pusieron una armadura y lo equiparon. Sí, Señor. Pero David no pudo soportar la armadura. Tenía a otro Señor en mente, y mató a Goliat sin saber siquiera cómo podría hacerlo, pues tampoco fue un aprendiz enseñado en el oficio; era un maestro, enseñado por Dios mismo.[95]

[92] *Ibid.*, p. 48.
[93] Calvino, Título de *Ins.*, I. xviii.
[94] *Ibid.*, IV. xx. 30.
[95] Lutero, *Psalm 101, AE*, XIII, 156.

El héroe no está sujeto a las leyes y reglas que son obligatorias para los hombres ordinarios o aun para los gobernantes ordinarios. Puede encabezar una rebelión y el pueblo, con justicia, lo seguirá. Posee raros dones de razón y tiene acceso a los consejos de Dios, de modo que puede aun pasar por encima de la ley, o al menos mejorarla, pues él mismo es "la ley viva". En su régimen, la tiranía es destruida, todo mejora y se inaugura una nueva época. Pero él no es la pauta del hombre ordinario, y ay del hombre que, sin un llamado especial de Dios, intente imitar al héroe.

El héroe de Lutero no puede compararse justificadamente con el superhombre de Nietzsche, ni con el héroe de Carlyle. Su libertad ante la ley y sus poderes de innovación y de restauración no provienen de él sino de que Dios lo eligió a él y de su directa dependencia de Dios. La gloria, el culto, el poder y la soberanía pertenecen a Dios y no a él. Sus dones preeminentes son, en realidad, *dones*, y no debe creerse que implican que esté libre de la mancha del pecado original. Como prueba de ello, Lutero indica que la mayoría de los héroes, una vez terminada su misión, tienen un fin trágico, por haber caído en el pecado de presunción.

Calvino, que se niega a adoptar una visión tan sombría como la de Lutero sobre las potencialidades del gobierno secular, ve al héroe simplemente como al "providencial liberador" de la opresión. Su función primaria no es renovar, pues éste es un aspecto perfectamente normal de la actividad política; dado que la política no sólo es cuestión de "parchar y remendar", no se necesita ningún sastre enviado por Dios para hacer una nueva tela.

## ABREVIATURAS

*WA* - *Weimarer Ausgabe* de las obras de Martín Lutero.

*PE* - *Philadelphia Edition of Works of Martin Luther*, 6 volúmenes en inglés. Filadelfia: A. J. Holman Company, 1915-1932.

*AE* - *American Edition of Luther's Works*. Comps., Jaroslav Pelikan y Helmunt T. Lehman; 55 volúmenes en proceso de publicación por Concordia Publishing House, St. Louis, y Muhlenberg Press, Filadelfia.

*CR* - *Corpus Reformatorum*, en que las obras de Calvino publicadas por Baum, Cunitz and Reuss comprenden 59 volúmenes. Brunswick, 1863-1900.

*Ins.* - Calvino, *Institutes of the Christian Religion*. Las citas, a menos que se indique lo contrario, proceden de la traducción de Henry Beveridge. Londres: James Clark & Co., 1949.

## LECTURAS

A. Lutero, Martín. Commentary on Psalm 101, vol. XIII, pp. 146 ss., de la edición norteamericana de las Luther's Works, comp Jaroslav Pelikan y Helmut T. Lehmann, St. Louis: Concordia Publishing House, y Filadelfia: Muhlenburg Press, 1956.

Calvino, Juan. *Institutes of the Christian Religion*. Comp. J. T. McNeill. Trad. F. L. Battles. *"Library of Christian Classics"*. Filadelfia: Westminster Press, 1959. II. ii. 1-4, 12-16, 22-24; III. xix. 15; IV. xx.

B. Lutero, Martín. *The Open Letter to the Christian Nobility of the German Nation. The Works of Martin Luther*, 6 vols. Filadelfia: A. J. Holman Company, 1915-1932. Vol. II, pp. 61 *ss.*

———, *Secular Authority: To what Extent it Should be Obeyed*, en *ibid.*, vol. III, pp. 223 *ss.*

———, *Whether Soldiers, too, can be Saved*, en *ibid.*, vol. V, pp. 32 *ss.*

Calvino, Juan. *Institutes*. I. xv. 4, 6-8; IV. x. 1-12; xi.

———, *Commentary on Romasn*. Edimburgo: Calvin Translation Society, 1844, 1849. Sobre Romanos 13. 1-5.

———, *Commentary on the Harmony of the Gospels*. Edimburgo: Calvin Translation Society, 1845-1846. Sobre Mateo. 5:31; Mateo. 22:21; Mateo. 26:52-56.

# RICHARD HOOKER
# [1553-1600]

DUNCAN B. FORRESTER

LA GRAN obra de Hooker, *The Laws of Ecclesiastical Polity*, fue concebida como ataque frontal a la posición de los puritanos calvinistas de su época. Pero debemos observar que esta posición puritana era, en muchas formas, un tanto incongruentes, distinta de la del propio Calvino. Los puritanos en Inglaterra, los hugonotes en Francia, y Knox y sus partidarios en Escocia afirmaban, todos ellos, ser discípulos de Calvino y atribuían gran autoridad a sus escritos. Pero, de hecho, alteraron gran parte del sistema doctrinario de su maestro, especialmente su enseñanza política; y al subrayar ciertos aspectos, descuidar otros e introducir conceptos ajenos, produjeron una teología política distinta y mucho menos congruente.

El meollo de su innovación se encontró en un profundo rebajamiento de la validez de la razón humana aun en las esferas que el propio Calvino había reconocido como propias de ella, junto con la afirmación de la autoridad exclusiva y la pertinencia total de las Sagradas Escrituras como guía en *todas* las cosas. John Knox, por ejemplo, en *The First Blast of the Trumpet against the Monstrous Regiment of Women* (1558), no tuvo empacho en defender casi exclusivamente con argumentos bíblicos la proposición estrictamente política y jurídica de que ninguna mujer puede ejercer una autoridad política.[1] Y los puritanos ingleses sugirieron, como principio para servir de guía al Parlamento, "que nada se haga de esta o aquella manera sino lo que tiene la garantía expresa de la Palabra de Dios".[2] Semejantes afirmaciones quitan todo límite al ámbito de la autoridad bíblica, dejando sin lugar ni función alguna a la razón autónoma. Como resultado de esta innovación, sufre un cambio la interpretación de lo que es la Sagrada Escritura. Ya no se trata, simplemente, del registro de las grandes obras de Dios, de las que depende la fe, la materia prima del dogma, la guía para la imitación de Cristo, el heraldo de la salvación, el "recipiente de barro" en que puede encontrarse el tesoro de Dios. Ahora se le considera como compendio totalmente infalible y adecuado para la guía moral y política, como libro de texto en que el estadista descubre cómo gobernar y el filósofo cómo evitar los engaños de la razón corrompida. El considerable grado de agudeza crítica con que Lutero y Calvino habían enfocado las Sagradas Escrituras casi desaparece y es reemplazado por un nuevo tipo de bibliolatría.

[1] En la edición de Laing de *Works*, Edimburgo, 1846, vol. IV.

[2] *The First Admonition to Parliament*, en *Puritan Manifestoes*, comp. Frere y Douglas (Londres, 1907). Citado en A. P. D'Entreves, *The Medieval Contribution to Political Thought* (Oxford: Oxford University Press, 1939), p. 104.

Esta modificación hizo casi inevitables las exigencias teocráticas. La Iglesia es guardiana de la Palabra de Dios, y es deber de los ministros predicarla. Y dado que esta Palabra es la única guía segura en política, como en todo lo demás, reyes y magistrados deben someterse en todo a la guía de la Iglesia y de sus ministros. Thomas Cartwright, el teólogo puritano contra cuya obra va dirigida gran parte de *The Laws of Ecclesiastical Polity*, estaba más lejos de lo que él creía de las enseñanzas de su maestro, Calvino, cuando escribió que los reyes debían "arrojar sus coronas ante la Iglesia" y "lamer el polvo de sus pies".[3]

Pero fue la cuestión de la resistencia la que sacó a luz el conflicto entre Calvino y sus sucesores. La sugestión de Calvino —que estaba lejos de ser inequívoca— de que los "magistrados subordinados" podían quebrantar el poder de los reyes,[4] aunque basada más en el derecho constitucional que en la autoridad bíblica, se convirtió en el estandarte que los calvinistas radicales enarbolaron. La *Vindiciae contra Tyrannos*, escrita por un anónimo hugonote francés en el último cuarto del siglo XVI, afirmaba que aun si sólo *un* magistrado estuviese dispuesto a resistir a uno de aquellos reyes que "arrojan a los pobres como pelotas", era deber de todos los súbditos cristianos empuñar las armas para derrocar al tirano. En defensa del derecho —en realidad, de la obligación— de resistencia, el autor de la *Vindiciae* arguye que el Antiguo Testamento muestra que la sociedad política está fundamentada en dos pactos o contratos, uno de ellos entre Dios, el rey y el pueblo, que constituye un "Pueblo de Dios", y el otro entre el rey y el pueblo, por cuyas condiciones el pueblo promete obedecer y el rey promete gobernar con justicia. La Biblia, afirma la *Vindiciae*, muestra que Dios ha delegado la soberanía en el pueblo, y sólo por éste es delegada en el monarca y los magistrados. Sobre premisas similares Knox, escribiendo a sus partidarios en Escocia, había afirmado categóricamente el derecho de rebelión contra un príncipe impío y hasta había apelado a los plebeyos para desautorizar al tirano. Ahora, antiguas ideas filosóficas, como la soberanía popular y el contrato, que habían sido muy comunes en la Edad Media pero luego rechazadas por los reformadores, estaban apareciendo bajo una nueva guisa aparentemente bíblica. Las Sagradas Escrituras y Calvino seguían siendo las autoridades reconocidas, pero ahora el tono y la terminología eran, a menudo, muy distintos. Ahora no se pedía tanto a los cristianos piadosos que sufrieran y mostraran obediencia pasiva, sino que crearan por doquier comunidades cristianas en la tierra, pese a todas las dificultades y oposiciones.

Contra ese radicalismo bíblico lanzó Hooker su poderoso contraataque. Habría podido apelar a Calvino contra los calvinistas y en realidad lo hace así en ocasiones,[5] pero Hooker no era calvinista y no estaba interesado en anotarse puntos en el debate. Según él, la autoridad de Calvino no era definitiva, ni él podía entrar en la controversia sobre la base de una interpreta-

[3] En su *Replye to an Answere* (1573).
[4] Calvino, *Institutes*, IV. xx. 31.
[5] Por ejemplo, Richard Hooker, *The Laws of Ecclesiastical Polity*, Preface, iii. 4.

ción común de la autoridad de las Sagradas Escrituras, pues no podía él reconocer que "en las Escrituras deben estar contenidas todas las cosas que tienen que hacerse".[6] Mucho de lo que él quería decir trataba de cuestiones en que afirmó que las Sagradas Escrituras no eran la única autoridad. Por ejemplo: en cuestiones de gobierno eclesiástico y civil, tenía que apelarse a la razón, pues "hasta hoy no hay forma conocida sobre cómo determinar las cosas disputadas sin el uso de la razón natural"[7] y el propio Jesucristo recurrió a Su razón en toda disputa. Al menos en la esfera natural, la razón y los grandes "razonadores" del pasado debían tener una autoridad debida. Por consiguiente, Hooker puede invocar libremente, contra sus adversarios, a las autoridades de la Antigüedad, sobre todo los Padres de la Iglesia y los escolásticos, en particular Santo Tomás de Aquino. Y dado que los puritanos habían decidido discutir, no podían escapar de la razón alegando la autoridad absoluta de las Escrituras o de la fe.[8]

*The Laws of Ecclesiastical Polity* es una obra extensa, en ocho libros, que abarca una esfera inmensa. Los cinco primeros libros fueron publicados durante la vida de Hooker, pero los tres restantes aguardaron para su publicación hasta mediados del siglo siguiente. La autenticidad de estos tres tomos está hoy fuera de duda, aunque el Libro VI tal como ha llegado hasta nosotros sólo es un fragmento.[9] En el aspecto estilístico, la *Ecclesiastical Polity* es una obra maestra de la prosa, probablemente la primera gran obra de filosofía y teología escrita en inglés. Si su intención original es polémica, sin embargo se le considera como obra importante de filosofía política, pues se eleva por encima de los conflictos inmediatos hasta cuestiones eternas de principio.

En el Libro I Hooker, basándose sólidamente en la autoridad de Santo Tomás de Aquino, expone la base metafísica de su pensamiento. No es engañoso sugerir que concede a la metafísica el lugar que los reformadores habían dado a la dogmática en su pensamiento político. El mundo, sostiene Hooker, es un cosmos ordenado en el cual todo funciona hacia un fin apropiado. Cada fin es, en sí mismo, un medio hacia algún otro fin, salvo el fin último, el *summun bonum*, Dios, que es el bien en Sí mismo, y no puede ser medio hacia ningún otro bien. Este cosmos está gobernado por la ley, definida como "regla directiva a la bondad de operación",[10] dada por un superior. Pero el "ser de Dios es una especie de ley en Su funcionamiento; pues la perfección que es Dios da perfección a lo que Él hace".[11] La ley promulgada por Dios para Sí mismo y para todas las otras cosas es la ley eter-

[6] *Laws*, II. viii. 5. *Cf.* III. vii. 2.
[7] *Ibid.*, III. viii. 17.
[8] *Ibid.*, II. iv. 7; vii 4.
[9] Sobre la autenticidad de los libros VI-VII, véase R. A. Houk, *Hooker's Ecclesiastical Polity, Book* VIII (Nueva York: Columbia University Press, 1931), y C. J. Sisson, *The Judicious Marriage of Mr. Hooker and the Birth of the Laws of Ecclesiastical Polity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1940).
[10] *Laws*, I. viii. 4.
[11] *Ibid.*, ii. 2.

na, y de ella fluyen todas las demás leyes.[12] Esta ley eterna no es expresión de una voluntad *arbitraria* de Dios sino que es razonable, pues la razón es inherente a la Divinidad.[13] De este modo Hooker rechaza desde el principio el voluntarismo de los nominalistas y los reformadores. La razón se encuentra en el meollo de las cosas y siempre va dirigida al bien, ya que el bien es parte de la esencia de Dios.[14] Las acciones y los edictos de Dios son siempre buenos y razonables, y "esta bondad razonable" de Dios se expresa mediante las diversas leyes que obligan a todos los seres creados y que se derivan de la ley eterna. Estas leyes toman diferentes formas en relación con los seres y las operaciones a los que rigen. La ley natural es obligatoria para todos los seres creados. La ley celestial se refiere a los ángeles. La ley de la razón obliga a todos los seres racionales, que también están obligados por la ley divina que conocemos por la revelación. La ley humana es una ley impuesta por hombres y derivada de la ley racional o divina. Unidas, todas estas leyes derivadas comprenden una "Segunda Ley Eterna". Algunas pueden ser violadas y de ahí proviene el mal que, sin embargo, no puede convertir al cosmos en caos, pues el mal y el pecado son al menos permitidos por Dios y, puede decirse, caen bajo la primera ley eterna: el propósito inmutable de Dios.[15]

El hombre, como todos los demás seres creados, busca necesariamente su perfección. Todos los hombres buscan el bien, pues no es posible desear el mal.[16] La perfección que el hombre busca adopta tres formas: la "sensual" (o física), la intelectual y la espiritual.[17] Cada modo de perfección es deseado naturalmente por el hombre, pero la perfección espiritual, la visión beatífica que es remate del esfuerzo del hombre, sólo es alcanzable por medios sobrenaturales, aportados por Dios para remediar el daño de la Caída.[18] La naturaleza y la supranaturaleza son dos órdenes complementarios a los que pertenece el hombre. Por consiguiente, su perfección debe ser natural y, a la vez, sobrenatural.

¿Cómo conoce el hombre lo que es su perfección? El bien es conocido por medio de la razón[19] o la aceptación general, o sea, la razón de muchos.[20] Siguiendo la razón estamos siguiendo, de hecho, las órdenes de Dios. Es la voluntad más que la razón del hombre la que fue corrompida por el pecado, pues la razón se encamina claramente a una perfección que el hombre caído es incapaz de alcanzar por sí mismo. La naturaleza puede llevarlo hasta ahí, pero es necesaria una ayuda sobrenatural si se quiere alcanzar la auténtica bienaventuranza.

12 *Ibid.*, 4, 6; iii. 4.
13 *Ibid.*, ii. 4, 5; iii. 4
14 *Ibid.*, ii. 4; xi. 2.
15 *Ibid.*, iii. 1.
16 *Ibid.*, viii. 1; vii. 6.
17 *Ibid.*, xi. 4.
18 *Ibid.*, xii. 1, 3; xv. 2.
19 *Ibid.*, viii. 1.
20 *Ibid.*, vii. 3.

El hombre, entonces, es regido por cierto número de leyes distintas. Como organismo sensual o físico, actúa de acuerdo con el mismo tipo de ley que obliga a todos los seres creados; como ser inteligente, es gobernado por la ley de la razón; como alma eterna es gobernado por una ley sobrenatural. Y dentro de este esquema fundamental, Hooker ve muchas subdivisiones y modos mixtos de ley. Las diversas funciones del hombre tienen cada una su propia ley, y hay muchas autoridades distintas que pueden imponer leyes en diversas esferas. Hay una ley sobrenatural, una ley moral, una ley política, una ley eclesiástica, y la ley de las naciones, producida cada una por distinto legislador.[21] Todas estas leyes son fundamentalmente leyes de Dios y surgen de la ley eterna, pero la autoridad de poner en vigor algunas de ellas ha sido delegada por Dios a hombres o sociedades, mientras que en otras Dios mismo sigue siendo a la vez legislador y ejecutor.

Dentro de este sistema de leyes debemos distinguir lo mutable de lo inmutable. La ley eterna es inmutable, expresión directa de la razón y la voluntad de Dios. Asímismo, las "leyes" que son las formulaciones de las grandes verdades dogmáticas de la fe cristiana son eternas. Si queremos saber si es posible alterar una ley deberemos considerar en cada caso el fin al que va dirigida. Por ejemplo: la ley ceremonial judía es abrogada porque el propósito del sistema sacrificial ya fue cumplido por la venida de Cristo. Así, son mutables aun algunas leyes proclamadas por Dios.[22] Algunas cuestiones son indiferentes, sometidas por entero a legisladores humanos; otras son temas de leyes divinas inmutables o naturales. Con respecto a las leyes hechas por los hombres, siempre es posible el cambio, ya sea para aumentar su eficacia para alcanzar un fin deseado, o para dejarlas de lado cuando se ha alcanzado un fin específico o que ya no se le desea. Pero el cambio de la ley siempre es peligroso y perturbador, y sólo habrá que intentarlo con gran cautela, aun si a veces es necesario.[23] Tanto en la creación como en el cambio de leyes, la guía deberá ser la ley eterna.[24]

El punto controvertible inmediato de este análisis de la ley fue la crítica que hizo a la posición puritana extremista de que sólo hay una verdadera ley, la ley de Dios, que puede encontrarse claramente proclamada en las Sagradas Escrituras y que gobierna toda la vida del hombre. De esta tesis dependían todas las afirmaciones puritanas radicales que ofendieron el conservadurismo de Hooker. El propósito fundamental de las Sagradas Escrituras, afirmó, es enseñar los deberes sobrenaturales, y para este fin bastan por completo.[25] Pero el orden natural y el sobrenatural se complementan entre sí. El logro de la bienaventuranza depende del cumplimiento de los deberes naturales y de los sobrenaturales. Los primeros son descubiertos básicamente por la razón, pero los últimos, como resultado de la Caída, están fuera del alcance de la razón. Por consiguiente, la razón natural y las Escrituras

21 *Ibid.*, xvi. 5.
22 *Ibid.*, II. x. 4; I. xv. 1.
23 *Ibid.*, IV. xiv. 1.
24 *Ibid.*, I. xvi. 2; IV, xiv. 1, 2; V. vii. 1
25 *Ibid.*, I. xiv. 1; II. viii. 5.

"en conjunto y no por separado, cada una de ellas, son tan completas que para alcanzar la felicidad eterna no necesitamos el conocimiento de nada más".[26] Esto no es negar que en las Sagradas Escrituras hay mucho que en realidad concierne a derechos naturales, más que sobrenaturales, ni que las Escrituras a menudo puedan corregir la razón falible, sino que simplemente equivale a declarar en forma categórica que la posesión de las Sagradas Escrituras no nos libera del arduo proceso de razonar para descubrir nuestros deberes en cuestiones morales y políticas.[27] La perfección de las Sagradas Escrituras está en relación con su propósito sobrenatural, y resulta engañoso buscar sólo en ellas un ideal absoluto, eclesiástico o moral, o tratarlas como la autoridad última en cada decisión trivial. Semejante procedimiento de hecho degrada las Sagradas Escrituras, cegando al hombre ante su propio sentido.[28] Las Sagradas Escrituras presuponen, en lugar de reemplazar las leyes natural y racional.

Los hombres por naturaleza son libres e iguales, pero una vida que no es social es una existencia de bruto, en la que el hombre no puede avanzar hacia la perfección.[29] Por consiguiente, los hombres tienen una inclinación natural hacia la sociedad. La vida social se funda en esta inclinación y en un contrato social, "orden expresa o secretamente acordada al tocar la cuestión de su unión en la vida en común". El mantenimiento de la sociedad exige un gobierno cuya función es contener las pugnas, el mal, y armonizar los intereses conflictivos de los hombres.[30] Pero el gobierno no sólo tiene como propósito el mantenimiento de la vida social por medio de la coacción; también trata de la busca del *"Summum bonum"*. De este modo, Hooker considera la organización política no sólo como remedio para el pecado humano, consecuencia de la Caída, sino como condición para alcanzar la perfección humana (en el sentido cristiano, no en el aristotélico).[31] A este respecto, se apoya en las tradiciones clásica y cristiana. El conocimiento que tiene la razón de la naturaleza del hombre y el conocimiento de su depravación, basados ambos en la revelación, muestran la necesidad del Estado. El gobierno, como la sociedad, se basa en un contrato,[32] y la autoridad política más legítima surge del consentimiento, aunque éste pueda adoptar diversas formas. Un hombre puede dar su consentimiento personal explícito; puede dar su asentimiento por medio de representantes debidamente nombrados; puede presuponerse el consentimiento por un uso tradicional.[33] Pero aunque el consentimiento sea la mejor base del poder político, no todo poder político tiene que estar fundamentado en el consentimiento. Por ejemplo: un conquistador tiene poder sobre aquellos que ha sometido, limitado tan sólo por

[26] *Ibid.*, I. xiv. 5.
[27] *Ibid.*, xiii. 2; II. viii. 5.
[28] *Ibid.*, I. xv. 4; II. viii. 6.
[29] *Ibid.*, I. x. 1.
[30] *Ibid.*, y VIII. ii. 18.
[31] *Ibid.*, VIII. ii. 18.
[32] *Ibid.*, I. x. 3.
[33] *Ibid.*, 8; VIII. ii. 9; vi. 8.

la ley de Dios y la ley de las naciones. Y hay hombres especialmente llamados por Dios para ejercer el poder por puro derecho divino.[34] Pero el poder que en el comienzo se basó en la conquista o en el derecho divino puede, con el tiempo, llegar a ser libremente aceptado de modo que en realidad, si no en su origen, se vuelve gobierno por consentimiento.[35] Cualquiera que sea el origen del poder político, quienes gobiernan son lugartenientes de Dios y su autoridad, aun si es delegada del pueblo, es la de Él.[36]

Así pues, normalmente el poder político pertenece al pueblo y ha sido confiado al gobierno por medio de contrato y consentimiento. Ésta es, con mucho, la mejor forma de poder.[37] Tal poder está limitado, ya sea por las condiciones del original "pacto de sumisión" o, si no se les conoce o han caído en desuso, simplemente por lo que ha llegado a ser por tradición aceptable en la sociedad.[38] Los actos legítimos de las autoridades civiles son los actos de toda la comunidad, y expresan lo que nos inclinaríamos a llamar una voluntad general. No corresponde a ciudadanos ni a facciones buscar una exención de las que son, de hecho, sus propias acciones.[39]

Siendo como es la naturaleza humana, que busca la perfección y sin embargo ha sido corrompida y cegada por el pecado, es necesaria cierta clase de gobierno. Pero hay muchos tipos de gobierno, y la naturaleza "dejó la elección como cosa arbitraria".[40] El profundo respeto de Hooker a todo lo que es establecido y tradicional le impide hablar extensamente de la mejor forma de gobierno. Difícil es alcanzar lo mejor, y los intentos desacomedidos de alcanzarlo producen, a menudo, más mal que bien. No es cualquier cosa modificar el orden establecido.[41] Desde luego, Hooker tiene sus preferencias: en términos generales, está satisfecho con la disposición isabelina, tanto de la política como de la religión. Consideró que una monarquía debidamente limitada y aliada a una Iglesia gobernada por obispos, que gobernaran ambas por consentimiento, era la mejor disposición posible, pero no se atrevió a sugerir que esta disposición debiera ser impuesta por doquier, o en diferentes circunstancias.[42]

Gran parte de la *Ecclesiastical Polity* está dedicada a una importante discusión de las relaciones de la Iglesia y el Estado. Los principios del gobierno eclesiástico, como los del civil, deben ser descubiertos por la razón. Contra la afirmación de Cartwright de que "la disciplina de la Iglesia de Cristo que es necesaria para todos los tiempos fue dada por Cristo y establecida en las Sagradas Escrituras [...]. Debe tomarse de ahí y sólo de ahí. Y todo lo que se base en otros fundamentos será considerado ilegal o falso", [43] Hooker afir-

[34] *Ibid.*, VIII. *ii*. 5.
[35] *Ibid.*, 11.
[36] *Ibid.*, 6.
[37] *Ibid.*, 5, 9; I. x. 3.
[38] *Ibid.*, VIII. ii. 11.
[39] *Ibid.*, Preface. v. 2.
[40] *Ibid.*, I. x. 5; *cf.* III. ii. 1.
[41] *Ibid.*, V. ix. 1-2; IV. xiv. 1-2; V. vii. 1, 3.
[42] *Ibid.*, III. xi. 16.
[43] Thomas Cartwright y otro, *A Directory of Church Government*, primeras frases.

ma en forma categórica que las cuestiones de organización eclesiástica, en contraste con las cosas del dogma, deben ser decididas simplemente por la razón, guiada, es cierto, por la ley de la naturaleza y sin infringir las prohibiciones de las Sagradas Escrituras. Las Sagradas Escrituras dejan gran espacio a la variación, y son bastante inadecuadas si se las considera como guía en cuestiones específicas de organización.[44]

La Iglesia y el Estado no pueden ser separados con rigidez, consideró Hooker. La religión ayuda y alienta a súbditos y gobernantes en el ejercicio de sus respectivas funciones. Es la fuente de la justicia y de la armonía.[45] La religión —casi cualquier religión— es en lo político útil, pero no se debe pensar en la religión simplemente como recurso político, o sugerir, como Maquiavelo, que la mejor religión es la más útil para el logro de ciertos fines políticos.[46] No obstante, la religión cristiana es a la vez la religión verdadera y también, en última instancia, la más útil en lo político, ya que frena las ambiciones egoístas de los estadistas y la inquietud rebelde de los súbditos. Como el Estado es condición para que el hombre alcance su perfección, y como esta perfección culmina en lo sobrenatural, "en todas las comunidades deben establecerse las cosas espirituales por encima de las temporales".[47] En las naciones en donde los cristianos son una minoría, la Iglesia está inevitablemente separada del Estado, pues ser ciudadano no implica ser miembro de la Iglesia. Pero en las "comunidades cristianas", la Iglesia y el Estado tienen la misma "sustancia", todo el cuerpo del pueblo, pero se les puede considerar como distintos "accidentes" o funciones.[48] La Iglesia y el Estado se encuentran mutuamente en la misma relación que la fe y la razón. La Iglesia complementa al Estado, y unidos guían al hombre hacia su destino sobrenatural. El Estado se interesa por la vida buena del hombre, pero esto por fuerza implica que el Estado debe preocuparse por la Iglesia y por la verdadera religión.

En este punto cesa el acuerdo con Santo Tomás de Aquino. En la Iglesia como en el Estado, arguye Hooker, la soberanía en todas las cuestiones que no son tema de la revelación divina directa corresponde a todo el cuerpo de los miembros. Tan categóricamente como Wiclef o como Lutero, niega que la autoridad de la Iglesia corresponda simplemente, por derecho divino, al Papa o a la jerarquía. Todo el cuerpo de los fieles está investido de autoridad en cuestiones religiosas externas, aunque bien puede ser delegado por el pueblo a un hombre o a unos cuantos. En la Iglesia como en el Estado, el gobierno es por consentimiento.[49] En una comunidad cristiana, el contrato social por el cual las autoridades políticas se ven investidas de poder también es interpretado religiosamente, por lo que es común y del todo natural que el poder supremo, en cuestiones eclesiásticas como en cuestiones civiles,

[44] *Laws* III. ix. 1-2.
[45] *Ibid.*, V. i. 2.
[46] *Ibid.*, ii. 3-4.
[47] *Ibid.*, VIII. i. 4; iii. 2; V. 1xxvi. 4.
[48] *Ibid.*, VIII. i. 5.
[49] *Ibid.*, i. 8.

sea concedido a la misma persona o personas. Las Sagradas Escrituras no condenan —como lo creyeron los puritanos y el propio Calvino— semejante disposición. La idea de una comunidad cristiana es desconocida del Nuevo Testamento, mientras que en el Antiguo encontramos el poder eclesiástico y el poder civil unido en Israel.[50]

La enseñanza de Hooker sobre la relación de la Iglesia y el Estado plantea la cuestión de la tolerancia en forma peculiarmente difícil. Su concepto de la Iglesia visible es "global" y se niega a afirmar que los herejes y los papistas, aun si fueron descarriados, se encuentren fuera de la Iglesia en sentido categórico.[51] En su mayor parte, las cuestiones absolutamente esenciales para la salvación son de hecho evidentes, y la mayoría de las disputas entre los cristianos tratan de doctrinas que, en mayor o en menor grado, son indiferentes para la salvación.[52] Pero el Estado, como hemos visto, no puede mantenerse apartado de las cuestiones de religión, aunque su interés en principio inevitablemente se basa en la observancia y la profesión externa. No puede hacer auténtica, por edicto, una doctrina que antes era falsa, aunque sí puede crear un deber donde antes no existía ninguno. Las leyes humanas no pueden obligar a un hombre a creer, aunque sí pueden y en realidad obligan a los hombres a actuar como *si* creyesen. Las leyes humanas sólo obligan externamente, pero en muchas circunstancias es inconveniente para la unidad pública que se expresen ciertas opiniones o que se actúe de acuerdo con ellas. Las autoridades civiles deben velar por el mantenimiento de la verdadera religión, pero no tienen el derecho de decidir lo que es religión pura, y en todo caso las opiniones religiosas no pueden imponerse. Por consiguiente, dentro de la Iglesia es inevitable un grado considerable de diversidad doctrinal, que debe ser tolerado. Por otra parte, las autoridades civiles están encargadas del mantenimiento de un orden social estable, de la armonía y la unidad en la Iglesia y el Estado. No pueden tolerar acciones que sean subversivas de estas cosas, disputas que escindan la sociedad en facciones enemigas, ni la expresión de opiniones que probablemente inciten al pueblo a cometer actos ilegales o antisociales. No es posible controlar las opiniones y los sentimientos privados y, por tanto, deben tolerarse. Pero en la medida en que las opiniones y los sentimientos sean expresados en público o muevan a la acción, caen dentro de la esfera propia de la ley humana, y la tolerancia debe ser limitada por la consideración del bien común.[53] Al "juicioso" Hooker le desagradaba toda persecución religiosa, pero una tolerancia incondicional le parecía una auténtica imposibilidad política y teológica.

[50] *Ibid.*, 1.5, 14, 18, iii. 2, 6; iv. 9.
[51] *Ibid.*, III. i. 10-11; *Sermon on Justification.*
[52] *Laws*, Preface, iii. 2.
[53] *Ibid.*, VIII. vi. 5; V. lxii. 15; lxviii. 7.

## LECTURAS

A. Hooker, Richard. *The Laws of fedesiastical Polity*, en *Hooker's Works*. Comp. John Keble. Rev. R. W. Church and Francis Paget. Séptima edición, 3 vols. Oxford: Oxford University Press, 1888. BK. I, chaps, II-V, VIII, X-XII, XV-XVI; bk V, chaps I-II; bk VIII, chaps I-III

B. Hooker, Richard, *The Laws of Ecclesiastical Polity*, Preface, bks I, II, chaps VII-VIII, bk VIII.

# FRANCIS BACON
# [1561-1626]

HOWARD B. WHITE

SEGÚN Francis Bacon, barón de Verulam, vizconde de St. Albans, nada en el mundo era más importante o más digno de estudio que el problema de la filosofía política, la naturaleza del mejor "Estado o molde de una república".[1] Con mayor precisión, la cosa más inapreciable de la Tierra era resultado del encuentro del espíritu del hombre con la naturaleza de las cosas. Tal encuentro ocurriría, en verdad, cuando el espíritu del hombre pudiese domeñar la naturaleza, de tal modo que arrancase a ésta la cosa humana más cercana a la perfección, la república que Bacon esbozó en la *Nueva Atlántida*. Aunque la *Nueva Atlántida* es la obra política más importante de Bacon, sólo podremos ver su importancia si comprendemos que las cosas políticas significaban para él mucho más de lo que habitualmente se supone. Para convencernos de ello, deberemos comprender la práctica expresa de Bacon de emplear términos y frases arcaicos para describir cosas nuevas.[2]

Por ejemplo: Bacon niega que exista algo como una "quintaesencia". La "quintaesencia" es un término que se había aplicado a un elemento de las estrellas y las regiones celestes, diferente de los cuatro elementos conocidos: agua, tierra, aire y fuego. Esta visión del cielo, que puede remontarse a Aristóteles, es tratada con gran desdén por Bacon, quien dice que el cielo de Aristóteles era un "cielo fantástico". Y sin embargo, en un diálogo intitulado *Advertisement touching an Holy War*, uno de los personajes de Bacon sugiere que el Sócrates del diálogo, un hombre llamado Eupolis, puede ser la "quintaesencia". "Eupolis" significa "la ciudad buena" o, tal vez con mayor claridad, "el país bien gobernado". Bacon niega a los cielos un quinto elemento o esencia, pero parece reconocerlo al país bien gobernado. Entonces, su auténtica disputa con Aristóteles no consiste en que Aristóteles sugiriese algo fantástico, sino en que buscase lo fantástico donde no podía estarlo. Lo verdaderamente fantástico puede encontrarse en el mundo político del hombre, el mundo de la creación del hombre.[3]

Existe otra vieja expresión, la "causa final", que Bacon emplea para distinguir algo nuevo. La causa final es el fin por el cual existen las cosas, y Bacon dijo que la busca de causas finales había corrompido la filosofía natural.

[1] *Cf.* principio de Francis Bacon, *Instauratio Magna*, con *New Atlantis*, como. A. B. Gough (Oxford: Blackwell, 1915), p. 13.

[2] *Advancement of Learning*, II. vii, 2 (división de párrafos según la 5ª edición de Oxford, comp. W. A. Wright [Oxford University Press, 1900]).

[3] *Descriptio Globi Intellectualis*, en *Works*, comps. J. Spedding, R. L. Ellis, y D. D. Heath (Boston: Little, Brown, 1861-), VII. 313; *Holy War*, *Works*, XIII. 191 *ss.*

Trata esa busca con el mismo desdén con que trata la busca de la "quintaesencia". Y sin embargo, Bacon no se burla al reconocer que la busca de las causas finales puede ser legítima cuando se relaciona con las "cosas humanas". Un cabal entendimiento de tal busca nos lleva a la idea de que el hombre es aquello en lo que se centra el mundo, "con respecto a las causas finales". Ciertamente, discutir las causas finales como comprensibles sólo en las cosas humanas (podemos suponer que las cosas hechas por el hombre) es modificar hasta la raíz el significado de las causas finales. La causa final, aquello para lo cual existen todas las cosas, es la cosa que hace el hombre, y lo mejor que el hombre puede hacer es la mejor república, la república de la Nueva Atlántida, la tierra feliz, la tierra de todas las cosas terrenales dignas de ser conocidas. Sin embargo, esta cosa no existe más que en el espíritu de Bacon y es su construcción en principio. Queda a la humanidad construirla en la práctica.[4]

El hecho de que todas las cosas superiores dependan de la construcción humana es señal de la elevación de lo hecho por el hombre, de lo artificial sobre lo natural. La filosofía natural de Bacon era materialista y afín a aquel antiguo materialismo, especialmente el materialismo de Demócrito, que él reconoció como su herencia intelectual.[5] Sin embargo, pocos de quienes le siguieron han aceptado este reconocimiento, salvo Shaftesbury.[6] Aunque la enseñanza materialista y atea de Demócrito condujese naturalmente a negar lo fructífero de toda busca de las causas finales, por sí sola no podría conducir a la creación de causas finales humanas o políticas. Como materialismo, el de Bacon es del todo nuevo, ya que define un posible fin humano supremo aunque sea un fin afectado por lo que hoy llamaríamos utopismo. La formulación baconiana, aunque nueva, fue influida por la obra de dos filósofos políticos que le precedieron: Maquiavelo y Giordano Bruno.

Bacon pareció aceptar la formulación maquiavélica de que la filosofía política debiera concentrarse en lo que hacen los hombres y no en lo que debieran hacer. Como Maquiavelo, tomó como punto de partida la situación extrema. Bacon creyó que la naturaleza mostraba su aspecto más auténtico, más inteligente, al ser "vejada" y "torturada" por experimentos, así como Maquiavelo vio los orígenes del buen orden político en los extremos, en la violencia y en el crimen. Los hombres están hechos de deseos, y de estos deseos surgen los Estados y las comunidades. El hombre tiene un espíritu, y con ese espíritu puede someter a la naturaleza, pero sólo sometiéndose a ella y comprendiéndola en su aspecto más irregular, en las maravillas o los milagros. La sumisión a la naturaleza permite al hombre conquistarla. El hombre mismo no tiene un objetivo o fin natural: el cosmos es ajeno e incomprensible. La guía para todas las cosas está en el apetito que hay en to-

4 *Novum Organum*, i. 48 y II.2; *Redargutio*, *Works*, VII. 52; esp. "Prometheus", *De Sapientia Veterum (The Wisdom of the Ancients)*, *Works*, XIII. 44 *ss.*

5 Véase especialmente *Cogitationes de Natura Rerum* y *Principiis atque Originibus*, *Works*, V. 203 *ss.*, y 289 *ss.* Véanse también las fábulas de "Cupid" y "Coleum", *De Sap. Vet.*

6 *Cf.* Shaftsbury, *Chracteristics*, Miscellany II. 2 (ed., 1732, III, 69).

das las cosas de tomar y de expeler. Como Maquiavelo, Bacon era hedonista, pero un hedonista que rechazaba las conclusiones apolíticas del hedonismo clásico.[7]

Sin embargo, cuando Maquiavelo habla de concentrarse en lo que hacen los hombres y no en lo que debieran hacer, contrasta su propio procedimiento con el de los creadores de las repúblicas imaginarias. Bacon, aunque recomendando esta declaración de Maquiavelo, él mismo fue el creador de una república imaginaria. La importancia de este hecho surge cuando recordamos que Bacon debió a Maquiavelo su punto de partida, pero que el curso que siguió su pensamiento político fue totalmente distinto. El hecho de que las obras políticas más importantes de Bacon no sean obras acerca de la naturaleza del príncipe ni discursos sobre un historiador antiguo, sino que una de ellas (*Wisdom of the Ancients*) sea un análisis de los mitos antiguos y la otra (la *Nueva Atlántida*) sea una refutación de un mito platónico, nos revela algo de la diferencia entre Maquiavelo y Bacon. Sin embargo, antes de ver la importancia de estos mitos, debemos reconocer que en su punto mismo de partida, en el esquema del plan de Bacon, ya hay una diferencia con Maquiavelo. La importancia de la fama o de la gloria, el fin por el cual el egoísta realiza actos no egoístas, es abrumadora según Maquiavelo. En cambio, Bacon al parecer vacila entre el amor a la fama o a la sabiduría como la más elevada pasión, y la fama o la sabiduría como el supremo bien. Sin embargo, esta vacilación sólo es aparente, pues quienes desean la verdadera fama sólo la alcanzan como amantes de la sabiduría.

Es como si Bacon hubiese dicho a Maquiavelo que las cosas por las que los hombres guardan mayor gratitud no son las hazañas de los héroes y ni siquiera de los hechos de los fundadores de repúblicas. Las cosas que han hecho guardar gratitud a los hombres son aquellas que más han "aliviado la condición del hombre" (frase baconiana), es decir los inventos. Cierto que en los ensayos populares Bacon se refiere a los fundadores de Estados y de repúblicas como los primeros "mayordomos del honor soberano", pero en lugares menos accesibles indica que los antiguos hicieron dioses a los inventores, mientras que sólo hicieron semidioses a los héroes. Además, si ese honor no siempre ha recaído en el hombre es porque ha habido muy pocos inventores, y porque su obra fue en gran parte accidental. A este respecto, las bestias lo han hecho mejor que los hombres. No es de sorprender que Bacon tomara de la antigua religión de Egipto mucho del simbolismo de la *Nueva Atlántida* sugiriendo al menos lo que Bruno, más franco, había dicho abiertamente, aunque tal vez con menor eficacia. Egipto, que para los cristianos representó las tinieblas del mundo material, fue objeto de gran admiración, donde las bestias que hacían invenciones recibían su merecido. Además, en la propia utopía de Bacon, se levantan estatuas a los inventores, no a los héroes.[8]

[7] *Works*, II. 254; III. 31, 45, 77;' VI. 327; IX. 211; XII. 119, 213, 275, 318; XIII. 124, 222. Véase también la fábula de la Esfinge, *De Sap. Vet.*

[8] *Essays*, 55, "Honour and Reputation" (todos los ensayos fueron numerados de acuerdo con

Un objetivo práctico de la enseñanza de Bacon es promover las invenciones. La antigua desconfianza del progreso tecnológico es reemplazada por algo que podríamos llamar fe en el progreso técnico. La fe en el progreso técnico produciría inventos, cuya creación requiere un nuevo método, el método *Novum Organum* de Bacon, en principio el método de la moderna ciencia natural.[9] En lo político, lo que se necesitaba era un verdadero "nuevo ejército modelo" de partidarios de Bacon que estuviesen dispuestos a experimentar y que tendrían fe no sólo en sus resultados científicos sino en lo benéfico de sus resultados científicos para el aspecto político. La enseñanza de Bacon necesitaba seguidores, así como la de Maquiavelo, pero eran un tipo distinto de seguidores. No era un ejército de estadistas, sino un ejército de inventores. No había una razón concluyente para creer que los seguidores de Bacon comprenderían sus enseñanzas. Esto no era ni siquiera necesario. La antigua distinción entre filósofos y no filósofos sería desplazada por una nueva triple distinción entre los filósofos, los expertos y el público. Una enseñanza que desemboca en inventos exige un numeroso grupo de expertos o de técnicos, personas que por tener una experiencia compartida y lo que hoy se llamaría la investigación colectiva, pueden ayudarnos a hacer más llevadero el destino del hombre. Tales personas no tendrían que conocer la verdad acerca del cosmos o acerca del hombre. Ni siquiera tendrían que comprender realmente la filosofía política de Bacon, sino tan sólo los métodos por los cuales pueden hacerse inventos. Desde luego, tendrían que estar subordinados a quienes comprendieran por qué los inventos contribuyen a aliviar, en realidad, la condición del hombre, pues los inventos también pueden ser destructivos. Bacon tenía sus propias técnicas para impedir que los inventos destructivos triunfaran sobre los constructivos. El hecho de que tales técnicas protectoras no existan hoy no tiene por qué ofuscar el juicio superior de Bacon al adoptarlas. Los inventores mismos querían ser hombres enseñados en el método. Por tanto, el hincapié de Bacon en el método señala una desviación de la filosofía política de Maquiavelo. Sin negar el alto puesto del estadista, Bacon sugiere que los métodos que presenta pueden llegar a ser métodos para toda invención humana, incluyendo la invención política. Aunque Bacon no diga que el arte del estadista será más fácil cuando cuente con la ayuda de la invención moderna, esta conclusión se desprende de su confianza en que el método del *Novum Organum* podrá aplicarse a todo conocimiento humano.[10]

Para que los inventos se multiplicaran, Bacon debía convencer a los poderosos de que los inventos eran políticamente inocuos. Estableció una distinción entre el conocimiento puro de la naturaleza y el "orgulloso conocimiento del bien y del mal", y trató de proteger su propio conocimiento no sólo de las consecuencias de la doctrina de la Caída, sino de toda persecu-

la última edición presentada por el propio Bacon personalmente. Cambió la numeración de ediciones anteriores). Véase también *Works* VI, 145; "Prometheus", *De Sap. Vet; New Atlantis, passim; Novum Organum*, I. 129.

[9] Alfred N. Whitehead, *Science in the Modern World* (Nueva York: Macmillan, 1925), pp. 60 *ss.*

[10] *Novum Organum*, I. 79, 80, 120 *ss; New Atlantis, passim.*

ción.[11] Sin embargo, está claro que, si hay un paso del método científico de Bacon hasta todo conocimiento humano, en todas sus ramas, entonces debe haber inventos que no sean políticamente innocuos. En última instancia, el conocimiento puro de la naturaleza afecta y debe afectar al orgulloso conocimiento del bien y del mal. Empero, cuando se hacen solicitudes a reyes y patrones, los solicitantes deben hablar con gran cuidado para que los reyes y patrones no comprendan el carácter revolucionario de sus propuestas. El hecho mismo de que Bacon considerara que sus enseñanzas darían por resultado inventos significaba que esa enseñanza debía tener numerosos seguidores, y que esos seguidores debían contar con una gran aprobación pública. No tanto para protegerse a sí mismo cuanto para proteger su enseñanza, Bacon vaciló antes de declarar su filosofía política. Hasta cierto grado no pudo declararla, pues, aunque algunas cosas las consideraba como ya asentadas, como lo correcto de su método, también había otras cosas que no podían saberse hasta que los inventos que se hicieran hubiesen logrado en realidad aliviar la condición del hombre. Por ejemplo: Bacon dio gran importancia al futuro de la medicina, no sólo para la salud sino también para la longevidad. Si la vida humana pudiese quedar libre de la muerte natural, e indudablemente Bacon insinuó esa posibilidad, las consecuencias apenas predecibles de tal libertad impondrían algunas reservas con respecto a toda enseñanza política final.[12]

Había ciertas cosas de la enseñanza política final que Bacon afirmó conocer. Una de ellas era que el método científico que desembocaba en los inventos imponía una visión de la historia totalmente distinta de la de Maquiavelo. Bacon parece deber esta idea a Giordano Bruno, filósofo a quien rara vez menciona. La acción que da fama al héroe está limitada en el tiempo, dígase lo que se dijere de la fama misma. El héroe ayuda a su patria, y su patria puede levantarse y caer. Los inventos, por lo contrario, pertenecen a la humanidad y siguen siendo de la humanidad. Trascienden lo que se llamaba la recurrencia eterna, y Bacon, siguiendo a Bruno, considera su deber refutar la afirmación de recurrencia eterna. La doctrina de la recurrencia eterna se refería al ciclo de nacimiento, desarrollo, decadencia y muerte, y se remitía a ese ciclo en las plantas y las estaciones, así como en la vida humana y en los Estados y las repúblicas. Todas las cosas humanas parecían transitorias, y esta opinión, que ve venir e irse el verdor de la primavera, fue considerada "natural" por Bacon. Y aunque natural, era incorrecta. Era la causa principal de que el hombre desesperara del futuro. Entre las razones para confiar en el futuro, Bacon enumera, con particular hincapié, el hecho de que el hombre abandone la natural aceptación de la recurrencia. Los ciclos no siguen su curso, y la gran época de la modernidad, la propia época de Bacon, es más grande que la gran época de la Antigüedad.[13]

[11] Véase *Advancement of Learning*, I.

[12] Véase especialmente *Historia Vitae et Mortis*, *Works*, III. 331-502.

[13] Véase Bruno, *On the Infinite Universe and Worlds* (una traducción aparece en Dorothea W. Singer, *Giordano Bruno, His Life and Thought* [Nueva York: Henry Schuman, 1950], pp. 243-245, 283, 285 *ss*.); *Opere Italiane*, comp. G. Gentile [Bari: Laterza, 1925-1927], I, 24 *ss*.; II, 23, 86; *Eroici*

La idea de que la grandeza de la modernidad debe desafiar los ciclos que han dominado el pensamiento histórico es aquella idea de la que Giordano Bruno tuvo conciencia, y que al parecer lo reconfortó durante sus días de persecución. Bruno habló de los frutos de la ciencia moderna y creyó que su descubrimiento del universo infinito ayudaría considerablemente a recoger sus frutos. En una célebre fábula, unos hombres cegados por la ineptitud humana para captar lo divino, son curados de su ceguera y reciben una mayor clarividencia con respecto al cambio humano de la que habían tenido antes. El bien y el mal pueden seguir alternando, pero gracias a la nueva ciencia de Bruno, cada bien será un poco mejor que el último bien, y cada mal será un poco menor que el último mal. De este modo contrasta Bruno su propia enseñanza (que nos hace ser tolerantes en cuestiones de opinión, precisamente porque trae la unidad en cuestiones de ciencia) con las hazañas de Colón y sus seguidores, que insisten en imponer a otros sus propias creencias. Bruno esperaba encontrar un modo de escapar de la fuerza ineluctable de la mutación humana.[14] Y en buscar este modo, Bacon fue su discípulo.

No obstante, aunque Bruno creía que para trascender los cambios recurrentes en las cosas humanas sería necesario sacudir a los hombres y destruir el poder de los aristotélicos cristianos que dominaban las escuelas, Bacon creía que la paz civil, por sí sola, podría traer el progreso científico, y por lo tanto el progreso político. Por ello se comparó a sí mismo con cierto molinero que oraba por "la paz entre los sauces, pues cuando llegó el molino de viento, el molino de agua fue menos habitual".[15] La operación del molino de viento, en la figura del discurso de Bacon la controversia religiosa, era más económica y más fácil que la operación del molino de agua, que representa el avance de la ciencia. Bacon vio que el progreso requería una experiencia conjunta y una investigación colectiva, lo que a su vez requería unas bien aprovisionadas instituciones de enseñanza, las cuales a su vez necesitaban de la paz civil. Para promoverla, enseñó lo que podría llamarse una filosofía política provisional. No empleó el término "moral provisional", después utilizado por Descartes, pero sí propugnó un mundo moral y político que ciertamente fue pensado para servir a los hombres hasta que llegaran a la isla utópica de la *Nueva Atlántida.*

Ese modo político es provisional tanto en lo práctico como en lo teórico. Desde luego, en el primer aspecto no hay en él nada nuevo. Los filósofos de la política siempre han comprendido que los hombres tienen que vivir en sus propias sociedades, y que éstas pueden no ser las mejores sociedades posibles. La idea de Bacon fue nueva al negar la posibilidad de imaginar

*Furori* (en la siguiente edición de Michel, con traducción al francés, *Des Fureurs Héroïques* [París, 1954] 114, 205-207, 311). Bacon, *Novum Organum,* I. 84, 92.

[14] Para los nueve ciegos, véase *Eroici Furori*, pp. 415 *ss;* para el pasaje sobre Colón, véase *Cena de la Ceneri* en *Opere Italiane* I, 24.

[15] "Peace among the Willows", procede de la carta de Bacon, del 10 de octubre de 1609, a Toby Matthew, a quien Bacon estaba enviando una parte de la *Instauratio Magna.* Es concebible que la carta trate de la intención de la obra. La carta puede encontrarse en varias colecciones de los escritos de Bacon.

siquiera el mejor orden político antes de que se hubiesen logrado grandes progresos en la conquista de la naturaleza. Tal progreso capacitaría a los hombres a conocer lo que pudieran desear, es decir, les revelaría hasta dónde podían llegar imaginando el bien para el hombre. Bacon, en el hontanar mismo de la revolución científica, tuvo que confesar su ignorancia acerca de la meta final para el hombre.[16] Sin embargo, por el carácter ajeno del cosmos y la posibilidad de conquistar la naturaleza por medio de su método mejorado, afirmó que sabía lo bastante para estar seguro de que los hombres podían aprender lo que debían desear, y que ello sería generalmente bueno. Aunque tuvo cierta visión de su propia utopía, gran parte de su obra se dedica al Estado o la república que conduciría al hombre a dicha utopía. Sabiendo hasta qué punto el conflicto civil y religioso perturbaría la ciencia, Bacon trató de unir la libertad a la costumbre o la tradición. Por consiguiente, puede decirse que su enseñanza provisional fue conservadora y que desembocó en el mantenimiento y la extensión de tres instituciones: la Corona, la Iglesia y el Imperio.

Poco necesitamos decir de las dos primeras. Bacon era monárquico porque la monarquía existía, porque daba al hombre en particular su tiempo libre de la política para la filosofía y la ciencia, y porque era conveniente escribir en tiempos de un monarca para quien los escritos de Bacon "se asemejaban a la paz de Dios, superaban todo entendimiento". Lo que pasa todo entendimiento también puede pasar la censura, y si un monarca no es más brillante que Jacobo I, la monarquía bien puede aparearse a la libertad. No es seguro que Bacon fuese un monárquico auténtico, que tuviese un concepto tan alto de esta prerrogativa como llegó a afirmarlo. En cuanto a su anglicanismo, Bacon vio que la Iglesia anglicana era la de los *politiques* de la Gran Bretaña, los que deseaban sofocar la controversia religiosa y unir a las naciones. Sus jefes le parecieron menos intolerantes que el de los puritanos o los católicos, y por ello sostuvo que había zanjado las controversias religiosas "para siempre". Esta adhesión tiene, desde luego, una razón más profunda. Sin duda un hombre que ve "las causas finales", y las "quintaesencias" como relacionadas tan sólo con las cosas que el hombre crea, debe considerar que su propia enseñanza está divorciada de la teología. La afirmación misma de Bacon, de que el conocimiento de la naturaleza debe superar a la Caída, pues no fue el conocimiento de la naturaleza el que quedó condenado por la Caída, sino el orgulloso conocimiento del bien y del mal, naturalmente lo apartaría de la controversia religiosa. La Iglesia que permitía separar la filosofía de la teología sería considerada por Bacon como la Iglesia cristiana más cercana a la verdadera Iglesia. Vio esa separación en la Iglesia anglicana y no en la católica, pues le pareció muy grande el poder de los escolásticos para dominar la enseñanza. Sin embargo, trató de que la Iglesia de Inglaterra fuese más tolerante. No tuvo que unirse a Bruno en la

[16] Probablemente las declaraciones más enérgicas de nuestra ignorancia de lo que debemos desear se encuentran en la *Redargutio*, *Works*, VII. Véase también *Novum Organum*, I. 70, 117, 120-22.

queja de que la enseñanza estaba dominada por el "vulgo", porque creyó que en la Gran Bretaña el problema ya estaba resuelto.[17]

El imperialismo de Bacon es un tanto más complejo. Aunque su monarquismo, como su anglicanismo, puede considerarse cauteloso, su imperialismo era audaz. Tal vez sea la única prueba, en su enseñanza provisional, de su propia afirmación maquiavélica de que la vía media, útil en todas las demás búsquedas, es nociva en la política. Según Bacon, ampliar las fronteras del imperio era un deber, que había sido descuidado en la filosofía política anterior a la suya propia. No es difícil imaginar lo que semejante concepto del deber hace a los principios políticos tradicionales. Un deber de imperialismo implica que las mejores sociedades no son ciudades pequeñas, sino imperios grandes. Atribuye valores a la "grandeza" no sólo en poderío, sino también en dimensiones. Las naciones que tenían poblaciones crecientes, como la Gran Bretaña, tendrían una mejor oportunidad de grandeza que las naciones con poblaciones reducidas, como las naciones que no pudieron mantener sus imperios, como España. El cumplimiento de ese deber exigiría una conducta más agresiva que justa, y el valor mismo se convertiría en el valor de la guerra, dejando de lado la justicia de la guerra. La busca de la guerra justa, problema tan importante para los sabios como para Grocio, contemporáneo de Bacon, adquiere un significado distinto por completo en Bacon cuando caracteriza una guerra aprensiva (lo que es popularmente llamado" guerra preventiva"), como guerra defensiva y guerra justa. Toda guerra contra una nación que pretende conquistar (como Turquía o España) sería una guerra justa, porque sería una guerra de aprensión. En otras palabras, si una nación A debe cumplir con su deber ampliando su imperio, la nación B, observando esa amplificación, cumplirá con su deber haciendo la guerra a la nación A. Tal vez ésta sea la forma baconiana de la doctrina del "estado de naturaleza" entre los soberanos y, en un estado de naturaleza, la acción es egoísta y la solución es imperialista. El concepto mismo de guerra justa parece caer ante la solución imperialista al problema.[18]

Cuando Bacon dice que el problema de la extensión del imperio ha sido descuidado por la filosofía política, podemos preguntar con justicia por qué parece pasar por alto su tratamiento en Maquiavelo. Maquiavelo aprobó las acciones bélicas y los objetivos imperialistas, y el precedente histórico que más categóricamente pone para su emulación a los fundadores de modos y órdenes, es la Roma, belicosa e imperial. Y sin embargo, Bacon consideró que el estudio y el análisis del deber de ampliar el imperio era un estudio descuidado. En general, no es fácil ver por qué. La única diferencia clara

[17] Véase sobre todo *Essays* 3, 17, 18; *Advancement of Learning*, II (ed. Oxford); J. Spedding, *Life and Letters of Lord Bacon*, imprime el *Advertisement touching the Establishment of the Church of England*, que Bacon no publicó, I, 74 *ss*. Véase también las cartas en I, 48; III, 48-50, V, 373.

[18] Véase *Essay* 29 y *True Greatness of the Kingdom of Britain*, *Works*, XIII. 231 *ss*. Para el imperialismo como deber, véase la traducción latina de *Essay* 29 en *De Augmentis Scientiarum*, *Works*, III. 120; véase también el escrito acerca de la guerra de España en *Life and Letters*, VIII, 483. *Holy War* está en *Works*, XIII. 191 *ss*. La declaración acerca de la vía media procede de *De Sap. Vet.*, "Icarus".

entre el imperialismo de Bacon y el de Maquiavelo se relaciona con la importancia del poderío naval. El imperialismo de Bacon es categóricamente un imperialismo naval, como no lo es el de Maquiavelo. Esta diferencia parece bastante pequeña, y no justifica la afirmación de Bacon de ser el primero en considerar el imperialismo como deber cívico. Sin embargo, debemos recordar que el tipo de persona que podía dar vida a un triunfante imperialismo naval era, cerca de 1600, el de los "hombres nuevos". Era el tipo de hombre capaz de seguir el consejo que Bacon daba, tan profusamente en su *Advancement of Learning*, de aprender a avanzar en el mundo, de practicar las artes retóricas y la administración de los negocios, y del arte del cortesano. Eran las personas que podían llevar comodidades y lujos de los más remotos rincones del mundo a las tiendas de Londres. Eran los hombres que no se avergonzaban de cobrar con usura, la cual defendió Bacon. Eran los que podían pensar en el imperialismo más como lucro económico que como poder despótico. Eran los verdaderos representantes del espíritu del capitalismo, al que Bacon contribuyó tanto como Calvino (quizá más).

El imperialismo de Bacon fue en cierto sentido un eslabón entre su enseñanza provisional y su enseñanza definitiva porque, único entre los soportes de su enseñanza provisional, enseñaba el camino del hombre nuevo. Iba dirigida menos a reyes, grandes señores y clérigos que a mercaderes. La sociedad agresiva de Bacon era una sociedad poblada por quienes se dejarían guiar por su arquitectura de la fortuna, por recomendaciones sobre cómo salir adelante por el mundo, estudio que él consideró descuidado en los anteriores escritos políticos. Esos hombres serían los baluartes del nuevo imperialismo naval. Serían la tripulación del navío que llevaría la humanidad a la Nueva Atlántida. Y ese navío era, ante todo, un navío británico, y Bacon vio la realización de su utopía fundamentalmente como una realización británica. La Gran Bretaña estaba madura para emprender la guerra justa. Su raza de hombres era la más belicosa. El reino de los cielos era como un grano de mostaza, un minúsculo grano del que crecería un árbol ingente. La idea imperialista de Bacon fue comparada por él con el grano de mostaza. De ese pequeño grano que era la Gran Bretaña crecería un gran imperio.[19]

Sin embargo, no haríamos justicia a Bacon si imagináramos que su imperialismo era un estrecho designio para una sola nación. Su agresividad fue planeada para algo mucho más importante que para el imperialismo británico, a saber, para el dominio de la naturaleza por la humanidad. Esta cualidad bien puede ser el nexo entre la enseñanza provisional y la definitiva. Y esa enseñanza definitiva sólo quedó parcialmente completa en los escritos del propio Bacon, pero se esperaba que llegara a trascender el tiempo y el lugar. La trascendencia nos lleva de vuelta al problema de los antiguos mitos. La *Wisdom of the Ancients (De Sapientia Veterum)* es una colección de fábulas antiguas, con interpretaciones del propio Bacon. El hecho de que Bacon la consideraba una obra muy importante se indica por su afirmación,

[19] Veáse en general el análisis de la arquitectura de la fortuna, en *Advancemente of Learning*, II, xxiii Véase también *Essays* 34, 36, 41 y las citas en la n. 18.

en el Prefacio, de que aun en su propia época todo el que tuviese alguna nueva verdad que revelar tendría que hacerlo exactamente de esa manera. Aunque simulando interpretar antiguos mitos o fábulas, Bacon en realidad está presentando su propia enseñanza en la medida en que la estructura del mito hacía posible la invención. Se sostiene que las antiguas fábulas son como un comercio entre la más remota antigüedad, enterrada en el olvido, salvo por lo que nos revela la Biblia, y las cosas históricas. Este nexo entre las cosas históricas y las cosas primeras es, sin embargo, algo más, pues, como lo indica la comparación bíblica, es un nexo entre las cosas divinas y las cosas humanas. Sin embargo, dado que la única deidad que podemos entender es la deidad hecha por el hombre, las antiguas fábulas son presentadas como el camino a la deidad, a través del estudio y la conquista de la naturaleza.

En realidad, no importa si los autores prehoméricos de las fábulas las consideraron como Bacon, por ejemplo el galanteo a Juno como el intento de conquistar el entendimiento político, la busca de Eurídice como la busca filosófica, o los enigmas de la Esfinge como fuente de la distinción baconiana entre el dominio sobre la naturaleza y el dominio sobre el hombre. En contraste con los relatos bíblicos, estos cuentos representan el modo más natural de ver al hombre y al mundo, y sugieren que, de no haber sido por Aristóteles y por el cristianismo, acaso no habría sido necesario aguardar a Bacon para que el hombre pudiese crear la sociedad que conquistara la naturaleza. Bacon sigue a Bruno al decir que la época presente es "antigüedad", vejez del mundo en que los hombres saben más que quienes fueron llamados los antiguos.[20]

Sin embargo, el mito de mayor importancia para Bacon es en parte su propia creación, en parte refutación de un mito platónico, y se encuentra en la *Nueva Atlántida*. Esta obra es la descripción de una isla utópica en el Pacífico, y en su forma está incompleta. Termina más bien súbitamente con el fin de una descripción de la institución llamada Casa de Salomón, que es la institución más importante y más poderosa de la Tierra, una academia de hombres de ciencia. Algunos escritores han afirmado que Bacon se cansó de la obra y no se tomó la molestia de terminarla. Sin embargo, sí se tomó la molestia de traducirla al latín "para beneficio de otras tierras", y aunque ello no habría sido tarea tan ímproba para Bacon como para otros, podemos suponer que no lo habría hecho si no considerase que la obra tenía cierto mérito. Bacon dejó inédito cierto número de obras inconclusas. La *Nueva Atlántida* no fue una de ellas. Además, la obra pretende ser refutación de un diálogo platónico, el *Critias*, que también quedó incompleto. Cuando comprendamos por qué la *Nueva Atlántida* también quedó sin terminar, habremos dado un paso hacia su comprensión.

La *Nueva Atlántida* difiere radicalmente de alguna de las utopías isleñas que la precedieron, como la *Utopía* de Moro. Se dijo que el descubrimiento de esta última dependió del azar, y no podía decirse a la gente dónde en-

[20] *De Sap. Vet., Works,* XII. 427 *ss.*, y XIII. 1 *ss.*

contrarla. También quienes viajan a la Nueva Atlántida dependieron del azar, pero una vez localizada la isla, resultaba de fácil acceso, y la tierra se veía de la noche a la mañana, así como los hijos de Israel supieron, por la noche, que el Señor los había sacado de Egipto, y que por la mañana verían la gloria del Señor. Es claro que Bacon quiso que la Nueva Atlántida significase la Tierra Prometida. La llama "Tierra dichosa", "tierra bendita" y "tierra de ángeles". Dice que en el lenguaje de los aborígenes se le llama "Bensalem", que significa "el Hijo Perfecto". Además, las imágenes del mar que nos ofrece Bacon significan el triunfo de la navegación y por ende de la ciencia. En contraste con *La Tempestad*, o con *Pericles*, de Shakespeare, en que las imágenes marítimas más importantes son caracterizadas por tempestades, en la *Nueva Atlántida* los viajeros llegan a la isla sobre un mar propicio. Las imágenes son comparables a la que sugiere la frase "paz entre los sauces". Eso exigió la utopía moderna.

La historia de la Atlántida, isla situada en algún lugar del Occidente, como nos llega en Platón, es la historia de un paraíso tecnológico. El pueblo de la Atlántida, corrompido por el lujo, luchó contra la antigua Atenas (vieja ya de 9 000 años cuando se supone que Solón narra la historia), fue vencido y sus ejércitos no retornaron. Después, la isla fue castigada con exterminio por Zeus y quedó como un obstáculo que imposibilitaba la navegación. En contraste con la Atlántida, que fue destruida por un terremoto para no resucitar jamás, la antigua Atenas pereció en un diluvio, pero el pueblo de la montaña sobrevivió y más adelante construyó otra Atenas. Bacon invierte deliberadamente el mito de Platón. Reconoce que la antigua Atlántida fue destruida por una inundación, lo que sugiere que también aquí el pueblo de las montañas sobrevivió y más adelante construyó las civilizaciones inca y azteca. La Nueva Atlántida, como la antigua Atenas, derrotó a un ejército de la Atlántida, pero lo trató más humanitariamente que los atenienses, y le permitió volver a su patria. Además, la Nueva Atlántida sobrevivió a una inundación. Tenía algo de que carecía la antigua Atenas: el medio de soportar inundaciones. Tenía la ciencia baconiana, y con su ayuda logró superar las vicisitudes del tiempo. Por vicisitudes se refería Bacon a las catástrofes naturales y a la decadencia política. La Nueva Atlántida es un régimen transhistórico, y Bacon lo emplea para negar la opinión, compartida hasta por Maquiavelo, de que las sociedades van y vienen. Bensalem no va y viene. Su antigüedad misma refuta la idea que tenían los cristianos de la edad del mundo que prevalecía en tiempos de Bacon, es decir, menos de 6 000 años.

A su llegada a la isla, los viajeros son advertidos (aunque se aproximan a Bensalem enfermos y carentes de todo) de que no deben tocar tierra. Sin embargo, después de un ligero interrogatorio acerca de sus costumbres, se les permite fondear y quedarse en la costa. Son guiados en la isla extraña por un sacerdote cristiano, que es el gobernador de la Casa de Extranjeros. Éste habla del milagro que llevó la Biblia a Bensalem y los modos por los cuales Bensalem, sin que Europa lo sepa, sí sabe de Europa. Por medio de expediciones secretas, Bensalem se entera de las cosas de Europa que le parecen dignas de conocer: los inventos y el progreso de la ciencia. El gober-

nador también habla a los viajeros del pasado, cuando el célebre monarca de Bensalem, el rey Solamona fundó el establecimiento llamado "Casa de Salomón". Los viajeros conocen a un mercader judío llamado Joabín; como claramente puede verse, Joabín ocupa en la jerarquía de Bensalem un puesto superior al del sacerdote cristiano. Joabín les explica la fiesta más importante de Bensalem, llamada la fiesta del Tirsán, o padre de la familia, y compara favorablemente las costumbres matrimoniales de Bensalem con las de Europa. Hace entrar entonces a un funcionario aún más importante, uno de los Padres de la Casa de Salomón. Este funcionario viste ropajes dignos del sumo sacerdote del Antiguo Testamento, va en una espléndida carroza y bendice al pueblo de una manera que recuerda a Cristo o el Papa. También consiente en hablar con alguno de los viajeros, y el propio narrador de la historia recibe este honor. El funcionario habla de la organización y de las funciones de la Casa de Salomón, que es sin duda el cuerpo gobernante de la isla, y autoriza al narrador a publicar su historia para beneficio de los demás.

La historia de Bensalem no carece de dramatismo. La isla casi no es afectada por lo que hacen los viajeros, pero éstos en el curso del relato sí sufren un gran cambio. Llegan a una isla, dichosa pero inhospitalaria, que los salva pero no los recibe con agrado. Se preguntan si volverán a ver a Europa, pero cuando reciben autorización para quedarse y se enteran de la conversión de Bensalem al cristianismo, deciden quedarse. Sin embargo, no están aún dispuestos a quedarse, y el estudio de las fiestas y del papel del gobierno de la Casa de Salomón representa una especie de iniciación. Están muy endurecidos para vivir en la utopía. En el curso de la aclimatación de los viajeros o lo que mejor sería llamar su conversión, la jefatura pasa del capitán de la nave u "hombre principal" de la compañía, al narrador, quien es sin duda el hombre más culto de la tripulación. Sus nociones del gobierno deben aproximarse a las que prevalecen en la propia Bensalem, antes de que los viajeros puedan convertirse en sus ciudadanos. El cambio parece ser el proceso por el cual la sociedad occidental y cristiana se transforma en una sociedad universal. Los nombres y las imágenes de Bensalem proceden de una variedad de fuentes. Aunque el viaje mismo es una travesía al Occidente, las imágenes son predominantemente orientales, como tomadas de Palestina, Egipto o Persia.

Al sugerir que se puede llegar al Este viajando hacia el Oeste, Bacon está insinuando que las vicisitudes del espacio así como las del tiempo pueden ser superadas por un régimen bien gobernado. La autenticidad del milagro que llevó la Biblia a la ciudad de Renfusa ("de la naturaleza de las ovejas") en Bensalem antes de llegar al Occidente, queda confirmada por un miembro de la Casa de Salomón. Su derecho de juzgar se basa en su conocimiento de la filosofía natural, y la enseñanza bíblica sólo es aceptada en la medida en que está de acuerdo con la enseñanza universal de la filosofía natural. Lo que se sigue de allí en lo político es el poder virtualmente absoluto de la fraternidad científica, la academia de la Casa de Salomón.

A pesar de todo, el ejercicio del poder colegiado requiere el apoyo de un aliado. La Casa de Salomón podría decidir qué inventos deben darse al Es-

tado y cuáles no. Bien sabemos hoy, como lo previó Bacon, que una ciencia que trata de "imitar al rayo" requiere cierta protección sobre su uso y su abuso.[21] La sociedad misma habrá de tener ciertas salvaguardias, que son de dos clases: la salvaguardia del poder colegiado que, al decidir qué inventos pueden ser revelados, limita el conocimiento público; y la salvaguardia del poder paternal, que impone la virtud. Podríamos llamarlas la salvaguardia de la ignorancia pública y la salvaguardia del espíritu público. En cuanto a este último, la *Nueva Atlántida* de Bacon parece sugerir una cierta religión civil; una fiesta de esta religión es la fiesta del Tirsán. El Tirsán es el padre de una familia, que tiene 30 descendientes vivos de más de tres años. Su fiesta es una mezcla de fiestas paganas, pero difiere de la celebración ordinaria de la abundancia porque es una recompensa tanto por la longevidad como por la fertilidad. Sus símbolos nos traen a la memoria a Osiris y a Isis, deidades egipcias. Esta fiesta produce la unión de la piedad, o reverencia a la vejez, y la naturaleza, reverencia a la fertilidad y la abundancia. Al propio Tirsán se le otorgan no sólo honores sino nuevas facultades. Bacon hace gran hincapié en el carácter monógamo de Bensalem, llamándola "Virgen del Mundo", designación que en un tiempo fuera de Isis, que por lo demás es incomprensible en una utopía célebre por la fertilidad. Su significación se encuentra en el carácter severo de la fiesta del Tirsán, así como de las otras fiestas de Bensalem. En otra parte del texto, Bacon distingue entre los "afectos", que son naturales a todos los hombres, y los "afectos perturbados", que son los que llama pasiones. Dado que la fiesta del Tirsán glorifica los afectos no perturbados, es una celebración no sólo de la vejez y la fertilidad sino también de la virtud. Sus recompensas son otorgadas por los auténticos gobernantes de Bensalem, los Miembros de la Casa de Salomón, a aquellos cuyos placeres son rectos y sencillos.

La importancia política de la fiesta del Tirsán se encuentra en la unión del viejo poder patriarcal con la ciencia nueva y vigorosa. La religión civil, que añade la piedad a la ciencia, asegura el gobierno de la ciencia; al mismo tiempo, los gobernantes han de asegurar la religión civil por las labores de la ciencia. El progreso convencerá a los hombres del poder de la virtud. Si todos los hombres se dejan guiar por los afectos, pero aquellos afectos que contribuyen a la vida buena son los que dejan libre de perturbación al espíritu, entonces la vida mejor es la vida filosófica, la vida más libre de perturbación y especialmente libre de la más poderosa fuente de perturbación, a saber, la superstición. En esta idea Bacon siguió a Lucrecio, pero fue más allá tratando de formar una sociedad en que los ciudadanos en general pudieran quedar relativamente libres de toda perturbación. Sin embargo, su libertad no se basará en el conocimiento sino en la ilusión.

Aunque Bacon afirmó que su ciencia lograría en gran parte "elevar los espíritus de los hombres", también aclaró que todos podrían comprenderla sólo en función de sus "obras". Los hombres nunca comprenderían en realidad la ciencia baconiana.[22]

[21] La frase procede de la *Redargutio, Works,* VII. 93.
[22] *Cf. Novum Organum,* I. 122 con I. 128.

Si bien el poder paterno queda subordinado en definitiva al poder colegiado, parece reemplazar al poder real. Es el "Estado" y no el "rey" el que autoriza a los viajeros a quedarse en Bensalem, e Isabel I objetó el empleo de la palabra "Estado". En la *Nueva Atlántida* se mencionan reyes, pero el gobierno de esos reyes se ha debilitado. Quienes gobiernan alcanzan las formas de inmortalidad reconocidas por Bacon como posibles, o se aproximan a ellas: el Tirsán alcanza la inmortalidad que corresponde a la regeneración y se aproxima a esa inmortalidad corporal que trasciende a la muerte. Los Miembros de la Casa de Salomón pueden alcanzar la inmortalidad que procede de la fama. Estos últimos son un cuerpo muy limitado que representa una pequeña fracción del pueblo. Cuando se dice a los viajeros que uno de los Padres de la Casa de Salomón visitará la ciudad en que ellos se encuentran, también se les dice que el pueblo de la ciudad no ha visto desde hace 12 años a uno de esos padres. Aunque el reclutamiento no tiene que ver con la cuna, y en ese sentido la pertenencia al grupo gobernante es democrática, empero es enorme la diferencia entre gobernante y ciudadano. Al parecer hay 36 padres y miembros. Bacon estaba tan seguro del acuerdo de parte de los miembros sobre la verdad científica y su utilidad apropiada que no propuso un número non de miembros de la casa, o trató de hacer siempre posible una mayoría.

¿Qué impediría a un miembro del grupo gobernante tratar de adueñarse del poder, dar al Estado los inventos peligrosos? ¿Qué impediría al pueblo exigirlos, en caso de crisis nacional? Poco nos dice de ello Bacon. Hay un elemento de fe en la construcción de su utopía, como lo hay generalmente en el pensamiento utópico moderno, una fe en que se puede conservar la triple distinción entre los filósofos, los expertos y el público en general. Conservar esa distinción presupone que los expertos consultarán a los filósofos y serán guiados por ellos, o que el conocimiento deberá permanecer subordinado a la sabiduría. En tales condiciones los hombres no se endurecerían hasta el grado de propagar el comunismo o escindir el átomo para destruir mundos, pues el conocimiento se mantendría al servicio del bien humano. Conocer el bien humano puede requerir más conocimiento de los afectos del que poseyó Bacon, pero él afirmó que conocía al menos el modo de vida que la sociedad de Bensalem deseaba proteger y asegurar.

Ahora debemos comprender más claramente el intento de refutar a Platón. El *Critias* termina súbitamente cuando Zeus convoca a los dioses para hablarles en algún lugar en que puedan ver todo el mundo del devenir. Los había llamado para castigar a la Atlántida y su discurso no escrito puede suponerse que trataba de ese castigo y la destrucción de la Atlántida. También Bacon termina con un discurso, pero este discurso sí se nos ofrece. No trata de la destrucción de algo que deviene y desaparece, sino de cómo evitar la destrucción. No lo pronuncia Zeus, pero el hombre que lo pronuncia es casi divino. Bendice al pueblo como lo haría Cristo o un Papa, tiene la facultad o el poder de la "adivinación natural" y mira con piedad a los hombres. Él y sus predecesores han establecido una comunidad donde también ven pero trascienden el mundo del devenir. Conoce los secretos de Zeus y puede re-

velarlos. Sin embargo, no revela algunas cosas porque no puede, pues la filosofía natural puede conducir a la filosofía política sólo cuando el hombre haya sabido cómo imitar al rayo.

Los medios por los cuales los Miembros de la Casa de Salomón ven el mundo del devenir son presentados en forma de la libertad de viajar. Bensalem es en realidad una sociedad cerrada. Se adoptan aquellas restricciones al viaje que corresponden de cerca a las que encontramos en *Las Leyes* de Platón. Todo viaje caprichoso, tan necesario para llegar a la Nueva Atlántida, queda prohibido por esa sociedad en cuanto se llega a ella. Como en *Las Leyes,* el contacto con las imperfecciones podría corromper incluso a Bensalem. Por tanto, los viajes están limitados a los superiores y los más sabios, llamados en este caso "Mercaderes de la Luz". Mientras que los viajeros platónicos buscan a los hombres "divinamente guiados" que pueden crecer en países corrompidos lo mismo que en los no corrompidos, los viajeros baconianos buscan la luz. Esto sugiere que la ciencia europea, ciencia que según Bacon dependía del azar, puede tener algo que enseñar a una ciencia que depende de un dominio sistemático de la naturaleza. Sin embargo, sólo los más sabios pueden ver y elegir los beneficios de una ciencia accidental. Y como Bensalem tiende a convertirse en una sociedad universal, la ciencia deliberada tomará todo lo que pueda de la ciencia accidental, eliminando así los peligros de corrupción externa.

Entonces, ¿qué ocurre al espíritu mercantil e imperialista de la enseñanza provisional de Bacon? Aunque Bensalem es opulenta, también es una sociedad hospitalaria, que mantiene más bien un ritmo bastante tranquilo. Mediante la mezcla de una ciencia joven y una sociedad vieja, logra moderar su lujo con la sencillez y la obediencia. Semejante sociedad no es aquella que habitualmente asociamos con la supremacía del comercio, y se parece poco a la ávida y comercial Inglaterra. Parece que el espíritu del comercio, y en realidad el espíritu del imperialismo, ya no son necesarios cuando la ciencia baconiana llega a la madurez. La ciencia aportará el lujo asociado al comercio, y la universalidad de Bensalem hará innecesario el espíritu agresivo del imperialismo.

Bensalem es una sociedad pacífica. Aunque Bacon ciertamente no tenía supersticiones, simula no copiar a la belicosa Roma, como lo hizo Maquiavelo, sino una religión civil más pacífica, la de Osiris el egipcio. Pero Bensalem, además, al parecer no ha estado en guerra durante muchos años, pues parece haber conocido el resto del mundo sólo por sus Mercaderes de la Luz. El rey cuyas fuerzas derrotaron un día a la antigua Atlántida recibió el nombre de Altabin, lo que en su fuente latina sugiere que fue dos veces grande. Permitió a sus enemigos retornar a su patria con la promesa de nunca volver a combatir a la Nueva Atlántida, promesa que Maquiavelo habría considerado demencial, y que Bacon parece considerar al menos estúpida. Altabin fue grande por su capacidad de estadista y por su humanidad. Después de él, con el establecimiento de la Casa de Salomón surgieron gobernantes que fueron tres veces grandes, lo que es sugerido por la figura mítica de Hermes Trismegisto (tres veces grande). También fueron grandes por su sabiduría.

En su gobierno, el armamento de Bensalem prosperó, incluyendo llamas inextinguibles, cañones más poderosos, imitaciones del vuelo de las aves y navíos que viajan bajo las aguas. No hay indicación de que los gobernantes de Bensalem emplearan estos terribles instrumentos, ni se nos dice qué fue de ellos. Los tenían porque Bensalem con su religión civil ajena y su utopía hedonista, habría necesitado poderosas defensas en un mundo hostil. Pero al parecer Bensalem no entabló guerras desde los tiempos de Altabin.

Lo que ocurre al espíritu bélico puede verse inmejorablemente remitiéndose a otros dos tratamientos del problema. Uno de ellos se encuentra en la elucidación que hace Bacon del mito de Perseo en la *Wisdom of the Ancients*. Se dice que esta fábula trata de la guerra, pero el tratamiento de Bacon se concentra por entero en una cruzada y no nos dice nada de una guerra simplemente defensiva. De hecho, la interpretación de la fábula parece ser la descripción de una cruzada cristiana y de una contracruzada o guerra defensiva por los adversarios del cristianismo. Esta guerra es menos una guerra auténtica que una campaña de proselitismo, la cual termina con una victoria sobre los espíritus de los hombres. Probablemente de más importancia que el tratamiento de esta fábula es el diálogo sobre la *Holy War* que, como la *Nueva Atlántida*, quedó incompleto. El diálogo empieza con una discusión sobre la guerra contra los infieles y sobre si semejante guerra es una guerra justa, y termina con recomendaciones para una guerra contra lo "antinatural". En este diálogo, el escéptico, un cortesano llamado Polión, sugiere que si sus interlocutores realmente desean una guerra santa, deben organizarla como cruzada y encontrar un papa de nombre Urbano para dirigirla, así como un Urbano dirigió la Primera Cruzada. El nombre "Urbano" se refiere a la palabra latina que significa ciudad, pero que llegó a referirse no sólo a cualquier ciudad sino a la mejor de todas las ciudades, a Roma. También el nombre del Sócrates del diálogo, "Eupolis", se refiere a la mejor de las ciudades (pero griega, no romana). La cruzada que propugnaba Bacon, la única guerra santa que podía él apoyar, era la cruzada dirigida por la mejor ciudad o por el país bien gobernado, ya se llamase Eupolis o Bensalem. No se excluye la posibilidad de que esa guerra santa se desarrollase en un verdadero conflicto armado, pero la guerra santa en principio es una cruzada para emancipar al mundo de todas las tradiciones oscurantistas.

Más aún, la guerra santa resuelve el problema varias veces planteado en la *Wisdom of the Ancients*: el problema de la relación de la filosofía natural y de la filosofía política. Orfeo fue a los infiernos a recuperar a su mujer, Eurídice. La rescató pero la miró prematuramente, mientras la conducía hacia la luz. Se volvió entonces hacia las bestias y las piedras, evitando la compañía de las mujeres, y sometió todo el bosque con su lira. Todo iba bien hasta que las tracias cubrieron su música con su estrépito rebelde, y lo mataron. Orfeo, dice Bacon, era un hombre "maravillosa y totalmente divino", era un "filósofo completo". Para Bacon, la filosofía completa significa la filosofía natural y política. Los poderes de las tinieblas representaban la naturaleza, y de no haber sido por su impaciencia Orfeo habría domeñado la naturaleza y rescatado a Eurídice, quien representa las cosas que importan para la

filosofía. Su fracaso provocó melancolía, sentimiento que no es apropiado para la filosofía. Sin embargo, aun en su melancolía Orfeo sometió a otras fuerzas ajenas, como bestias y piedras, así como los hombres fundan Estados y repúblicas. Empero, la subyugación fue temporal, así como los Estados que se han fundado sin el dominio completo de la filosofía natural tienen que ser temporales. El estrépito de las tracias fue excesivo para Orfeo. Las tracias eran seguidoras de Dionisios y representaban no sólo el frenesí, sino el frenesí básicamente religioso. Ésta era la más violenta de las pasiones, y la que con más probabilidad puede destruir una república.

¿Qué habría ocurrido si Orfeo no se hubiese impacientado? Habría conservado a Eurídice, pero, ¿habría sometido también a bestias y piedras? ¿Y habría necesitado competir con las tracias? En la fábula había tres fuerzas ajenas, que representan la naturaleza (los poderes infernales), el hombre (bestias y piedras) y los ritos religiosos que los hombres han creado (las tracias). Las dos primeras habrían podido ser sometidas; a la tercera habría habido que destruirla. Sin embargo, Eurídice, a quien el filósofo ama, también debe representar a la humanidad. El camino que Orfeo sigue nos lleva, a través de la contemplación, hasta los más oscuros y recónditos secretos de la naturaleza. Luego nos conduce de vuelta hacia la luz, llevando consigo a la humanidad. Hay cierta ambigüedad en la sugerencia de que en la fábula hay dos imitaciones de la humanidad, pero Bacon no inventó la fábula y tuvo que tomarla como la encontró. Claramente, si Eurídice representa las cosas que importan a la filosofía, como él nos dice, entonces representa las causas finales, y sólo pueden relacionarse con la humanidad según la enseñanza de Bacon.

La ciencia de la política, dice Bacon en otra parte, es una ciencia secreta, no sólo porque es difícil conocerla, sino porque no puede ser expresada. Esto significa que aunque el conocimiento sólo sea difícil, la enseñanza también, en cierto sentido, es vergonzosa. La razón de que el conocimiento político sea vergonzoso es que puede ser destructivo de mucho que es caro a los hombres, si no es comunicado con prudencia y circunspección. Por ello, en otra fábula Bacon habla de la desnudez, en el sentido de secretos políticos, y en la *Nueva Atlántida* la desnudez de la novia y del novio puede interpretarse como una relación de la vergüenza con la política. Aquí Bacon se refiere al amor de Orfeo a su propia mujer. Con el retorno de ella, Orfeo habría conquistado (o gobernado) a la humanidad. Entonces no habría sido posible que las flautas de las tracias opacaran el sonido de su lira; en otras palabras, una vez alcanzado el dominio de la naturaleza, objetivo universal, podría crearse la sociedad universal, y el hombre podría tener su utopía.

Y sin embargo, la melancolía de Orfeo no es por fuerza el solo resultado de su desesperación. Se nos dice que el Padre de la Casa de Salomón tenía unos ojos que parecían compadecerse del hombre. Y en otra obra, la *Refutation of Philosophies*, el filósofo, hablando ante un congreso internacional, también tenía una mirada de piedad para el hombre.[23] ¿Por qué sería nece-

[23] *Works*, VII. 59.

sario ello dentro de utopía? Bacon parece haber visto algo que no todos sus sucesores han visto. Creía que la humanidad podía quedar libre de las antiguas supersticiones religiosas. Pero habría que poner en lugar de éstas a unas instituciones civiles nuevas, y muy pocos hombres podrían ser realmente libres, porque muy pocos hombres podrían ser realmente sabios. La universalidad de los afectos humanos por los cuales tiene que pasar el curso de la filosofía, no conduce según el conocimiento de Bacon a la inferencia de la igualdad natural. Puede haber gran valor en aliviar la condición del hombre, en reducir la enfermedad y la pobreza. Y sin embargo, aun así debemos apiadarnos del hombre, cuyo destino es miserable, pues hay algo más importante que el hombre que no puede poseer, tal vez la felicidad, tal vez la sabiduría, tal vez Dios.

## LECTURAS

A. Bacon, Francis, *New Atlantis*

———, *Wisdom of the Ancients.* Prefacio, fábulas 11 "Orphéus", 16 "Pretendiente de Juno", 26, "Prometeo".

———, *Essay* 29, "De la verdadera grandeza de reyes y Estados"

B. Bacon, Francis, *Wisdom of the Ancients.* Fábulas 1 "Casandra", 5 "Laguna Estigia", 7 "Perseo", 10 "Acteón y Penteo", 6 "Pan", 12 "Coelum", 22 "Némesis", 24 "Dionisios" 28, "Esfinge".

———, *History of the Reign of Henry VII.*

———, *Advertisement touching an Holy War.*

———, *Of the True Greatness of Britain.*

———, *Ensayos* 6 "Simulación y Disimulo", 10 "El amor", 11 "Del gran lugar", 13 "La bondad y la bondad de la naturaleza", 14 "La nobleza", 16 "El ateísmo", 17 "La superstición", 19 "El imperio", 41 "La usura", 51 "Las facciones", 55 "El honor y la reputación", 58 "La vicisitud de las cosas".

———, *Advancement of Learning,* en *Selected Writings,* Nueva York: Modern Library, 1955, Libros II, pp. 345-378, sección sobre "Civil Knowledge".

# HUGO GROCIO
# [1583-1645]

RICHARD H. COX

HUGO GROCIO fue ciudadano de Holanda. Verdadero prodigio de cultura además de hombre de acción, Grocio fue matemático, jurista, magistrado, erudito y maestro; pero esencialmente fue jurista. Consideró que su obra más grande fue *De Jure Belli ac Pacis* (1625), o *La ley de la guerra y la paz* como tratado jurídico y no como tratado de teoría política; y explícitamente distinguió su intención como jurista de la intención de Aristóteles en la *Política*, como la de politólogo.[1]

Sin embargo, la obra de Grocio no es sencillamente un tratado de derecho positivo; y a pesar de su título, tampoco se limita al tratamiento de la ley de la guerra y de la paz, lo que equivale a decir al derecho internacional como hoy lo conocemos; por lo contrario, como su subtítulo lo indica, es un tratado general sobre "la ley de la naturaleza y las naciones" (*jus naturae et gentium*), y sobre los puntos principales del "derecho público" (*jus publicum*). Y aunque es cierto que Grocio enfoca la ley de la guerra y de la paz, constantemente coloca esta rama particular de la jurisprudencia dentro del ámbito de un análisis jurídico general de la ley y del gobierno.

Así pues, en lo tocante a la historia de la teoría política, la obra de Grocio tiene importancia porque, en primer lugar, es un ejemplo excelente de una enseñanza jurídica en oposición a una enseñanza específicamente filosófica o teológica sobre la política; y en segundo lugar, es un ejemplo soberbio de los numerosos tratados que sobre el derecho público natural fueron escritos por los juristas y teólogos en la Europa occidental desde el siglo XVI hasta el siglo XVIII. (Otros ejemplos importantes de tales obras son el *Tratado de las leyes y del Dios Legislador* (1612), del jesuita español Francisco Suárez; *De la ley de la naturaleza de las naciones* (1672), del jurista alemán Samuel Pufendorf, y *La ley de las naciones* (1758), del diplomático suizo Emmerich de Vattel.) La importancia práctica de tales obras puede calcularse por el hecho de que Grocio, Pufendorf, Vattel y muchos otros fueron considerados autoridades por estadistas y abogados, incluyendo a los padres fundadores de los Estados Unidos.

La idea de que el hombre es por naturaleza un animal racional y social es el principio central del tratado de Grocio. La obra empieza con un replanteamiento de la antiquísima lucha del convencionalismo clásico y el derecho natural clásico. Grocio asigna la tarea de defender el caso del convencionalismo a Carnéades, quien dirigía la Academia de Atenas en su última

[1] Hugo Grocio, *La ley de la guerra y de la paz*, Prolegómenos, 57; II. ix. 8.

época. Grocio hace que Carnéades afirme que los hombres se han impuesto leyes a sí mismos sólo por razones de comodidad y de protección; que tales leyes forzosamente varían de un lugar a otro, que no hay ley de la naturaleza en términos estrictos, porque todos los hombres son impelidos por sus deseos naturales hacia unos fines que, en última instancia, sólo son ventajosos para sí mismos; y que por consiguiente no hay justicia que sea natural al hombre. A esta doctrina, que también fue aceptada por los epicúreos, opone Grocio la que es básicamente una doctrina estoica. Es decir, empieza aceptando la proposición de que los hombres en el comienzo de su vida son impelidos por un deseo natural de conservar su propio ser para distinguir que son impelidos por el placer o el dolor. Pero niega que este deseo constituya la cualidad definitiva del hombre. De hecho, según Grocio, el deseo original de conservar nuestra constitución natural es en efecto un intento instintivo o inconsciente de realizar nuestra plena naturaleza, crecer y desarrollarnos como seres racionales. La facultad racional, que define al hombre porque lo distingue decisivamente de todos los otros animales, es más excelente y más natural que ninguno de los deseos naturales originales. Y a su vez, es la facultad racional la que percibe que la justicia es una virtud, un bien en sí y por sí mismo, aparte de toda consideración de interés egoísta o de conveniencia. De esa manera, los hombres son naturalmente impelidos a buscar la sociedad con otros. Desde luego, llegan a poseer el habla y la razón; por naturaleza se inclinan a comportarse con justicia, aunque sea cierto que muchos hombres, de hecho, no siempre son fieles a su auténtica naturaleza.[2]

En cuanto a esta concepción central del hombre como animal racional y social, Grocio interpreta el derecho y la sociedad política. El derecho (*jus*) en su significado primigenio es exactamente lo que es justo. Así interpretado, tiene, según Grocio, un significado más negativo que positivo: es aquello que no es injusto. Lo que es injusto es todo lo que se ve en conflicto con la naturaleza de la sociedad entre seres dotados de razón. De este modo, según Grocio, quien cita a Cicerón y a Séneca en apoyo de su idea, los hombres sólo actúan justamente cuando lo hacen de conformidad con su atracción natural hacia la sociedad y deseo de vivir en ésta. Por ejemplo: dado que robar lo que pertenece a otros destruye toda confianza y por consiguiente destruye a la sociedad, robar va contra el orden natural al que pertenece el hombre.

Un segundo significado del "derecho" es una cualidad perteneciente a las personas y habitualmente se refiere a la legítima capacidad de hacer o de tener algo. Tipos de derechos son la libertad o el poder sobre sí mismo, el poder de un amo sobre un esclavo, el poder del padre sobre el hijo, y el poder sobre la propiedad. En cada caso, los derechos son en realidad leyes objetivas que definen cómo se puede ejercer el poder en cuestión; y en algunos casos, la propia ley de la naturaleza especifica el derecho. Por ejemplo: la ley de la naturaleza permite a una persona matar a un ladrón que escapaba con bienes robados si no hay otra manera de recuperar estos bienes. Pero es

[2] *Ibid.*, Prolegómenos, 3-10, 16-30; I. ii. 50.

importante notar que al hacer que este segundo sentido de derecho pertenezca específicamente a la *"persona"* abstracta, varios de los juristas contemporáneos suyos creyeron que Grocio se había apartado en grado considerable del sentido tradicional o romano del término "derecho" (*jus*). Y en años recientes se ha dicho que la segunda definición de derecho que nos da Grocio es precursora de la idea estrictamente moderna de los "derechos" subjetivos, según la cual la persona posee "derechos" intrínsecos simplemente como ser humano y no como encarnación de ciertas cualidades objetivas, como las de gobernante, de padre o de terrateniente. Sin embargo, aun así debe decirse que Grocio sólo avanza una corta distancia hacia la plena idea de los derechos objetivos; el planteamiento específicamente filosófico de tal idea, y por tanto, del individualismo tal como lo conocemos en la época moderna, empieza con Thomas Hobbes, cuya primera obra importante, *De Cive*, fue publicada menos de dos decenios después de la obra de Grocio.

El tercer significado de derecho es ley, es decir, una regla de acción que impone lo que es correcto y que lleva consigo alguna sanción.

Habiendo definido tres sentidos de *jus* o derecho. Grocio divide el derecho en el sentido de ley, natural y volitiva. La primera clase, la ley de la naturaleza (*jus naturale*) queda definida en relación con la naturaleza esencial del hombre como "dictado de la recta razón que señala que un acto, según esté o no esté de conformidad con la naturaleza racional, lleva en sí una cualidad de bajeza moral o de necesidad moral; y que por consiguiente, tal acto está prohibido o bien impuesto por el autor de la naturaleza, Dios".[3] Pero, para que no vayamos a pensar por causa de esta última cláusula que la ley de naturaleza misma depende simplemente de la voluntad de Dios, Grocio declara en los Prolegómenos que la ley de la naturaleza sería válida aun si no hubiese Dios o si los asuntos de los hombres no tuviesen nada que ver con Él. Esta afirmación —que Grocio, debe notarse, reconoce al instante como blasfemia— constituye un indicio de que, para Grocio, es concebible una desacralización de la ley natural sin destruir por ello, forzosamente, su validez esencial como regla de razón para las criaturas razonables. Pero hasta esta cautelosa declaración, al sugerir la posibilidad de que la ley natural sea independiente de la teología revelada y de la natural, fue interpretada por cierto número de contemporáneos de Grocio como un decidido rompimiento con las doctrinas medievales y clásicas. El punto que más nos interesa aquí es que la sugerencia de Grocio de la posibilidad de una ley natural secularizada que sin embargo seguiría siendo plenamente obligatoria para el hombre, fue, a comienzos del siglo XVII, muy controvertida, aunque no fuese la única en su género. Para la mayoría de los juristas así como para los teólogos, la doctrina de que el hombre y el orden político dependían del orden divino seguía siendo la esencia de la ley natural.

Grocio ofrece dos pruebas de la existencia de la ley de naturaleza. La primera es *a priori*, es decir, la demostración del acuerdo necesario de un acto o de una cosa con la naturaleza racional y social del hombre. Esta prueba,

[3] *Ibid.*, I. 10.

aunque muy difícil, es la base de cierto conocimiento de aquello a lo que están atados los hombres por su naturaleza intrínseca, pues semejante prueba procede estrictamente por razonamiento acerca de dicha naturaleza. La segunda prueba es *a posteriori*, es decir, procede aportando pruebas de lo que todas las naciones, o al menos los hombres doctos de todas las naciones civilizadas, consideran obligatorio para todos los hombres. Al exponer este lineamiento general de pruebas, Grocio cita a Cicerón en el sentido de que "el acuerdo de todas las naciones en una cosa debe considerase ley de naturaleza" y a Aristóteles en el sentido de que "para descubrir lo que es natural debemos buscar entre aquellas cosas que de acuerdo con la naturaleza se encuentran en condición sana y no entre aquellas que están corrompidas".[4] Además, al exponer la serie de pruebas *a posteriori* para principios particulares de la ley de naturaleza, Grocio cita veintenas de ejemplos y argumentos tomados de los escritos de filósofos, historiadores, poetas, retóricos y teólogos de la Antigüedad, así como de la Biblia. Al hacerlo, Grocio basa su propio argumento en la idea del *consensus gentium*, o acuerdo de los pueblos; pues, como arguye, cuando tantos hombres doctos y sabios que además representan a diferentes naciones, como judíos, griegos, romanos, etc., afirman los mismos principios como seguros o ciertos, ello ha de deberse a la operación de una "causa universal". Tal causa debe ser, o bien una conclusión correcta tomada de los propios principios de la naturaleza por estos hombres doctos, o bien el consenso común de la humanidad civilizada. En ambos casos, tal prueba sirve para confirmar aquello que en principio es descubrible, por medio de la prueba *a priori*, con respecto a la naturaleza del hombre, la ley y la sociedad política.

El segundo tipo de ley es volitiva. Se divide en ley humana y ley divina. La ley volitiva humana es de tres clases. Primero viene la ley que no depende directamente del poder civil; es menos general que la ley municipal o civil y comprende las órdenes de un padre, de un maestro y todas las órdenes similares. Viene después la ley municipal o civil (*jus civile*), la cual emana del poder civil y que por consiguiente regula las relaciones de los hombres y las cosas con una sociedad política en particular. En tercer lugar, viene la ley de las naciones (*jus gentium*), que recibe su fuerza obligatoria de la voluntad de todas las naciones o, al menos, de muchas de ellas. La ley de las naciones se distingue de la ley de naturaleza no por su tema sino porque es modificable, mientras que la ley de naturaleza es inmutable, y porque se basa en la voluntad y no simplemente en lo que la razón discierne que está de acuerdo con la naturaleza racional y social del hombre. La mejor manera de comprender estas distinciones y su importancia es mediante un ejemplo: la cuestión de la responsabilidad por los actos. Grocio afirma que de acuerdo con la estricta ley de naturaleza, nadie es responsable de los actos de otro, salvo en el caso limitado en que una persona hereda la propiedad de otra. No obstante, la ley de las naciones —es decir, la ley creada por la voluntad de todas las naciones o por muchas de ellas— ha modificado

[4] *Ibid.*, 12.

este estricto principio en el sentido de que todos los súbditos de una sociedad política son responsables de las deudas del gobernante, y se considera que sus posesiones tienen un cargo contra ellos para que cumplan con sus obligaciones. La razón que ofrece Grocio es que a menos que se haga esta concesión, los gobernantes —siendo los únicos que serían responsables de sus actos— serían alentados a cometer actos licenciosos ya que sus posesiones prácticamente son inmunes a todo embargo como pago. Y por otra parte, aquellos para con quienes el gobernante tiene deudas serían injustamente privados de pago, es decir, a menos que se hiciese un cargo contra la propiedad de sus súbditos.

En contraste con este análisis y esta definición excesivamente elaborados, de la naturaleza y los tipos de ley, Grocio trata muy por encima los fenómenos más específicamente políticos, como la naturaleza y los orígenes de la sociedad política o la naturaleza y el ejercicio del poder político, y se basa en exceso en la autoridad de filósofos, historiadores, juristas, etc. Por ejemplo: cuando Grocio define la ley municipal (*jus civile*), indica que emana del poder civil (*potestas civilis*), que el poder civil es el poder que gobierna el orden civil o Estado (*civitas*), y que el orden civil es una "asociación completa [*civitas coetus perfectus*], unida para el disfrute de los derechos y para el interés común".[5] Más adelante, cuando nos ofrece un tratamiento un poco más extenso del poder civil, Grocio se contenta, en lo tocante al significado o propósito del orden civil o Estado, con remitir al lector a su proposición de que el orden civil es una "asociación perfecta" [*perfectus coetus*] ".[6] Pues en realidad no ofrece ningún argumento independiente sobre lo que significa esto y precisamente por qué debe ser así. La razón parece ser en primer término que Grocio, como jurista, se preocupa menos por tales cuestiones que por los asuntos concernientes al carácter de la ley, ante todo en su *relación* con las operaciones del poder civil; y en segundo lugar, que simplemente acepta dos ideas clásicas generales: *1*) Que sólo dentro del orden civil puede el hombre realizar del todo la potencialidad de su naturaleza racional y social; y 2) Que el gobierno, como tal, es tan necesario y natural para el cuerpo civil como la regla de la razón es necesaria y natural sobre el cuerpo humano.

Este último punto es demostrado notablemente por el modo en que Grocio trata el poder civil y sus partes: se basa, en esencia, en los conceptos y las distinciones de Aristóteles, como aparecen en la *Política* y en la *Ética*. Así, dice Grocio que el poder civil tiene tres aspectos o ramas. La primera rama trata del marco general de las leyes, seculares y religiosas, y es llamada "arquitectónica", pues encarna el aspecto generalizante y directivo del poder civil.[7] La segunda rama concierne a los intereses particulares de la sociedad que son de naturaleza pública. Tales intereses son: hacer la guerra, la paz y firmar tratados; exigir impuestos y ejercer el derecho del dominio eminente sobre la propiedad de ciudadanos privados. De esta rama dice

[5] *Ibid.*, 14.
[6] *Ibid.*, iii. 7.

Grocio que Aristóteles la llama la rama "política", propiamente hablando, o la rama que "delibera" acerca de medidas políticas específicas y de decretos específicos. La tercera rama del poder civil trata de los intereses privados de los ciudadanos y de las posibles controversias que entre ellos pudieren surgir. Su función, en contraste con hacer leyes generales o deliberar con respecto a políticas públicas particulares, consiste en zanjar conflictos de intereses privados por la autoridad pública. Por consiguiente, es llamada rama "judicial".

El concepto que Grocio tiene de la naturaleza y la sede del poder supremo (*summa potestas*) en el orden civil también lo relaciona con la tradición clásica y lo separa de la idea moderna de "soberanía", tal como surge ésta última en los escritos de hombres como Hobbes. Aunque el poder supremo queda definido inicialmente como aquel poder cuyas acciones no están sujetas al control legal de otro y por tanto no pueden ser anuladas por la operación de otra voluntad humana, también es cierto que toda sociedad política, y por tanto su poder supremo, está sujeta a las limitaciones fijadas por la ley de naturaleza y la ley de las naciones. Como dice Grocio, la madre de la ley municipal es la obligación que surge por consentimiento; pero dado que la obligación que surge por consentimiento deriva su fuerza de la ley de naturaleza, ante todo de esa parte de la ley de naturaleza que dicta que los hombres viven en sociedad civil y son guiados por las reglas de la justicia, la naturaleza misma puede considerarse como la "bisabuela" de la ley municipal. También afirma que están en un error quienes arguyen que la norma de justicia que es aplicable en el caso de cualquier individuo es inaplicable a una nación o a un gobernante. Tal opinión sólo es una aplicación particular de una doctrina falsa de la ley, la cual no ve que la ley no está fundada simplemente en la conveniencia sino también en la justicia natural.[8]

Aunque es cierto que en el caso de la mayoría de los Estados es el beneficio o el bien de quienes son gobernados la consideración primaria, al juzgar si el poder supremo está constituido debidamente, esto no significa que el poder supremo resida en última instancia en los gobernados, o que hay una relación de dependencia mutua entre gobernados y gobernantes. Por lo contrario, en una monarquía, por ejemplo, la posesión del poder supremo significa en esencia la posesión de derechos y facultades que son intrínsecos a la función gubernativa. Desde luego, es posible que el rey malinterprete esos derechos y haga mal uso de esos poderes. Pero Grocio se opone con energía a la conclusión de que el pueblo, por tanto, tiene automáticamente el derecho de asumir el poder supremo o de destronar al gobernante. Vemos así que el derecho general a la revolución no existe, estrictamente hablando: dado que el fin de la sociedad civil es la tranquilidad pública, este fin tiene precedencia forzosa aun sobre el derecho de protegerse a sí mismo contra el abuso del poder por el gobernante. Por tanto, los caprichos del poder supremo por lo general deben soportarse, aun cuando de ser posible

[7] *Cf.* Aristóteles, *Ética* VI. viii, que cita Grocio.
[8] *La ley de la guerra y de la paz*, Prolegómenos, 15-23.

no se deben cometer actos que vayan contra la ley de naturaleza aun si son ordenados por el poder supremo. Y aquí Grocio, característicamente, vuelve a la autoridad de la Antigüedad citando a Cicerón, quien dice: "A mí, la paz en cualesquier condiciones entre los ciudadanos me parece más ventajosa que la guerra civil".[9]

Grocio siempre trata de establecer una distinción entre la naturaleza del poder supremo en sí mismo y la posesión absoluta de éste. Por ello en algunos casos, y ante todo en el caso de la monarquía hereditaria absoluta, el poder supremo es ejercido con pleno derecho de propiedad. Esto significa que cuando un pueblo así gobernado es transferido de un monarca a otro no hay, estrictamente hablando, una transferencia de los individuos sino del derecho perpetuo de gobernarlos en su totalidad, como pueblo. Pero en otros casos —de hecho, tal vez las más de las veces— el poder supremo no es ejercido absolutamente; tal es el caso de un rey que tiene el poder supremo porque le fue conferido por la voluntad del pueblo. Sin embargo, aun en ese caso, una vez concedido el *ejercicio* real del poder supremo, éste es pleno.

El poder supremo es en principio una unidad, o es indivisible, y consiste en las partes ya enumeradas, que constituyen las tres ramas del poder civil. De hecho, sin embargo, existen muchos ejemplos históricos en los que el poder supremo fue dividido. Un ejemplo notable sería el de Roma en tiempos de los emperadores, donde ocurrió que un emperador gobernaba en Oriente, otro en Occidente y que hasta tres emperadores gobernaron todo el Imperio en tres divisiones. Otro tipo de división puede ocurrir cuando un pueblo al escoger a su rey se reserva ciertas facultades y confiere otras absolutas al rey. Así, en tiempo de Probo en Roma, el Senado confirmó las leyes hechas por los emperadores, se enteró de las apelaciones, nombró procónsules y asignó unos oficiales del ejército a los cónsules. Se cita hasta un tercer tipo de división, del relato que aparece en *Las Leyes* de Platón en que, dado que los heráclidas habían fundado Argos, Mesena y Esparta, los reyes de estos Estados tuvieron que gobernar según las estipulaciones de las leyes que se habían sancionado

Por último, Grocio sigue en general la idea aristotélica de que el orden civil o Estado cambia cuando el poder supremo pasa de un tipo a otro, como cuando hay un cambio de la aristocracia a la democracia, o de la democracia a la monarquía; pero distingue esta cuestión "política" de la cuestión jurídica sobre cómo las leyes y el gobierno se relacionen entre sí con respecto a la definición del poder supremo.

Echemos ahora una breve ojeada a la aplicación que da Grocio a los principios generales, ya establecidos, en la cuestión de la guerra justa, que es el tema principal en su doctrina del derecho internacional.

La cuestión fundamental consiste en saber si una guerra puede realmente ser justa. A esto replica Grocio en sentido afirmativo, arguyendo a base de los principios generales de la naturaleza del hombre y de la sociedad, y sustentando estos principios mediante citas exhaustivas y agotadoras de la

[9] *Ibid.*, I. iv. 19.

historia, sagrada y secular, del *jus gentium* y de la ley volitiva divina (es decir, la Biblia). El meollo de su argumento es que no todo empleo de la fuerza está prohibido por ley natural y volitiva, sino tan sólo el uso de la fuerza que tiene conflicto con los principios de la sociedad, es decir, que intenta usurpar los derechos o las posesiones de otro. Vemos así que se puede entablar la guerra con justicia, pero sólo para alcanzar o para restablecer el fin natural del hombre, que es la paz o la condición de una vida social tranquila, y no en busca del engrandecimiento personal o colectivo. Pero este tipo de definición del ámbito de la guerra justa, en oposición a la injusta, es demasiado general para poder ser una guía eficaz. Por consiguiente, Grocio debe establecer, con su habitual detallismo, las diversas categorías de la guerra justa y de la injusta.

En cuanto a las guerras justas, se dividen en dos categorías generales: las que son entabladas en defensa propia y de la propiedad, y las que se entablan para castigar injurias y para infligir el castigo merecido. El tratamiento de la primera categoría exige a Grocio entrar en una discusión muy elaborada del origen de los tipos de la propiedad, pues sólo si sabemos lo que corresponde a cada quien podemos decidir cuándo es justa una guerra. El tratamiento de la segunda le impone establecer la naturaleza de los pactos, contratos y promesas, pues sólo sabiendo lo que se debe a cada quien podremos decidir cuándo una guerra es justa con respecto a tales cuestiones.

Como ilustración de la doctrina de Grocio sobre la guerra justa resulta instructivo considerar su argumento relativo a la aplicación de la ley de naturaleza a los casos en que un gobernante particular no ha sido directamente dañado por las depredaciones de otro gobernante. El principio que se impone, dice Grocio, es que los gobernantes son libres de servir a los intereses de la sociedad humana, castigando a quienes "violen excesivamente la ley de naturaleza", aun cuando no se haya causado daño directo a aquellos entre quienes se divide el castigo. Deriva este principio del hecho de que quienes ejercen el poder civil no están sometidos a otra facultad legal, y sin embargo están obligados a observar *y a aplicar* la ley de naturaleza siempre que sea posible. Cita entonces a Séneca en el sentido de que "si un hombre no ataca mi propia patria, pero es una pesada carga para la suya, y aunque separado de mi pueblo aflige al suyo, tal degenere del espíritu sin embargo lo aparta de nosotros". Y cita la autoridad de Aristóteles, hablando de la proposición de que contra los hombres que son verdaderos bárbaros la guerra sí queda sancionada por la naturaleza, es decir, que en circunstancias extremas es justa una "guerra de civilización". Al adoptar esta posición Grocio explícitamente censura a los escritores de los siglos XV y XVI, como Francisco de Vitoria, quienes habían enseñado que todo el que inflige un castigo debe haber sufrido daño en su propia persona o en su Estado, o tener jurisdicción sobre los que son atacados.[10] La diferencia básica —y que relaciona a Grocio más con los escritores de la Antigüedad clásica que con los modernos como Hobbes o los teólogos como Vitoria— es que, para Grocio,

[10] *Ibid.*, II. xx. 40.

la facultad de castigar no sólo se deriva de la jurisdicción civil sino también de la propia ley de naturaleza.

La obra de Grocio apareció, como hemos visto, menos de dos décadas antes que *De Cive* (1642) de Thomas Hobbes. Mas a pesar de esta proximidad en el tiempo y a pesar de un acuerdo superficial, como en el uso común del concepto de la "ley de naturaleza", el hecho es que Grocio aún se basa sobre todo en los clásicos de la Antigüedad mientras que Hobbes se propone explícitamente construir partiendo de nada. El desacuerdo básico se relaciona con la cuestión de si el hombre es en realidad, por naturaleza, un animal racional y social; al estudiar a Hobbes veremos al iconoclasta que plantea la esencia de la opinión moderna del hombre y de la ley natural.

## LECTURAS

El mejor texto de *La ley de la guerra y de la paz* es la traducción de la obra de Grocio preparado como parte de la serie titulada "Classics of International Law", patrocinada por el Carnegie Endowment for International Peace. La traducción, obra de Francis W. Kelsey, es completa y fue publicada en 1925 por la Clarendon Press, Oxford.

A. Grocio, Hugo, *La Ley de la Guerra y de la Paz*. Prolegómenos, secs. 1, 2, 5-22, 28, 30, 39-42, 45-50; 57-58; libro I; capítulo I, secs. 1-13; capítulo II, sec. 1; capítulo III, sec. 5 par. 7-sec. 7, sec. 8, pars. 1-6, 13-14, sec. 9, secs. 13-14, sec. 16, par. 1, sec. 17, sec. 24; capítulo IV, sec. 1, par. 3, sec. 2, par. 1, sec. 7, pars. 1-2.

B. Grocio, Hugo, *La Ley de la Guerra y de la Paz*. Prolegómenos; libro I, capítulo I, capítulo II, secs. 1-4, 6; capítulo III, secs. 1-9, 13-17, 24: capítulo IV; libro II, capítulo I, sec. 1, parts. 1-2, secs. 2-3, sec. 11, sec. 17; capítulo II, secs. 1-2; capítulo III, secs. 1-4, capítulo V, secs. 1-5, 7-9, 27-29; capítulo VIII, sec. 1, capítulo X, sec. 1; capítulo XI, sec. 1-3; capítulo XII. secs. 7-12; capítulo XIV, secs. 1-6, 9; capítulo XV, secs. 1-3; capítulo XX, secs. 1-4, 18, 40, 48; capítulo XXII, secs. 1-3, 11; libro III, capítulo I, secs. 1-3; capítulo II, secs. 1-2; capítulo III, secs. 1, 4, 6.

# THOMAS HOBBES
# [1588-1679]

LAURENCE BERNS

HOBBES presentó, por temas, su filosofía política en tres libros, *The Elements of Law* (1640), *De Cive* (*The Citizen*, 1642), y *Leviatán* (1651).* Las diferencias más manifiestas entre los libros se deben a la concepción y la elaboración de la doctrina teológica en los últimos libros.

Puede decirse que la intención de Hobbes es doble: *1*) Poner la filosofía moral y política, por vez primera, sobre una base científica; *2*) Contribuir al establecimiento de la paz cívica y la amistad y hacer que la humanidad esté más dispuesta a cumplir con sus deberes cívicos. Estas dos intenciones, teórica y práctica, estaban cercanamente relacionadas en el espíritu de Hobbes. La última intención, la cívica o civilizadora, identifica a Hobbes con la tradición de la filosofía política que él asoció a los nombres de Sócrates, Platón, Aristóteles, Plutarco y Cicerón. Sin embargo, toda esta tradición, según Hobbes, ha fallado en su busca de la verdad, por su incapacidad de guiar a los hombres a la paz. El categórico rompimiento de Hobbes con la tradición fue decisivamente preparado por Maquiavelo y, siguiendo los pasos de Maquiavelo, por Bacon. Según Maquiavelo, los clásicos fallaron porque sus miras fueron demasiado altas. Al fundamentar sus doctrinas políticas en consideraciones sobre las más altas aspiraciones del hombre, la vida de virtud y la sociedad dedicada a la promoción de la virtud, resultaron ineficaces: como dijo Bacon, hicieron "leyes imaginarias para repúblicas imaginarias". "El realismo" de Maquiavelo consistió en rebajar conscientemente las normas de la vida política, tomando como objetivo de la vida política no la perfección del hombre sino esas metas bajas que en realidad persiguen casi todos los hombres y las sociedades durante casi todo el tiempo. Los planes políticos, hechos de acuerdo con los motivos más bajos pero más poderosos del hombre podrán, mucho más probablemente, ser realizados que las utopías de los clásicos. Sin embargo, en contraste con Maquiavelo, Hobbes elaboró un código de ley moral o natural, la ley natural como ley moralmente obligatoria, que determina los propósitos de la sociedad civil. Pero, aceptando el "realismo" de Maquiavelo, separó su doctrina de la ley natural de la idea de la perfección del hombre.[1] Intentó deducir la ley natural de lo que es más poderoso en casi todos los hombres todo el tiempo: no la razón, sino la pasión. Y, porque lo que consideró como su descubrimiento

* Hay edición del Fondo de Cultura Económica.

[1] Thomas Hobbes, *Leviathan* ("Everyman's Library" [Nueva York: Dutton, 1950]), cap. XI. p. 79. Se ha modernizado la ortografía en las citas de este capítulo.

de las auténticas raíces de la conducta humana, su conocimiento de la naturaleza humana y su modo científico de proceder, Hobbes creyó que había triunfado donde todos los demás habían fallado, que él era el primer auténtico filósofo de la política. De acuerdo con estas convicciones, recomendó que su libro fuese impuesto como autoridad en las universidades y atacó constantemente las doctrinas de Aristóteles, "cuyas opiniones son en estos días y en estos lugares, de mayor autoridad que cualesquiera otros escritos humanos", por subversivas y falsas.[2]

Según Hobbes, conocimiento científico significa conocimiento matemático o conocimiento geométrico. Hasta ahora, escribió, la geometría es la única ciencia que ha llegado a conclusiones indiscutibles. El término geometría fue empleado a veces por Hobbes para referirse a todas las ciencias matemáticas, el estudio del movimiento y de la fuerza, la física matemática, así como el estudio de figuras geométricas. La filosofía, o ciencia, procede de una de dos maneras: *1*) Con el método compositivo o "sintéticamente", razonando a partir de las causas primeras y generadoras de todas las cosas hacia sus efectos aparentes, o 2) Con el método resolutivo, o "analíticamente", por razonamiento a partir de efectos o hechos aparentes hacia posibles causas de su generación. Los primeros principios de todas las cosas son definidos por Hobbes como cuerpo o materia, y movimiento o cambio de lugar: "Cada parte del Universo es Cuerpo; y aquello que no es cuerpo no es parte del Universo; y dado que el Universo es Todo, aquello que no es parte de él es Nada [...]". De acuerdo con el modo sintético o geométrico de proceder empezaríamos con las leyes de la física en general, y de ellas deduciríamos las pasiones, las causas de la conducta de hombres en particular y de las pasiones deduciríamos las leyes de la vida social y política. Sin embargo, por medio del método analítico, el análisis de la experiencia sensorial, llegamos a definiciones adecuadas de los propios primeros principios.

El método analítico tiene especial importancia para la filosofía política, pues Hobbes esperaba que la ciencia moral y civil que estaba elaborando lograse ser convincente no sólo para los filósofos naturales sino también para cualquier hombre "que sólo pretenda razonar lo suficiente para gobernar a su familia privada". Esta expectativa es razonable porque los hechos en que se basa su análisis son conocidos, por experiencia, de todos los hombres normales. Hobbes invita a su lector a poner a prueba la verdad de lo que escribe mirando en sí mismo y considerando si lo que dice Hobbes acerca de las pasiones, los pensamientos y las inclinaciones naturales de la humanidad se aplica a él; luego, aprendiendo a "leerse" y conocerse a sí mismo mediante la similitud de pasiones y situaciones, podrá leer las pasiones y los pensamientos de todos los demás. Aunque su concepción del método científico influyó sobre las formulaciones, las presentaciones y el análisis de la experiencia humana que hace Hobbes, indica que no es su concepción de la ciencia sino su entendimiento de la experiencia prescientífica común lo

[2] Véase, por ejemplo, *Leviathan*, cap. XXXI, fin, y *The Elements of Law*, comp. Ferdinand Toennies (Cambridge; Cambridge University Press, 1928), 1.17.1.

que debemos buscar para poder determinar la verdad y la importancia de su filosofía política. Sugiere que lo adecuado y correcto de sus juicios o de sus visiones de las experiencias humanas fundamentales puede considerarse e interpretarse independientemente de su física.[3]

La conducta humana, según Hobbes, debe interpretarse básicamente en función de una psicología mecanicista de las pasiones,[4] esas fuerzas del hombre que, por decirlo así, lo empujan desde atrás; no se le debe interpretar en función de aquellas cosas que podría considerarse que atraen al hombre de frente, los fines del hombre, o lo que, para Hobbes, sería objeto de las pasiones. Los objetos de las pasiones, dice Hobbes, varían con la constitución y educación de cada hombre y son demasiado fáciles de disimular. Además, el bien y el mal, las palabras con que los hombres caracterizan los objetos de sus deseos y sus aversiones, son estrictamente relativos al hombre que emplea las palabras, "pero estas palabras de bueno, malo y despreciable [...] no son simple y absolutamente tales, ni ninguna regla de bien y de mal puede tomarse de la naturaleza de los objetos mismos[...]". Lo que los hombres en realidad quieren decir cuando afirman que algo es bueno es que les agrada. Sin embargo, es cierto que, dado que las pasiones desembocan en acciones, los hombres son guiados por su imaginación y por sus opiniones de lo que es bueno y de lo que es malo; pero los pensamientos no dominan las pasiones; por lo contrario, "porque los pensamientos son, con respecto a los deseos, como escuchas o espías, que precisa situar para que avizoren el camino hacia las cosas deseadas".[5]

Hobbes estuvo de acuerdo con la tradición, basada en Sócrates y que incluye a Santo Tomás de Aquino, de que las metas y el carácter de la vida moral y política deben ser determinados por referencia a la naturaleza, especialmente a la naturaleza humana. Sin embargo, determinó el modo en que la naturaleza fija las normas de la política de manera muy distinta de la tradición, a saber, mediante la elaboración de una teoría del "estado de naturaleza". La teoría del estado de naturaleza, deducida, dice Hobbes, de las pasiones del hombre, es un modo de hacer frente al antiguo problema psicológico, problema de importancia decisiva para la filosofía política: el hombre, por naturaleza, ¿es social y político? Hobbes niega que el hombre sea social y político por naturaleza.[6] Los motivos de su negativa se hacen evidentes en la teoría del estado de naturaleza, esa condición prepolítica en que los hombres viven sin gobierno civil o sin un poder común, sobre ellos, que los mantenga en el temor.

[3] *The Metaphysical System of Hobbes*, seleccionado por Mary W. Calkins (Chicago; Open Court, 1948), *Concerning Body*, caps. I y II, esp. VI.7; *Leviathan*, cap. XXXIV, pp. 339-341, cap. XLVI, La Introducción, pp. 4-5; A Review, and Conclusión, p. 627. Es difícil determinar si Hobbes consideraba que su materialismo era simplemente cierto, es decir, "metafísico" o "metodológico", o sea, una suposición necesaria para proceder científicamente.

[4] *Leviathan*, cap. VI. *Cf. Elements*, 1.7.1-1.10.11.

[5] *Leviathan*, cap. VI, p. 41; cap, VIII, p. 59.

[6] *De Cive (The Citizen) The English Works of Thomas Hobbes*, comp. Molesworth (1839-1845), vol. II, cap. I, 12; véase especialmente la nota.

Si el hombre no es social y político por naturaleza, entonces todas las sociedades civiles debieron desarrollarse a partir de estados de naturaleza presociales y prepolíticos, es decir, el estado de naturaleza debió de existir entre los progenitores de todos los hombres que hoy viven en una sociedad civil. Hobbes no creyó que hubiese jamás semejante estado en todo el mundo, pero, dijo, en muchos lugares de América "en este momento", durante las guerras civiles, y entre soberanos independientes, semejante estado en realidad existe. Sin embargo, la cuestión histórica no es muy importante para Hobbes. El estado de naturaleza se deduce de las pasiones del hombre; pretende revelar y aclarar aquellas inclinaciones naturales del hombre que debemos conocer para formar el tipo adecuado de orden político. Sirve básicamente para determinar las razones, los propósitos o los fines por los cuales los hombres forman sus sociedades políticas. Una vez conocidos estos fines, el problema político es cómo organizar al hombre y la sociedad para alcanzar con la mayor eficacia los fines.

¿Cuál sería la condición de la humanidad si no existiese sociedad civil? ¿Cómo se relacionarían los hombres entre sí? En primer lugar, arguye Hobbes, los hombres son mucho más iguales en facultades de cuerpo y espíritu de lo que hasta hoy se ha reconocido. La igualdad más importante es la igual capacidad de todos los hombres para matarse unos a otros. Esto es importantísimo, porque la preocupación principal de los hombres es su propia conservación. A su vez, la propia conservación es importantísima porque el temor, el miedo a la muerte violenta, es la más poderosa de las pasiones. La igualdad de capacidad conduce a una igualdad de expectativas y a la competencia entre todos los hombres que desean las mismas cosas. Esta enemistad natural es intensificada por la difidencia o desconfianza que los hombres sin gobierno sienten unos hacia otros, cuando imaginan cómo a cada quien le gustaría privar a todos los demás de los bienes que tengan (incluso la vida), de modo que cada cual se vea pensando en subyugar a todos los demás hasta que no quede ningún poder capaz de amenazar su seguridad. En contra de lo que se dice "en los libros de los viejos filósofos moralistas", afirma Hobbes, la felicidad o dicha es un continuo paso de los deseos, de un objeto a otro. Por consiguiente, las acciones e inclinaciones voluntarias de todos los hombres tienden no solamente a procurar sino también a asegurar una vida feliz. "De este modo señalo", dice Hobbes, "en primer lugar, como inclinación general de la humanidad entera, un perpetuo e incesante afán de poder tras poder, que cesa solamente con la muerte".[7]

El problema de la vida civil se complica más por la presencia en nuestra naturaleza del amor a la gloria, el orgullo o la vanidad. Hobbes llama placeres del espíritu a todos aquellos placeres que no son carnales o sensuales. Todos los placeres del espíritu provienen directa o indirectamente de la "vanagloria". La vanagloria se basa en las buenas opiniones que un hombre oye o que tiene de sí mismo o de su poder. Las opiniones se basan siempre en comparaciones con los demás. Cada quien desea que los otros lo aprecien como

[7] *Leviathan*, cap. XI, pp. 79-80.

él se aprecia a sí mismo y, por consiguiente, a la primera señal de desprecio y de desdén, está totalmente dispuesto a destruir a quienes lo desdeñan. Aun cuando los hombres se reúnen con fines de placer y de recreo, buscan la vanagloria sobre todo por medio de las cosas que causan risa. Y la risa, dice Hobbes, es causada o bien por la gloria repentina, que nos causa algún acto repentino que a nosotros mismos nos agrada, "o por la aprehensión de algo deforme en otras personas, en comparación con las cuales uno se ensalza a sí mismo". Esta triste situación no mejora por ninguna referencia a un sentido del honor o nobleza. El honor y el deshonor, debidamente interpretados según Hobbes, no tienen nada que ver con la justicia o la injusticia. El honor no es más que un reconocimiento u opinión del poder de alguien, es decir, su superioridad, sobre todo el poder que tenemos de ayudarnos o de dañarnos a nosotros mismos. Hasta la reverencia es definida por Hobbes como la concepción que tenemos de otro ser, el cual, teniendo la capacidad de hacernos bien o mal, no tiene la voluntad de hacernos mal. No se hace hincapié en la admiración o el amor, sino en el miedo.

Estas tres grandes causas naturales de discordia entre los hombres —la competencia, la desconfianza, la gloria— hacen que el estado de naturaleza sea en realidad un estado de guerra, "una guerra tal que es la de todos contra todos". En semejante estado,

> los hombres viven sin otra seguridad que la que su propia fuerza y su propia invención pueden proporcionarle. En una situación semejante no existe oportunidad para la industria, ya que su fruto es incierto; por consiguiente no hay cultivo de la tierra, ni navegación, ni uso de los artículos que pueden ser importados por mar, ni construcciones confortables, ni instrumentos para mover y remover las cosas que requieren mucha fuerza, ni conocimiento de la faz de la Tierra, ni cómputo del tiempo, ni artes, ni letras, ni sociedad; y lo que es peor de todo, existe continuo temor y peligro de muerte violenta; y la vida del hombre es solitaria, pobre, hosca, embrutecida y breve.[8]

A mayor abundamiento, en el estado de naturaleza no se puede apelar a la justicia; nada puede ser injusto allí, pues la justicia y la injusticia sólo son tales en los términos de alguna ley anterior, y no hay ley fuera de la sociedad civil. En suma, el hombre no es social por naturaleza; por lo contrario, la naturaleza disocia al hombre. Así, el estado de sociedad civil es radicalmente convencional. Esto no significa que no estén presentes en los hombres ciertos impulsos o fuerzas naturales que los impelen hacia la vida civil. Significa que las fuerzas antisociales son tan naturales y, cuando no son mitigadas por la convención, aún más poderosas que las fuerzas que promueven la vida civil. En lugar de servir como guía directa hacia la bondad humana, la naturaleza indica aquello de lo que el hombre debe huir. Lo único bueno del estado de naturaleza es la posibilidad de salir de él. Y con Hobbes ya estamos en una atmósfera propicia a la idea de conquistar la naturaleza.

El temor a la muerte, el deseo de comodidad y la esperanza de lograrla por medio de su laboriosidad inclinan a los hombres a la paz. La razón, ac-

[8] *Ibid.*, cap. XIII, pp. 103-104.

tuando junto con estas pasiones —temor, deseo y esperanza—, sugiere reglas para vivir pacíficamente en común. Al comparar estas pasiones con las tres grandes causas naturales de enemistad entre los hombres, vemos que el miedo a la muerte y el deseo de comodidad se encuentran presentes tanto entre las inclinaciones a la paz como entre las causas de enemistad; la vanidad o el deseo de gloria está ausente del primer grupo.[9] Así pues, la tarea de la razón consiste en inventar medios de redirigir y de intensificar el temor a la muerte y el deseo de comodidad, de tal manera que se sobrepongan y anulen los efectos destructivos del deseo de gloria u orgullo. Al comprender en forma mecanicista la naturaleza humana, seremos capaces de manipularla y por último —parece esperar Hobbes— de domeñarla. Hobbes dice que estas reglas de la razón son Leyes de Naturaleza, la Ley Moral y, a veces, dictados de la razón. Al emplear estos nombres reconoce que se está inclinando hacia el uso tradicional, pues para él las reglas son, simplemente, conclusiones o teoremas concernientes a todo lo que conduce a su propia conservación. En buenos términos, sólo las órdenes del soberano civil son leyes. Sin embargo, estas reglas, en la medida en que también son impuestas por Dios en las Sagradas Escrituras, pueden llamarse leyes.

Todas las leyes de naturaleza y todos los deberes u obligaciones sociales y políticos se originan en el derecho de naturaleza y se subordinan al derecho del individuo a la propia conservación. Y hasta el punto en que el liberalismo moderno enseña que todas las obligaciones sociales y políticas provienen de los derechos individuales del hombre y están al servicio de éstos, podemos considerar a Hobbes como fundador del liberalismo moderno. Puede esperarse que las reglas sociales, morales y políticas y las instituciones que están al servicio de los derechos individuales sean mucho más eficaces que los utópicos planes de Platón y de Aristóteles, pues los propios derechos individuales se originan en las pasiones y los deseos más egoístas y poderosos de los hombres: el deseo de una vida confortable, y, el más poderoso de todos, porque es el temor a lo peor de todo, el temor a la muerte violenta, la pasión subyacente en el derecho a la propia conservación. Dado que los derechos son apoyados por las pasiones, en cierto sentido puede decirse que se imponen por sí mismos. Al ir quedando desacreditados los fundamentos de las doctrinas tradicionales de moderación moral y desprecio al egoísmo, va quedando abierto el camino a una nueva legitimación o consagración del egoísmo humano.

El derecho de naturaleza es la impecable libertad de hacer o no hacer todo lo que se pueda por la conservación de la propia vida.[10] El derecho a un fin también implica un derecho a los medios conducentes a ese fin. Dado que los hombres difieren en inteligencia y prudencia, algunos comprenden los requerimientos de la propia conservación mejor que otros. Y, sin embargo, para Hobbes estas diferencias intelectuales no son decisivas. Cualquiera que sea su inteligencia, arguye Hobbes, ningún hombre está bastante interesado en la conservación de los demás; por tanto, en el estado de naturaleza

[9] *Ibid.*, cap. XIII.
[10] *Elements*. 1.14.6.

cada cual debe ser único juez de los medios necesarios para su propia conservación. Por lo tanto, cada quien tiene un derecho natural a cualesquier medios que, según juzgue, conduzcan a su propia conservación. En la universal enemistad del estado de naturaleza, todo lo que no esté bajo el poder del hombre puede considerarse como un peligro para su conservación y por consiguiente no hay nada que no pueda ser considerado como medio hacia esta conservación. Por lo tanto, en este estado "cada quien tiene derecho a todo". Nadie está seguro en semejante estado. Las leyes de naturaleza, a diferencia de los derechos de naturaleza, son preceptos de razón que instruyen a los hombres sobre lo que deben hacer para evitar todos los peligros para su propia conservación que igualmente se siguen de sus derechos naturales y de sus deseos irracionales.

Para asegurar su propia conservación, la primera y fundamental ley de naturaleza ordena a los hombres buscar la paz y defenderse contra aquellos que no les dan la paz. Todo el resto de la ley moral, las leyes de naturaleza, van dirigidas a establecer las condiciones de la paz. La primera ley de naturaleza que proviene de la ley fundamental es que cada quien debe estar dispuesto a prescindir de su derecho a todas las cosas cuando los demás también estén dispuestos a hacerlo, y debe conformarse con tanta libertad contra los demás como él permita a los demás en contra de sí mismo. Esta mutua cesión de derechos se logra por lo que ha llegado a llamarse el contrato social. La sociedad civil está constituida por el contrato social, en que cada uno de una multitud de hombres se obliga, por el contrato con los demás, a no resistir las órdenes del hombre o ante el consejo que hayan reconocido como su soberano. Cada quien suscribe el contrato sólo con vistas a lo que es bueno para sí mismo, y ante todo con vistas a la seguridad y conservación de su vida. Por tanto, no puede suponerse que cualquier hombre haya cedido aquellos derechos cuya pérdida anularía el propósito de todos los contratos. Por ejemplo: no puede suponerse que nadie haya cedido su derecho de resistir a todo el que trate de privarlo de la vida.

Cuando un hombre, por pacto o contrato, ha cedido o renunciado a cualquier derecho, está obligado o comprometido a no estorbar a aquellos a quienes él cedió o abandonó ese derecho, en el goce y beneficio de éste. En otras palabras, según la siguiente ley de naturaleza, el hombre debe cumplir con sus pactos. Si este principio no se sostiene, la sociedad misma se disolverá. Este principio, la fidelidad a los contratos es, según Hobbes, la base de toda justicia e injusticia; pues donde no hay un contrato, no se han abandonado ni transferido derechos y cada quien tiene derecho a todo. De este modo, la injusticia o el daño no es otra cosa que el incumplimiento de los contratos, ejerciendo un derecho que ya se había abandonado legalmente. Por ello, toda legislación auténtica se vuelve una forma de autolegislación, un daño es como una contradicción: querer hacer aquello que se había aceptado no hacer.[11] Todos los deberes y obligaciones para con los demás se originan en tratos. Pero los tratos, los contratos en que una parte o ambas prometen comportar-

[11] *Ibid.*, 1.16.2; *De Cive*, cap. III, 3.

se de algún modo en el futuro, dependen de la confianza. No hay confianza ni contrato que valga donde no hay un razonable temor al incumplimiento de uno u otro lado. Por tanto, no hay confianza en el estado de naturaleza. Por consiguiente, antes que sea correcto emplear los términos justo o injusto, debe haber un poder coercitivo, el soberano, que puede obligar a todos los contratantes por igual a cumplir con sus tratos. El soberano debe velar porque el terror al castigo sea una fuerza más grande que el atractivo de cualquier beneficio que pudiese esperarse de una violación del contrato. No se apela a ninguna fuerza moral para establecer las condiciones de confianza; una vez más, el temor es la pasión en la que hay que confiar. Según Hobbes, un cálculo inteligente del propio interés es todo lo que se necesita para que el hombre sea justo. El hecho de que actúe bajo coacción no lo hace menos justo, pues el propio interés es la única base de la moral. Una consecuencia de este tipo de razonamiento es una extensión del concepto tradicional de la guerra justa. Para Hobbes, como para Bacon, la intención de rectificar una injuria inferida no es necesaria para justificar la guerra; basta la norma subjetiva, el temor a la fuerza de una nación vecina.

Hobbes se enfrentó directamente a la idea aristotélica de justicia distributiva. La doctrina de que algunos hombres, por naturaleza, son más dignos de mandar y otros más dignos de servir es el fundamento de la ciencia política de Aristóteles, escribe Hobbes. La doctrina es falsa porque en el estado de naturaleza todos los hombres son iguales, y la desigualdad que hoy se encuentra entre los hombres fue introducida por las leyes civiles. A mayor abundamiento, la doctrina es peligrosa porque es causa de orgullo. La justicia distributiva debidamente concebida es la justicia de un árbitro y no consiste en distribuir a cada quien en proporción a sus virtudes y sus vicios, sino a tratarlos a todos por igual. Pues, dice Hobbes, si la naturaleza hizo iguales a los hombres, esa igualdad debe ser reconocida. Y aun si la naturaleza los hizo desiguales, los hombres siempre se considerarán iguales y por tanto entrarán en las condiciones de paz tan sólo en condiciones de igualdad. Por consiguiente, en bien de la paz hay que reconocer esa igualdad, aun si no existe. Por tanto, es una ley de naturaleza el que todos los hombres deben reconocerse como iguales por naturaleza. Las diferencias naturales entre los hombres o bien son inexistentes o bien carecen de toda importancia política. Un propósito domina todo el análisis que hace Hobbes de las leyes de naturaleza: hacer a los hombres sociables y pacíficos y por consiguiente poner fin o reducir al mínimo la fricción, el resentimiento y la hostilidad producidos entre los hombres por el orgullo, la parcialidad y el excesivo amor propio en general. Entre las leyes de naturaleza hay leyes para el arbitraje de controversias y para la distribución imparcial de las propiedades que puedan estar en disputa. Queda prohibida la ingratitud. No se permiten expresiones de odio, desprecio o desaprobación, ni siquiera a los jueces de criminales convictos. Para que nadie crea que no todos los hombres son capaces de comprender todas estas leyes de naturaleza, Hobbes afirma que todas ellas pueden ser comprendidas, incluso por quienes son demasiado indiferentes o están demasiado ocupados para aprendérselas mediante esta regla: No

hagas a otros lo que no querrías que te hicieren.[12] La ley moral no va dirigida a la perfección de nuestra naturaleza. Aristóteles estuvo errado al hablar de la virtud y del vicio. Como sus opiniones eran simplemente las opiniones recibidas durante su propio tiempo y aun recibidas por la mayoría de los hombres indoctos, dice Hobbes, no era probable que fuesen muy precisas.[13] La virtud, si es que significa algo más que el poder de un hombre, es el hábito de hacer lo que tiende a nuestra propia conservación, y a su condición fundamental, la paz; el vicio es lo contrario.

El defecto esencial de las leyes de naturaleza, los dictados de la razón, es que atan a los hombres tan sólo a sus propias conciencias, y las acciones y voluntades de los hombres están determinadas no por la conciencia ni por la razón, sino por el temor al castigo y la esperanza de recompensa. Hay un temor a poderes invisibles, Dios o los dioses, en el estado de naturaleza, pero este temor no es lo bastante poderoso.[14] Lo que se necesita es, según Hobbes, el establecimiento de unas condiciones que realmente hagan prudente obedecer las leyes de naturaleza; de otra manera el que obedece tales reglas sólo se quedará a merced de quienes no las obedezcan. En suma, se necesitan un gobierno civil o político y unos poderes visibles. La seguridad requiere ante todo la cooperación de muchos, de una multitud lo bastante grande y poderosa para hacer muy peligrosa la violación de pactos y la invasión de los derechos de los demás, y para ofrecer defensa contra enemigos extranjeros. Pero no hay un límite fijo a las dimensiones de una sociedad civil. Su tamaño debe ser lo bastante grande para disuadir a todo enemigo de arriesgarse a una guerra, y por tanto depende del tamaño del enemigo. Estas condiciones y los elementos antisociales que hay en la naturaleza del hombre indican que la unidad lograda por consentimiento, por muchas voluntades acordes en un objeto, un bien común, no basta para mantener unidos a los hombres. La sociedad política, o la república, exige una auténtica unidad o unión.

Esta unión, como la justicia y la injusticia, es definida por Hobbes en términos jurídicos. La república debe estar constituida como persona legal por una gran multitud de hombres, cada uno de los cuales se compromete ante todos los demás a respetar la voluntad de esta persona legal, civil o artificial, como si fuese su propia voluntad. Esta persona legal, el soberano, "es" la república. En términos prácticos esto significa que cada súbdito debe considerar todas las acciones del poder soberano como acciones propias suyas, toda legislación del soberano como su propia autolegislación. De hecho, el poder soberano, el poder de representar y de ordenar las voluntades de todos puede ser vertido en un hombre o en un consejo. Hobbes fue el primero en definir la asamblea como una "persona". Consideró necesario esto por las razones siguientes. Dado que la única obligación legítima es, en última instancia, una obligación para consigo mismo, la libertad del hombre en

[12] *Leviathan*, cap. XIV, pp. 107-108; cap. XV, pp. 128, 130-31; cap. XXVII, p. 251; cap. XLII, pp. 435-436; cap. XXVI, pp. 231-232.

[13] *Elements*, 1.17.14 y 1.13.3.

[14] *Leviathan*, cap. XIV, p. 117.

el estado de naturaleza debe sobrevivir, en alguna forma, en su sujeción al gobierno; "porque no existe obligación impuesta a un hombre que no provenga de un acto de su voluntad propia, ya que todos los hombres, igualmente, son, por naturaleza, libres".[15] Esto se logra por medio de las ficciones legales de que el soberano es una "persona" con una voluntad que puede representar las voluntades de todos sus súbditos, y que la legislación del soberano es una autolegislación del súbdito. Mediante tal unión, los poderes y las facultades de cada súbdito pueden llegar a contribuir plenamente a mantener la paz y la defensa comunes.

El contrato social tiene dos partes: *1*) Un pacto de cada miembro del futuro cuerpo civil con cada uno de los demás para reconocer como soberano a todo hombre o asamblea de hombres en que convenga una mayoría de su número; *2*) El voto que determinará quién o qué debe ser el soberano. Todos los que no intervienen en el contrato permanecen en estado de guerra y, por tanto, son enemigos de los demás.

La validez del contrato no se ve afectada en modo alguno por el hecho de que fuese suscrito o no bajo presión, temor a la muerte y la violencia. El cuerpo político, dice Hobbes, puede ser fundado "naturalmente" así como por medio de una institución. Todo gobierno paternal y despótico surge, en primer lugar, por temor al soberano mismo, es decir, cuando es un conquistador en caso de guerra: todo gobierno por institución surge por el temor mutuo de los individuos. En ambos casos, el temor es el motivo. Ambos fundamentos son igualmente legítimos: no hay diferencia, en lo que concierne al derecho, entre la fundación por conquista y la fundación por institución. En la adquisición de la soberanía por conquista, no hay diferencia si la guerra fue una guerra justa o si no lo fue. Como nadie puede realmente transferir su fuerza y sus facultades a otro, de hecho el contrato social obliga a todos a no resistir a la voluntad del poder soberano; es obvio que no todos los ciudadanos han entrado explícitamente en semejante pacto; pero se considerará que todo el que vive en una república aceptando la protección del gobierno, del soberano, tácitamente entró en el pacto. Al parecer, para Hobbes, esa exactitud de la vida política que corresponde a la exactitud matemática en cuestiones teóricas es una exactitud legal. Y así como toda controversia cesa en matemáticas, así evidentemente esperaba que las controversias políticas que siempre habían perturbado la paz del mundo político cesaran si del contrato social se deducían, con exactitud, los derechos y deberes del soberano y del súbdito.

El contrato social sólo es obligatorio cuando se alcanza el fin por el cual se le suscribió, a saber, la seguridad. Se cambia obediencia por protección. No que los hombres puedan estar completamente a salvo de daño por otros. A cada ciudadano le basta saber que todo el que intente dañarlo es más lo que teme al castigo del soberano que lo que espera ganar por su delito.

El primer derecho del soberano es el derecho de castigar o el derecho de ejercer el poder policiaco. Esto se sigue de la fundamental renuncia al de-

[15] *Ibid.*, cap. XXI, p. 183.

recho de resistencia, aceptada por todos los ciudadanos. Ningún súbdito puede liberarse de su obligación afirmando que el soberano ha cometido un incumplimiento del pacto, pues el soberano no ha hecho ningún pacto con ningún súbdito: los súbditos han pactado sólo entre ellos. Y puesto que el soberano no ha pactado con nadie, sólo él conserva el derecho a todas las cosas que todos los hombres tenían en el estado de naturaleza. Por consiguiente, no puede dañar a nadie ni cometer injusticia, ya que la injusticia o el daño en el sentido estricto o legal no es más que el incumplimiento del pacto, suponiendo un derecho al que ya se ha renunciado por pacto. Además, puesto que el soberano representa la voluntad de cada uno de los súbditos, todo aquel que acusare de daño al soberano estará acusándose a sí mismo, y es imposible hacerse injusticia a sí mismo. Por tanto, los súbditos no pueden castigar con justicia, en forma alguna, al soberano. El derecho de hacer la guerra y la paz, que incluye el derecho de exigir impuestos y de obligar a los ciudadanos a tomar las armas en defensa de su país, también es anejo al soberano, pues estos derechos deben estar en manos del mismo poder que puede castigar a quienes no lo obedezcan.

Por la misma razón el poder legislativo también debe estar en manos del soberano: los hombres no obedecerán las órdenes de aquellos a quienes no tengan razones para temer. El poder de la espada, el poder punitivo, y el poder legislativo deben estar en las mismas manos. Las leyes civiles de cada república no son más que las órdenes del soberano civil. Prescriben los bienes que un hombre puede disfrutar, es decir, definen lo que es propiedad privada y lo que no lo es. Determinan los actos que un hombre puede realizar sin ser molestado por sus conciudadanos, es decir, prescriben lo que es bueno, malo, justo, injusto, honroso y deshonroso. Contribuyen a la paz, tratando de determinar todas las cuestiones controvertibles antes de que surja controversia.

El poder judicial, por la misma razón que el poder legislativo, también corresponde al soberano. Dado que el soberano debe poder determinar los medios de cumplir sus funciones, también está investido del poder ejecutivo, y del poder de nombrar a todos los consejeros, ministros, magistrados y funcionarios. A mayor abundamiento, y dado que todos los actos voluntarios de los hombres dependen de su voluntad, y su voluntad depende de sus opiniones de lo que es bueno y lo que es malo, o de recompensa y castigo, castigo que recibirán por acción o por omisión, el soberano debe ser juez de todas las doctrinas y opiniones que vayan a transmitirse a los ciudadanos. La norma de censura es aquello a lo que conducen las doctrinas y lo que repugna a la paz. Este poder de censura absoluta también se aplica a las opiniones religiosas. De hecho, la religión es definida por Hobbes con vistas a este poder. Religión y superstición son definidas como "temor al poder invisible". La diferencia entre ellas es que la primera está permitida por la autoridad pública, y la segunda está prohibida. Las opiniones que, según Hobbes, han perturbado más la paz del mundo cristiano, son las opiniones que hacen que los ciudadanos crean que deben obediencia a otros además de aquellos a quienes se ha confiado la suprema autoridad civil. Volvere-

mos a este tema en nuestro análisis de las enseñanzas de Hobbes con respecto al cristianismo.

Por esta lista de poderes, está claro que el poder del soberano es absoluto, es decir, los hombres no pueden delegar un poder mayor a ningún hombre. El soberano no está obligado a obedecer las leyes civiles, pues éstas sólo son sus órdenes y él puede liberarse de ellas a su gusto. Nadie puede alegar derechos de propiedad contra él, porque toda propiedad proviene de las leyes, es decir, de su voluntad. Oponerse a la voluntad del soberano en algún caso particular sería oponerse a la fuente de toda propiedad y, por tanto, sería contraproducente. Cuando se permite a los ciudadanos protestar contra la autoridad suprema, la cuestión no puede consistir en saber si el soberano o sus ministros tenían el derecho de hacer lo que hicieron sino, antes bien, en saber lo que el soberano, en realidad, deseó en ese caso. El hecho de que el poder absoluto realmente está implícito en todos los gobiernos puede verse en los casos de los generales a quienes se conceden de manera temporal poderes absolutos en tiempos de guerra. Sólo quien tiene un poder absoluto puede conceder el poder absoluto, así sea temporalmente. Y, por ejemplo, cuando una asamblea constitucional prescribe límites a las facultades de un gobierno, el ejercicio del poder de limitación es, en sí mismo, un ejercicio de poder absoluto. La objeción de que semejante poder absoluto nunca ha sido reconocido en ninguna parte por los ciudadanos es, como los argumentos tomados de la práctica, en general, inválida, pues la práctica puede ser una práctica defectuosa. El arte de creer y mantener comunidades consiste en seguir ciertas reglas definidas, como las reglas de la aritmética y la geometría. Hobbes creía ser el primer descubridor de estas reglas.

Hay ciertos derechos del súbdito que son inalienables, es decir, no es posible transferirlos o renunciar a ellos mediante un pacto; pues no hay obligación del hombre que no proceda de algún acto propio, y cada acto propio, puede suponerse, tiende a algún bien para sí mismo. Por tanto, ningún contrato, incluyendo el contrato social, debe interpretarse en tal sentido que prive a un hombre de la condición de todo bien para él, su vida y de los medios de procurársela. Todo hombre puede con justicia desobedecer una orden de matarse o de herirse a sí mismo o de abstenerse de algo que necesite para vivir. El derecho de la propia conservación sigue siendo inviolable. Pero, ¿no se pide a los soldados que sacrifiquen sus vidas en la guerra? ¿Y no es el temor a la muerte violenta, en cierto sentido, la base de toda legitimidad y, por tanto, motivo suficiente para justificar la desobediencia civil? Hobbes se enfrentó a este problema y concluyó que huir de una batalla por miedo es deshonroso y cobarde, pero no injusto. Es tarea del soberano velar porque el temor a la deserción sea mayor al temor de la batalla. Desobedecer la orden del soberano de combatir contra un enemigo no es injusto si un hombre encuentra un sustituto apropiado. Que un condenado se resista a un verdugo que está cumpliendo legalmente con su deber es cosa justa. Nadie, en un juicio penal, está obligado a atestiguar contra sí mismo, pues ningún pacto, incluyendo el pacto fundamental, puede obligar a un hombre a dañarse a sí mismo. Es decir, nadie está obligado a ejecutar a sus propios

padres, a un benefactor, o a cometer un acto tan vergonzoso que, como resultado, él fuese tan infeliz y desdichado que se cansara de su propia vida.[16]

Está claro que estas libertades inviolables de los ciudadanos pueden extenderse e interpretarse como norma para distinguir a los buenos soberanos de los malos, es decir, que dan normas a los ciudadanos por las cuales legítimamente pueden criticar, juzgar y, así, debilitar la autoridad del soberano. Si se les da forma institucional, pueden conducir a una soberanía limitada. Hobbes hizo todo lo que pudo para advertir en contra del principio revolucionario inherente a todos los intentos de establecer los principios de gobierno: el que establece principios que justifican la autoridad, por ese mismo acto ofrece normas para justificar la alteración o la abolición de esa autoridad si se aparta de aquellos principios. Pese a estas excepciones a la obligación de obedecer al soberano, el poder absoluto del soberano sigue en pie: legalmente puede castigar con la muerte toda negativa o resistencia, por muy justa que fuere. Sin embargo, si el soberano ejerce su derecho en contra de la recta razón, como cualquier hombre en estado de naturaleza estará pecando contra las leyes de naturaleza y por tanto será responsable ante su autor, Dios, por su iniquidad. Además, reconoce Hobbes, hay cierto castigo natural para el gobierno negligente, a saber, la rebelión.

En todo aquello acerca de lo que la ley guarda silencio, el súbdito conserva el derecho de acción o de omisión, a su voluntad. Y a veces un soberano puede, prudentemente, dejar de ejercer su derecho, aunque ello en nada disminuye tal derecho. No hay razón válida para que los soberanos deseen oprimir a sus súbditos, pues la fuerza de los soberanos depende directamente de la fuerza y del bienestar de sus súbditos. Por supuesto, reconoce Hobbes, es posible abusar de tal poder absoluto, pero no hay condición de la vida humana que no tenga sus inconvenientes. "La obligación de los súbditos con respecto al soberano se comprende que no ha de durar ni más ni menos que lo que dure el poder mediante el cual tiene capacidad para protegerlos."[17] Y es inevitable el hecho de que el que tiene el poder para protegerlos a todos también tiene el poder de oprimirlos a todos. Siguiendo al libro de Job, Hobbes comparó al soberano con Leviatán, a quien Dios llamó "Rey de los orgullosos". Sólo el más grande de los poderes terrenales puede gobernar el orgullo del hombre. El *Leviatán* de Hobbes también es un Leviatán semejante ya que gobierna los espíritus de los hombres y aplasta y desarraiga las semillas del orgullo humano.

Hay tres clases de repúblicas, que difieren como difieren sus respectivos poderes soberanos. Cuando ese poder es confiado a un hombre, el gobierno es una monarquía; cuando es confiado a una asamblea de hombres en que cada ciudadano tiene derecho al voto, es una democracia; cuando es confiado a una asamblea en que sólo una parte de los ciudadanos tiene derecho al voto, es una aristocracia. Los escritores griegos y romanos de la Antigüedad también distinguieron entre los gobiernos buenos y los malos. Llamaron tiranía al mal gobierno de uno, anarquía al mal gobierno del pueblo o de mu-

[16] *Ibid.*, cap. XV, pp. 128-130; cap. XXI; cap. XXVIII, pp. 258-259; *De Cive*, cap. VI.13.
[17] *Leviathan*, cap. XXI, p. 187.

chos, y oligarquía al mal gobierno de los pocos. Los gobiernos buenos y los malos se distinguían según que los gobernantes ejercieran el gobierno por el bien común o la ventaja común, o por su propia ventaja egoísta. Según Hobbes, estas distinciones morales son vanas. Sólo indican el agrado o desagrado subjetivo de quienes las aplican. Sólo aquellos a quienes disgusta la monarquía la llaman tiranía, y, asimismo, anarquía es un nombre que se da a una democracia aborrecida, y oligarquía un nombre dado a una aristocracia aborrecida. Este rechazo de lo que Hobbes llama la distinción aristotélica entre los gobiernos que imperan para beneficio de los súbditos y aquellos que imperan para beneficio de los gobernantes hace políticamente vana la distinción entre un tirano y un monarca legítimo. Tanto los súbditos como los gobernantes, arguye Hobbes, comparten por igual los primeros y más grandes beneficios de todo gobierno: la paz y la defensa. Todos sufren por igual de la mayor desdicha: la guerra civil y la anarquía. Dado que las facultades y el poder del gobernante siempre dependen del poder y las facultades de sus súbditos, unos y otros tienen las mismas desventajas si el gobernante debilita a sus súbditos, privándolos de dinero y de bienes.

Un motivo acaso más profundo para rechazar la distinción fue la convicción de Hobbes de que no puede esperarse que ningún gobernante o portador de la soberanía no busque su ventaja particular, la ventaja de su familia y de sus amigos, así tanto más que la ventaja pública. Con base en la reducción del bien y del mal que hace Hobbes al placer y al dolor, y en su doctrina de la soberanía, pierden gran importancia las antiquísimas controversias políticas acerca de cuál es la mejor forma de gobierno. Estas controversias estaban por fuerza relacionadas con la cuestión sobre a qué propósitos generales debía servir la sociedad civil; por ejemplo: la libertad, el imperio o la riqueza. En contra de las engañosas doctrinas de Aristóteles y de Cicerón y de otros escritores griegos y romanos que, según Hobbes, tenían un prejuicio en favor del gobierno popular, en realidad el poder del gobierno y la libertad del ciudadano en cada forma de gobierno es la misma. La soberanía es absoluta en cada república. La meta o propósito de cada forma de gobierno es la misma, la paz y la seguridad. Las cuestiones políticas o prácticas decisivas suelen ser cuestiones técnicas o administrativas, por ejemplo en qué tipo de administración de los poderes soberanos se alcanzan más convenientemente la paz y la seguridad.[18]

Dado que quienes ejercen la autoridad soberana, siendo hombres, siempre tendrán la máxima preocupación en sus intereses privados, entonces el interés público será más favorecido donde más directamente unido esté a los intereses privados. Esto ocurre en la monarquía que, por consiguiente, es la mejor forma de gobierno. En la democracia, donde cada quien ejerce alguna parte de la soberanía, el número de quienes son capaces de enriquecerse y ayudarse a expensas del interés público llega a su máximo. En una monarquía sólo puede haber un Nerón, en una democracia puede haber tantos Nerones como oradores capaces de halagar al populacho. Un monar-

[18] *De Cive* caps. x.2 y x.16.

ca puede favorecer a personas indignas, pero a menudo no lo hará. En una democracia no se puede evitar la promoción de personas indignas, pues en la democracia siempre hay una enconada competencia entre los oradores populares, o demagogos, y el poder de cada demagogo depende de su capacidad de controlar y de patrocinar a otros. Quienes no se esforzaron por beneficiar y por ganarse a tantos como fuese posible, digno o indigno, para su bando o facción, pronto serán abrumados por quienes sí lo hicieron. Por ello es fácil comprender el principal defecto de la democracia: la tendencia a engendrar facciones y guerras civiles. A este respecto, la aristocracia se encuentra entre las otras dos formas. Mejora cuanto más se aproxima a la monarquía, empeora cuanto más se aproxima a la democracia. En lo tocante al auténtico ejercicio de los poderes soberanos, puede dudarse de que la democracia en realidad sea algo distinto de una aristocracia de oradores o de la temporal monarquía de un orador. Quienes se quejan de falta de libertad en la monarquía no comprenden lo que en realidad desean, pues las libertades del súbdito, definidas por la doctrina de la soberanía, son las mismas en todos los gobiernos, pero en una democracia los adversarios de la monarquía serían tanto gobernantes como súbditos. No es la libertad sino el dominio o el poder con sus honores concomitantes lo que desean. La verdadera causa de su inconformidad es que la monarquía los priva de la oportunidad de hacer alarde de su sabiduría, sus conocimientos y su elocuencia al deliberar, o parecer deliberar, acerca de cuestiones de suma importancia. El amor a la libertad, según Hobbes, resulta no ser más que una máscara del deseo de elogio o vanidad.[19] Pese a estas críticas y a otras, como la irresolución que surge de unas asambleas divididas, la dificultad de proceder en secreto, etc., la democracia ocupa una cierta posición privilegiada dentro del marco basado en la idea del estado de naturaleza y la doctrina de la soberanía. Esto puede verse como sigue.

La institución de la monarquía o de la aristocracia requiere un nombramiento o designación oficial, de ciertas personas particulares, como soberano. Sin embargo, la democracia puede ser directamente instituida por los propios individuos separados. De ahí que la forma original o primaria de todo gobierno instituido sea la democracia. Dado que en el estado de naturaleza todos los hombres son iguales en derechos y toda obligación legítima es, en última instancia, una obligación para consigo mismo, la primera parte del contrato social, para ser obligatoria, debe ser un acuerdo de cada quien para con todos los demás, de aceptar como soberano a la persona o las personas designadas por una mayoría de todos ellos. Este primer acuerdo de cada quien con todos los demás constituye la multitud como pueblo democrático; el acto de nombramiento del soberano, en que cada quien tiene un voto igual, es un acto democrático. Podría decirse que sólo un procedimiento democrático es congruente con la igualdad de los hombres en el estado de naturaleza. De acuerdo con un principio enunciado a menudo por Hobbes, de que quien tiene el poder de disponer de la soberanía es el auténtico so-

[19] *Ibid.*, cap. x, esp. x.7, x.8, y x.15.

berano, podríamos decir que el pueblo, como pueblo democrático, es el soberano último de toda república instituida. Hobbes se guardó muy bien en contra de esta conclusión enfocando un argumento más fundamental, a saber, el de que, dado que todos los contratos dependen del consentimiento de los contratantes, pueden ser disueltos por ese mismo consentimiento. Así, el pueblo al retirar su consentimiento puede disolver al gobierno. Ante todo, responde Hobbes, el contrato original obliga a cada quien para con todos los demás, no para con una mayoría, ni siquiera para con una mayoría abrumadora. Y mientras un hombre disienta de la disolución del contrato, nadie más tendrá derecho de disolverlo. No puede imaginarse, dice Hobbes, que todo el pueblo sin excepción se combine en contra del poder supremo. Pero hay una clara obligación para con el propio soberano, de que cada quien al estar de acuerdo en reconocer los actos del soberano como suyos propios haya transferido su derecho natural a usar estas facultades como le parezca mejor al soberano. No puede retirar lo que ahora pertenece al poder supremo sin cometer injusticia contra el soberano.[20]

Los tradicionales argumentos en pro del régimen mixto o gobierno limitado, son rechazados por Hobbes porque se basan en un entendimiento insuficiente de lo que es una verdadera unión. Por ejemplo: donde supuestamente la soberanía está dividida entre un ejecutivo monárquico, una judicatura aristocrática y un cuerpo popular con el poder del dinero, la libertad del súbdito está tan restringida como pueda estarlo en cualquier gobierno, mientras las tres ramas estén de acuerdo. Se vería entonces que la ventaja de semejante división de poderes existe en el desacuerdo o mutuo freno de los tres poderes. Pero ese desacuerdo, según Hobbes, constituye la guerra civil y la disolución del gobierno. Reconoció que muchos gobiernos han durado bastante tiempo pensando erróneamente que eran gobiernos de esta índole. Pero en las monarquías limitadas y las dictaduras temporales conocidas en la historia, los auténticos soberanos no eran los monarcas sino las asambleas que limitaban los poderes de los monarcas. Arguye que un auténtico cuerpo político no está constituido por acuerdo o por concordia sino por la unión, la unidad de las voluntades (y por tanto, de la fuerza y facultades) de todos en la voluntad de una persona legal: el soberano.

Una monarquía auténtica, según Hobbes, es una monarquía hereditaria, pues el soberano auténtico de una monarquía electiva es el cuerpo de electores. La principal dificultad para las monarquías es el problema de la sucesión, especialmente el problema de quién ha de nombrar al sucesor real. El actual poseedor de la soberanía debe determinar a su sucesor. Hobbes elabora unas reglas detalladas sobre lo que debe comprenderse como la voluntad del monarca en todo caso en que no haya indicado expresamente quién deberá heredar su poder. Hablando en términos generales, procede a partir de la presunción de que el más cercano en parentesco es el más cercano en el afecto y por tanto debe considerársele como sucesor.

20 *Ibid.*, cap. VI.20.

Hobbes define esta ley en términos de voluntad y no de razón. El consejo, en cambio, se basa en razones, en razones deducidas del beneficio que puede obtener quien recibe el consejo. El consejo tiende o simula tender al bien de otro. Pero la ley es orden, no consejo, y se espera que una orden sea obedecida sólo porque expresa la voluntad del que manda. Y dado que el objeto de la voluntad de cualquier hombre es algún bien para sí mismo, cada orden tiende al bien del que manda. La ley es una orden dirigida a alguien que antes fue obligado a obedecer, una orden de alguien que ya ha adquirido el derecho de ser obedecido. El derecho civil es una orden semejante, emitida por la república, el soberano. Más plenamente, las leyes civiles son aquellas reglas dadas por la república a cada súbdito por medio de alguna señal suficiente de su voluntad, que deben emplearse por los súbditos para distinguir lo justo de lo injusto. Las enseñanzas políticas de Hobbes y las propias leyes de naturaleza no son más que consejos hasta que sean ordenadas por algún soberano civil.

La costumbre en sí misma no tiene poder para crear leyes. El derecho consuetudinario obtiene su autoridad del consentimiento tácito del actual soberano. Se dijo que el derecho común y la ley de equidad fueron guiadas por la norma de la recta razón, norma que, al ser considerada independiente, por encima de toda autoridad política, pudo ser empleada y lo fue para frenar y cuestionar los actos irrazonables de todas las autoridades civiles. Hobbes reinterpreta el tradicional entendimiento del derecho común de tal manera que hace que las apelaciones a toda autoridad superior al soberano civil sean imposibles. Conviene con los abogados en que la ley nunca puede ir en contra de la razón. Pero, pregunta, ¿la razón de quién? No la razón de los estudiosos o los sabios, o los jueces subordinados, responde, sino la razón de esa persona artificial, la república.

En su análisis del derecho común, Hobbes no distingue entre la razón de la república y su voluntad. En toda decisión justa, el juez se remite a la razón que mueve al soberano reinante a hacer o a consentir la ley que determina el caso que se está considerando; el juez no recurre a las razones que influyeron al soberano que promulgó la ley en cuestión. Diríase que el enfoque de Hobbes nos da idea de la supremacía absoluta del estatuto actual. El Canon de la Iglesia, o ley eclesiástica, también es ley sólo hasta el punto en que está constituida por el soberano civil. Desde luego, todas las leyes requieren intérpretes, es decir, jueces para aplicar las leyes a los casos particulares. El soberano es el intérprete supremo de la ley y da poder a todos los intérpretes subordinados, o jueces, como tales.[21]

Nada que hagan los mortales, dice Hobbes, puede ser inmortal. Y sin embargo, con la ayuda de un arquitecto muy hábil, las repúblicas pueden ser constituidas de tal manera que puede evitarse que perezcan por desórdenes internos. Hobbes describe aquellas fuerzas de la naturaleza del hombre que siempre han tendido a la disolución de la paz y del orden civil. Y sin embargo, tales fuerzas no deben ser contrarrestadas por medio de una reforma

[21] Para una confrontación de la jurisprudencia hobbesiana con la jurisprudencia tradicional

moral, por llamados a lo que se había considerado como la parte más noble de la naturaleza humana. En cambio, Hobbes apela al egoísmo ilustrado y, con base en el conocimiento y la manipulación del mecanismo de las pasiones, confía en inventar tipos apropiados de instituciones. Para él no había necesidad, como sí la había para Aristóteles, de distinguir los tipos y niveles de los pueblos para determinar qué tipo de gobierno es apropiado para cada uno. Aspiraba a inventar un esquema de gobierno que fuese adecuado para todos los tiempos, pueblos y lugares. Y, al erigir su edificio sobre el mínimo común denominador de la motivación humana, esperó que se sostuviera firmemente, dondequiera y por doquiera. Pues los Estados, "cuando llegan a desintegrarse no por la violencia externa, sino por el desorden intestino, la falta no está en los hombres, sino en la Materia; pero ellos son quienes la Modelan y ordenan".[22]

Con frecuencia se comete un gran error, en el comienzo mismo de un Estado, cuando los hombres para conquistar un reino se contentan con menos poder del que es necesario para mantener la paz y la defensa. Entonces, cuando la seguridad pública exige el ejercicio de aquellos poderes a los que se renunció, su reanudación parece un acto de injusticia. Esto, a su vez, mueve a grandes números de hombres a la rebelión y a la alianza con potencias extranjeras, lo que siempre se vuelve una oportunidad para debilitar a sus vecinos. Por eso la promesa de Guillermo *el Conquistador* de no menoscabar la libertad de la Iglesia hizo que Tomás Becket defeccionara y que consiguiera el apoyo del Papa contra Enrique II. Y como ni el Senado ni el pueblo de Roma reclamaron todo el poder, ocurrieron las sediciones de los Gracos, luego las guerras entre el Senado y el pueblo, en tiempos de Mario y de Sila y de César y Pompeyo, y por último, el propio gobierno popular fue destruido en Roma, quedando instituida la monarquía. Por tanto, si el soberano prescinde de alguno de sus derechos, esto constituye un incumplimiento de sus deberes.

Además, es un incumplimiento de su deber permitir al pueblo ser mal informado, o mantenerlo ignorante del fundamento de los derechos del soberano. A este respecto, la primera tarea consiste en purgar a la república del "veneno de las doctrinas sediciosas". El primer grupo de doctrinas sediciosas proviene ante todo de las palabras de teólogos ignorantes que, interpretando erróneamente las Sagradas Escrituras, inducen a los hombres a creer que la santidad y la razón natural no pueden permanecer unidas. Enseñan que cada quien en privado es juez de los actos buenos y los malos. Esto es verdad en el estado de naturaleza, pero en la sociedad civil el derecho civil y el soberano son la medida y el juez del bien y del mal.

Una segunda doctrina, que repugna a la sociedad civil, declara que es pecado todo lo que un hombre haga contra su conciencia, incluyendo aquellas

premoderna, compárese el cap. XXVI, "De las leyes civiles", del *Leviathan* con la *Summa Theologica* de Santo Tomás de Aquino, I-II, Qq. 90-97 (publicada por la Henry Regnery Co. como *Treatise on Law*), que acaso el capítulo de Hobbes fuese escrito para refutar. Véase también su *A Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England. The English Works of Thomas Hobbes*, comp. Molesworth, VI.

[22] *Leviathan*, cap. XXIX, pp. 275-276.

cosas que sean mandadas hacer por su soberano. Si el acto ordenado es pecaminoso, el pecado será del soberano, y ante Dios responderá por él. No es pecado del súbdito. Por lo contrario, lo que es pecado es la desobediencia al soberano, pues al desobedecer el súbdito se arroga el conocimiento y el juicio del bien y del mal, siendo en realidad la conciencia y el juicio una y la misma cosa. La tercera en el orden es la doctrina de que la fe y la santidad no pueden alcanzarse por medio del estudio y la razón sino por una inspiración sobrenatural o "infusión". Si aceptamos esa doctrina, dice Hobbes, no vemos por qué cada cristiano no es un profeta, obligado a tomar su propia inspiración y no la ley de su patria por regla de sus actos. Esa doctrina, asimismo, hace que los hombres se constituyan en jueces de lo que es bueno y lo que es malo. Luego, ahí está ese conjunto de "elocuentes sofisterías" presentadas por Aristóteles, Platón, Cicerón, Séneca, Plutarco y el resto de los partidarios de las anarquías griegas y romanas, "sofisterías" adoptadas por los juristas para servir a sus propios intereses, como la doctrina de que los soberanos están sometidos a sus propias leyes; de que la autoridad suprema puede dividirse; de que los hombres en particular tienen derechos absolutos sobre la propiedad que excluyen toda intervención del soberano; y por último, la doctrina, también sostenida por muchos teólogos, de que el tiranicidio es legítimo y hasta loable. Esto último equivale a decir, según Hobbes, que es lícito que los hombres se rebelen contra sus reyes y los maten mientras puedan empezar por llamarles tiranos. Por último, está la doctrina arraigada en el temor a las tinieblas y los espíritus, envuelta en "la oscuridad de las distinciones escolásticas", la doctrina de la división del poder civil o temporal, apartándolo del poder espiritual o fantasmal. En su análisis teológico, Hobbes intenta demostrar, basándose en las Sagradas Escrituras, que esta distinción no significa nada y que nadie puede servir a dos señores.[23]

No basta desarraigar la sedición y las opiniones erróneas. Es deber del soberano hacer que se enseñen al pueblo los auténticos motivos de sus derechos. Esto significa, ante todo, adoptar los libros de Hobbes como textos autorizados sobre política y moral en las universidades. Al parecer, Hobbes consideró que su proyecto educativo era a largo plazo, pues, afirmó, no le interesaba mucho saber si sus libros serían adoptados "el día de hoy". Sin embargo, esperaba que sus libros fuesen oficialmente recomendados por algún soberano, para ser enseñados en las universidades, "fuentes de la doctrina civil y moral". Hay que empezar velando porque los espíritus jóvenes no sean corrompidos por las doctrinas de Atenas y de Roma; quienes son debidamente educados, después de salir de las universidades como predicadores, hidalgos, hombres de negocios y abogados, en la conducción de sus negocios diarios transmitirán las verdaderas bases del gobierno civil al pueblo. Por lo general, se sobreestiman las dificultades de enseñar al pueblo, creía Hobbes. Pues, ante todo, no es demasiado difícil aprender lo que apela a nuestro propio interés egoísta y, en segundo lugar, en un juicio que nos recuerda la estimación de Maquiavelo hacia el pueblo, Hobbes

[23] *Ibid.*, cap. XXIX.

observa que el pueblo carece del orgullo y de la ambición que ciegan los espíritus de los ricos, los poderosos y los que tienen reputación de sabiduría. Pese a su exaltación de la soberanía y la monarquía, Hobbes evidentemente esperaba que algún día sus doctrinas cundiesen por doquier.[24]

No se dice mucho, en forma positiva, acerca de la sociedad buena que un día esperaba Hobbes, una vez establecidas las condiciones de la paz. Hobbes hace hincapié en las situaciones extremas como la guerra civil, en que toda ley y orden se desploman, en los peligros para la paz resultantes de todo intento por cuestionar y restringir la autoridad del soberano, en normas negativas más que en normas positivas. Y sin embargo, evidentemente esperaba un régimen mucho más benigno de lo que podría sugerir su total apoyo al poder soberano. En primer lugar, esperaba encontrar algún día una sociedad no imperialista. Sin embargo, esto es incongruente con su doctrina de que los soberanos y las naciones independientes se encuentran, forzosamente, en un estado de naturaleza con respecto a los demás, y por tanto están obligados desde luego a hacer todo lo que puedan por someter o debilitar a sus vecinos. Las políticas son encontradas mientras no haya un Estado mundial. Sea como fuere, Hobbes también esperaba que existiese un Estado con leyes que favoreciesen la agricultura y la pesca, leyes contra la pereza y contra el gasto y el consumo excesivo, y leyes que favorecieran y honraran la industria, la navegación, la mecánica y las ciencias matemáticas. Las cargas públicas deben ser distribuidas por igual. A los hombres se les deben fijar impuestos de acuerdo con lo que gastan o consumen; se debe recompensar la frugalidad y combatir el gasto suntuario; cada quien debe pagar al Estado en proporción a los beneficios que recibe de su protección. Habrá igualdad ante la ley, penas severas contra los jueces corrompidos y fácil acceso a los tribunales de apelación. La seguridad del pueblo debe ser la ley suprema, debe considerarse que la seguridad incluye todas las satisfacciones y los deleites de la vida que un hombre pueda conquistar legalmente, sin perjudicar al Estado.[25]

La paz de la sociedad civil depende de que el soberano tenga poder de vida y muerte sobre sus súbditos. Si los hombres creen que hay otros poderes capaces de conceder mayores recompensas que la vida y de aplicar mayores castigos que la muerte, obedecerán a tales poderes, destruyendo así la autoridad del soberano. La vida eterna y el tormento eterno o la "muerte eterna" son bienes y males mayores que la vida natural y la muerte natural. Y mientras los hombres crean en el poder de otros hombres que actúan como ministros de poderes invisibles, capaces de otorgarles la bienaventuranza o el tormento eternos, la teología, según Hobbes, no podrá ser separada de la filosofía política.[26] Debemos limitarnos a un breve esbozo de la teología cristiana de Hobbes, omitiendo los muchos pasajes de las Sagradas Escrituras que cita como autoridades.

Aunque desde la Creación Dios había gobernado a todos los hombres por

[24] *Ibid.*, cap. XXX, pp. 288-296; *De Cive*, cap. XIII.9.
[25] *Leviathan*, cap. XXX, pp. 296 *ss.*, y *De Cive*, cap. XIII, esp. XIII.14.
[26] *Leviathan*; epístola dedicatoria; cap. XV, fin; cap. XXVIII, comienzo; *De Cive*, cap. XVII.27.

medio del poder de la naturaleza, el reino de Dios, en la mayor parte de los pasajes de las Escrituras, y contra la interpretación de casi todos los teólogos, significa un reino político con unos súbditos definidos: los judíos. Adán y todos los que vivieron hasta el Diluvio, y Noé y su familia después del Diluvio recibieron directamente órdenes de Dios, por Su propia voz. En el reino de Dios, el primero por contrato fue Abraham, con quien Dios hizo un pacto ofreciéndole la tierra de Canaán como posesión perenne a cambio de su obediencia y la obediencia de su posteridad. De este modo, Dios quedó instituido soberano civil de los judíos. Dios sólo necesitaba hablar a Abraham, el padre, el señor y el soberano civil de su familia, pues las voluntades de toda su familia y su progenie estaban unidas en su voluntad. Así como la familia y la semilla de Abraham recibieron las órdenes positivas de Dios por boca de este soberano terrenal, Abraham, así en cada Estado aquellos que no tengan una revelación sobrenatural opuesta deben obedecer las leyes de sus propios soberanos en todos los actos externos y profesiones de fe. Cada soberano, como Abraham, tiene el derecho de castigar a todo el que afirme haber recibido una revelación privada para oponerse a las leyes. Como lo fue Abraham en su familia, así el soberano es el único que en un Estado cristiano puede ser intérprete autorizado de la Palabra de Dios. El contrato de Dios fue renovado con Isaac y Jacob, pero fue suspendido mientras los judíos estuvieron bajo la soberanía de Egipto.

El contrato fue renovado, una vez más, por Moisés en el monte Sinaí. Dado que Moisés no podía heredar la autoridad de Abraham, su autoridad estuvo fincada en el consentimiento del pueblo y en su promesa de obedecerlo. Una vez más, sólo Moisés como soberano civil a las órdenes de Dios, fue llamado a Dios, no Aarón, el sumo sacerdote, ni otros sacerdotes, ni la aristocracia de los 70 ancianos, ni el pueblo. Y cuando Moisés derribó el becerro hecho por Aarón, y con el dominio de Moisés sobre todos los que profetizaban en su campamento, se demostró que todos los sacerdotes y profetas en un Estado cristiano obtienen su autoridad de la aprobación y la autoridad del soberano. El reino era un reino sacerdotal: Moisés gobernaba como sumo sacerdote y vicerregente de Dios en la tierra. El reino fue heredado por Aarón y luego por su hijo Eleazar. Tras la muerte de Josué y de Eleazar se dijo que no quedaba rey en Israel. Esto sólo era cierto en lo tocante al ejercicio del poder soberano. El derecho de gobernar, el poder soberano, aún residía en el sumo sacerdote. Los poderes de los jueces eran poderes extraordinarios o temporales, de urgencia. Al deponer a Samuel, sumo sacerdote, el pueblo depuso el reino peculiar de Dios e instituyó una monarquía del tipo habitual. El trato dado por Salomón a Abiatar, su consagración del templo y toda la historia bíblica muestran que desde la primera institución del reino de Dios hasta el cautiverio, la suprema autoridad religiosa estuvo en las mismas manos de la soberanía civil. Y después de la elección de Saúl, el cargo de sacerdote fue ministerial con respecto al soberano, y no magisterial. Durante el cautiverio los judíos no tuvieron Estado, y después de su regreso todo quedó tan confuso y corrompido que desde aquellos tiempos no puede aprenderse nada de valor para el Estado o la religión.

La "misión de nuestro Bendito Salvador", el Mesías, escribe Hobbes, tiene tres elementos: la primera misión es la de Redentor o Salvador; la segunda, la de pastor o Maestro; la tercera, la de Rey. Cristo en la tierra fue Redentor y Maestro, no Rey. Nunca hizo nada que pusiese en entredicho las leyes civiles de los judíos o de César, ni autorizó a nadie a hacerlo. Será Rey sólo después de la resurrección general. El reino que reclamó no es de este mundo. En realidad, nunca dio órdenes a nadie. Como Redentor fue sacrificado para pagar por los pecados de los hombres, y como Maestro aconsejó a los hombres, enseñándoles el camino de la salvación, es decir, de la vida eterna. El significado de la Trinidad es que la única persona de Dios quedó representada en tres diferentes tiempos y en tres diferentes ocasiones. Moisés representó a Dios Padre, Cristo a Dios Hijo, y los apóstoles y sus sucesores, recibiendo y transmitiendo al Espíritu Santo, representaron a Dios Espíritu Santo. Durante todo el tiempo en que no hubo Estado cristiano ni soberano civil convertido al cristianismo, el poder eclesiástico estuvo en manos de los apóstoles y de aquellos a quienes ordenaron ministros. No tenían poder de mando, su obligación sólo consistía en instruir y en recomendar a los hombres que creyesen y tuviesen fe en Cristo. Que Jesús es el Cristo es el único artículo de fe necesario para un cristiano. Si un soberano infiel le ordena profesar lo contrario con su propia lengua, no es necesario el martirio; la confesión no es sino algo externo, un signo de obediencia a la ley. Si un soberano le ordena cometer acciones como adorar falsos dioses que, en efecto, niegan al Señor, el pecado no es el del súbdito obediente sino del soberano. Nunca será justo que los cristianos, o cualquier otro, traten de deponer ni siquiera a un rey infiel o hereje, una vez que éste ha sido establecido; pues tal sería una violación de la fe y por tanto va contra la ley de naturaleza que es la eterna ley de Dios.

El primer emperador cristiano fue Constantino, quien también fue el obispo supremo de Roma, así como todos los soberanos cristianos son obispos supremos en sus propios territorios. Este cargo va unido esencialmente a la soberanía. Hobbes aduce largos argumentos, especialmente contra los escritos del Cardenal Belarmino, para oponerse a las afirmaciones de los papas de Roma. En una república cristiana todos los sacerdotes no son más que ministros del soberano y obtienen de él, el sumo sacerdote, su autoridad. Donde un extranjero tiene autoridad para nombrar maestros o sacerdotes, lo hace tan sólo por la autoridad del soberano en cuyos dominios imparte su enseñanza o ejerce su ministerio. De hecho, "Iglesia", como aparece la palabra en la Biblia, no significa más que una comunidad cristiana. Por todo esto es claro que la distinción entre gobierno espiritual y gobierno temporal es falsa. Todo gobierno en esta vida, del Estado y de la religión, es temporal y está bajo las órdenes de un soberano civil.[27]

Hobbes dice que la doctrina concerniente al Reino de Dios ha influido tanto sobre el reino del hombre que sólo debiera ser decidida por quienes tienen el poder soberano. Sin embargo, dado que su propio país está en estado de

[27] *Leviathan*, caps. XL-XLIII. *Cf.* cap. XXII, pp. 189-190 y 200.

guerra civil, escribe, y la autoridad no se decide, él expondrá, tentativamente, su propia doctrina nueva. El Reino de Dios, en que los hombres gozarán de vida eterna, será un reino bajo Cristo aquí en la tierra y en el tiempo de la resurrección general. También el infierno está en la tierra, y Satanás es un enemigo terrenal de la Iglesia. Los tormentos del infierno significan metafóricamente ese pesar del espíritu, la envidia, causada por la vista de otros disfrutando de esa felicidad eterna que los atormentados, por causa de su incredulidad y desobediencia, han perdido. Los pecadores también padecerán dolores físicos y sufrirán una segunda muerte, pues el fuego eterno y la muerte eterna no significan que a los atormentados les será otorgada una vida eterna, que sería necesaria para unos tormentos eternos. Antes bien, lo que significan es que el fuego atormentador arderá por una eternidad y no faltará un número de pecadores que serán atormentados y muertos, porque los pecadores comerán, beberán, procrearán y morirán perpetuamente, tanto después como antes de la resurrección. De hecho, según la interpretación de Hobbes resulta difícil ver cómo la vida de los pecadores es modificada de algún modo por la resurrección. La muerte eterna no resulta mucho peor que la muerte natural. La conclusión general que Hobbes evidentemente deseaba que sacaran los lectores de su teología es que no hay en realidad una diferencia esencial entre la Palabra de Dios como fue revelada en las Sagradas Escrituras y la palabra de Hobbes, establecida en su filosofía política.[28]

A pesar de todo, nos vemos obligados a preguntar si Hobbes creía en la verdad de su teología. Dice acerca de Dios que "es manifiesto que debemos atribuirle existencia, porque nadie puede tener voluntad de honrar a quien piensa que no existe". Pero la relación entre verdad y culto u honor no deja de ser ambigua, pues, escribe, "en suma, todas cuantas palabras y acciones expresan temor de ofender o deseo de agradar, constituyen adoración, ya sean tales palabras y acciones sinceras o fingidas; y como se manifiestan en signos honorables, reciben también ordinariamente la denominación de Honor". Por causa de estas declaraciones y de otras semejantes, Hobbes tuvo fama de ateo durante su vida.[29]

Acaso la conclusión más favorable que podamos sacar de su teología es que en su indómito celo por destruir todas las opiniones que él consideraba adversas a un entendimiento apropiado de los derechos y los deberes del hombre, Hobbes mostró que, para él, nada era más sagrado que buscar y promulgar la verdad filosófica.

## LECTURAS

A. Hobbes, Thomas, *Leviathan*, caps. XIII-XV, XVII-XVIII, XXI, XXIV, XXVI-XXX.

B. Hobbes, Thomas, *Leviathan*, caps. VI, X-XII, XVI, XIX, XX, XXII-XXIII, XXV, XXXI-XXXII, XXXV.

[28] *Ibid.*, caps. XXXVIII y XLIV.

[29] *Ibid.*, cap. XXXI, p. 312; cap. XLV, p. 570; cap. XII; cap. XLV; *cf.* cap. XXVII, pp. 249-250; cap. XLIV, pp. 558-559; y cap. XIII, p. 104, cap. XXXIX, p. 406; cap. XLII, p. 435; cap. XL, p. 417; cap. XLVI, pp. 591-592.

# RENÉ DESCARTES
# [1596-1650]

RICHARD KENNIGTON

DURANTE largo tiempo, Descartes ha sido aclamado como el "fundador de la filosofía moderna", pero nunca de la filosofía política moderna. Su comienzo, que hizo época, parece encontrarse en honroso aislamiento de la tradición política moderna anterior, fundada por Maquiavelo: nunca organizó siquiera una discusión temática de cosas políticas. Esto parece indicar que la filosofía moderna y la filosofía política moderna están separadas en su origen y, acaso, que son divergentes en su intención. Sin embargo, es visible un nexo entre Descartes y la tradición política moderna, en su relación con Francis Bacon, el primer grande y confesado defensor de la política maquiavélica dirigida hacia el dominio de la fortuna o de la naturaleza en los asuntos humanos. Copiando hasta el lenguaje de Bacon, Descartes afirmó que la filosofía fundada en un método nuevo y dirigida al "dominio y posesión de la naturaleza" alcanzaría la más grande gloria para la filosofía y el mayor beneficio para la sociedad. Por consiguiente, su enseñanza política se dirige principalmente a la necesidad política primordial, el establecimiento de unas relaciones armoniosas entre la filosofía o la ciencia y la sociedad, o bien la versión "ilustrada" de esa relación, relación gobernante de los tiempos modernos. Por consiguiente, D'Alembert, primer motor de la Ilustración francesa, pudo declarar en la *Encyclopédie* (1751) que Descartes "echó las bases de un gobierno más justo y más feliz del que jamás se haya visto establecido".[1]

La enseñanza política de Descartes queda parcialmente oscurecida por la notoria cautela de su modo de escribir: "He compuesto mi filosofía de tal modo que no escandalice a nadie y que así pueda ser recibida por doquier, aun entre los turcos".[2] Esta cautela es evidente en el hecho de que nunca publicó elogio ni censura de ninguna filosofía política en su propio nombre, sino tan sólo un anónimo elogio de la *Instauratio Magna* y la *Nueva Atlántida* de Bacon; mientras que en cartas privadas aceptó el "precepto principal" de Maquiavelo, "no encontró nada malo" en sus *Discursos sobre Tito Livio,* y consideró que la política de Hobbes en su *On the Citizen* era superior a su metafísica.[3]

La enseñanza política de Descartes es parte de la "ciencia moral suprema y más perfecta" que es el fin de la filosofía. "Toda la filosofía es como un ár-

[1] J. D'Alembert, *Discours préliminaire de l'Encyclopédie,* ed. L. Ducros (París, 1930), 104.

[2] R. Descartes, *Oeuvres,* ed C. Adam y P. Tannery (París, 1910), V. 159. Las referencias son a esta edición si no se consigue el texto original en la edición de la Pléiade. *Oeuvres et Lettres,* ed. A Bridoux (París, 1952).

[3] A.-T. XI, 320; Pléiade 1245: A.-T. IV, 67.

bol, cuyas raíces son la metafísica", a saber, el conocimiento de Dios y el alma humana; "el tronco es la física, y las ramas que brotan del tronco son todas las otras ciencias", pero principalmente la medicina, la mecánica y la moral. "Así como no recogemos los frutos de las raíces ni del tronco de los árboles, sino sólo del extremo de sus ramas, así la principal utilidad de la filosofía depende de aquellas de sus partes que podemos alcanzar al último."[4] La rama última es "la ciencia moral perfecta que, presuponiendo un conocimiento completo de las otras ciencias, es el último grado de la sabiduría". Y sin embargo, casi universalmente se sostiene que en ninguna parte de sus escritos publicados o inéditos podemos encontrar esa "ciencia moral perfecta" de Descartes. Esta dificultad es inseparable de otra, que surge de un estudio del árbol del conocimiento. El hombre es tratado dos veces, una de ellas como la segunda raíz de la metafísica, y la otra como la rama más alta. Pero en cada una de las versiones publicadas de su metafísica, Descartes trata primero del alma humana y después de Dios. Además, este símil omite toda referencia en las "raíces" al principio metafísico coevo con el alma, a saber, la sustancia corpórea, de la cual hemos de suponer que brota el "tronco". Por tanto, el poético símil del árbol del conocimiento es engañoso en lo tocante a su parte menos visible.

Por ello nos vemos obligados a buscar un argumento no poético según el cual el hombre es el principio y el fin del árbol del conocimiento, y la "ciencia moral perfecta" es su "utilidad principal". Sólo en el *Discurso del método* (1637) ofrece Descartes una versión del principio y el fin de su filosofía, de todas las partes y de su verdadero orden. No obstante, este escrito suele ser desdeñado, hoy día, por causa de su carácter popular. Y sin embargo, precisamente su retórica popular es ese primer signo de que sólo el *Discurso* trata de la dificultad peculiar del objetivo supremo de Descartes: la "ciencia moral perfecta" sólo cobrará cabal existencia mediante una cooperación política sin precedentes entre la filosofía y el público.

Descartes escribe que comenzó con la opinión de sus maestros jesuitas de que el estudio le daría "un claro y cierto conocimiento de todo lo que es útil en la vida". Siguiendo la norma de utilidad, examinó y rechazó la enseñanza de las escuelas y de toda la filosofía de la Antigüedad. Sólo exceptuó una ciencia, a saber, las matemáticas; lo que le "asombró" fue que "no se hubiese construido un edificio más sublime sobre los firmes y sólidos fundamentos" de las matemáticas.[5] En lugar de ese asombro ante las perplejidades fundamentales a las que se enfrenta el espíritu, que fue el comienzo de la filosofía para los antiguos, Descartes sustituye el asombro por una posibilidad, hasta entonces no soñada, de "creatividad" humana que expulsará al asombro: "Yo os revelaré secretos tan sencillos que en adelante no os asombrará nada de la obra de vuestras manos".[6] En contraste con las matemáticas, la "filosofía" que debe aportar los "fundamentos" de la ciencia, es muy discutible, inútil e incierta. "La teología" —término que Descartes emplea aquí y por

[4] Pléiade 566.
[5] *Ibid.*, 127-128, 130.
[6] *Ibid.*, 885.

doquier para significar exclusivamente la teología revelada— "muestra el camino para ganar el cielo", al que él "aspira tanto como cualquier otro". Pero las "verdades reveladas" están "por encima de nuestra inteligencia". Por tanto, no son un conocimiento claro y seguro, útil para la vida. Los únicos escritos morales que apenas menciona en su crítica de la tradición son "los escritos de los paganos" y también ellos carecen de fundamento.[7]

Descartes se opone al objetivo de la tradición clásica, ya que él abandona las "especulaciones", o la busca del conocimiento por el conocimiento mismo, en favor del "conocimiento útil". La justificación del rechazo de la visión clásica aparece en el tratamiento de la única disciplina, en la crítica, que trata del fin del hombre. Los "escritos de los paganos" comprenden especialmente las enseñanzas morales de los estoicos, pero también los de la filosofía política platónica y aristotélica. Aunque los escritos paganos contienen muchas "exhortaciones a la virtud que son utilísimas", los "soberbios y magníficos palacios" de la virtud están "construidos sobre arena y fango". Lo que los paganos "llamaban con tan bello nombre", es decir, "virtud", "a menudo sólo es insensibilidad, u orgullo, o desesperación o parricidio".[8] La virtud pagana que afirmaba ser un medio, y la excelencia del hombre es, por tanto, a menudo, un extremo y, para el caso, un extremo inhumano, presuntuoso, pobre de espíritu y hasta criminal. Como extremos, no es posible distinguir de las pasiones las virtudes paganas. "No hay nada en que la naturaleza defectuosa de las ciencias que hemos recibido de los antiguos aparezca más claramente que en lo que han escrito sobre las pasiones."[9]

Descartes reemplazó la distinción establecida por los antiguos entre las pasiones y las virtudes por la distinción entre las pasiones buenas y las malas. La base de la distinción antigua era la idea de que el alma tiene partes, que ciertas partes son capaces de atender y de obedecer a la razón, y que por este medio la razón puede establecer y gobernar una jerarquía natural dentro del alma. La razón es autónoma porque la razón tiene su propio objetivo, o porque "todos los hombres por naturaleza desean conocimiento", cualquiera que sea la utilidad de este conocimiento. Descartes rechaza esta idea de un orden natural del alma: los antiguos no habían visto que el "espíritu" o la razón "depende" agudamente de las pasiones ni que depende "del temperamento y la disposición de los órganos del cuerpo".[10]

La doble reflexión de Descartes sobre el poder de las pasiones y la promesa de las matemáticas conduce directamente a su argumento en favor de un nuevo método que es, al mismo tiempo, su principal reflexión política. Puesto que las virtudes son reemplazadas por ciertas pasiones, lo que es "útil para la vida" debe interpretarse como aquello que sirve a los fines de las pasiones. Sin embargo, entre las pasiones deben trazarse distinciones entre las buenas y las malas, las útiles y las inútiles, las nobles y las innobles. Dicho con mayor precisión, lo que se necesita es una pasión generalizadora, o

[7] *Ibid.*, 130.
[8] *Ibid.*, 130.
[9] *Ibid.*, 695.
[10] *Ibid.*, 168-169.

una pasión que pueda aportar un principio de orden a las otras pasiones, por tanto forzosamente la pasión capaz de domeñar a todas las otras pasiones. Esta pasión, la más útil, será, por tanto, la pasión más noble y más perfecta. Descartes comienza su argumento en favor del método con el principio "hay menos perfección en las obras compuestas de varias partes, y hechas por manos de varios maestros, que en aquellas en que un [maestro] ha trabajado".[11] Lo que es creado íntegro por un solo maestro estará, íntegro, en poder de ese maestro: así comienza, como lo habían hecho los estoicos, con aquello que está enteramente en nuestro poder, sin restringir esto a "nuestros propios pensamientos". Su principio queda articulado por una serie de ejemplos de maestros, que culmina en la razón como forma de dominio. Pero dado que es "la voluntad de algunos hombres que usan la razón" la que conduce al dominio perfecto, la razón está al servicio de la voluntad, o como más adelante dirá Descartes, de la suprema pasión, a la que llamó "generosidad".

Los ejemplos son siete: *1*) El único arquitecto de un edificio; *2*) el único ingeniero de los edificios de una ciudad; *3*) El caso general del único legislador "prudente" que da leyes a un pueblo; *4*) El caso especial del único legislador divino, Dios, quien hizo "las ordenanzas" del "estado de la verdadera religión", o del cristianismo, que "debe ser incomparablemente mejor regulado que todas las demás; *5*) El caso especial del único legislador humano de la pagana Esparta —el único legislador humano elogiado por Descartes— aun cuando muchas de las leyes espartanas fuesen "muy extrañas y hasta contrarias a la buena moral"; *6*) Los sencillos razonamientos hechos con toda naturalidad por un solo hombre de "buen sentido", y *7*) El caso hipotético y final de un sólo hombre que daba un uso perfecto a su razón sin ninguna ayuda desde la infancia, no afectado por "apetitos ni preceptores".[12]

La serie de ejemplos va en ascenso: asciende de las bajas artes prácticas concernientes a los seres inanimados al arte práctico supremo (incluyendo el divino) de la legislación, y de ahí al más elevado "dominio" teórico, el uso de la razón humana sin ayuda. Dado que todos los maestros son autores de "obras", la "obra" debe incluir el más elevado uso de la razón: el dominio es neutral a la distinción entre pensar y hacer, entre filosofía y *technē*. Por tanto, la filosofía es descrita, como antes lo fuera por Bacon, como "arquitectura": es engañoso el símil orgánico del "árbol del conocimiento". El primer significado de "perfección" en la serie es la unidad de la "obra" derivada de la unicidad del autor. A esto se añade un segundo, la magnitud de la materia en que trabaja el maestro. Por consiguiente, el dominio de Descartes será tan comprensivo como la serie, o será tal que un dominio teórico del todo o de la naturaleza, el objeto de mayor magnitud, también comprehenderá el más alto dominio práctico, la "legislación" de la mayor magnitud. La ciencia política, el arte arquitectónico o maestro según Aristóteles, es

[11] *Ibid.*, 132.
[12] *Ibid.*, 133-134.

reemplazado por la filosofía interpretada como dominio teórico o "arquitectura". A la unidad y la magnitud añade Descartes, con su ejemplo final, un tercer motivo de perfección, a saber, esa fuente que hay dentro del maestro y de la cual surge el dominio perfecto: el uso de la razón humana sin ayuda. Los tres motivos ocupan su lugar en la definición de esa pasión maestra a la que Descartes llama la suprema virtud, la "generosidad": la sensación, en uno mismo, de "una resolución firme y constante[...] de que nunca flaquee nuestra propia voluntad de emprender y ejecutar todas las cosas que juzguemos que son las mejores[...] que es seguir perfectamente a la virtud".[13] Evidentemente, la "generosidad" no tiene el sentido de "liberalidad" que es su equivalente en otros idiomas.

Y sin embargo, el ejemplo final es hipotético: el maestro que dio un uso perfecto a su razón sin ninguna ayuda desde la infancia, no afectada por "apetitos ni preceptores". Hablando de sí mismo, Descartes observa que estuvo lo bastante libre de las pasiones para poder reflexionar, al comienzo de su principal reflexión en el *Discurso* y en las *Meditaciones*, más por azar que por virtud. En cuanto a sus preceptores, habla de "la religión" en la que fue "instruido desde su infancia". Por tanto, debe encontrar un procedimiento o un método que purgue su espíritu de todas las opiniones y creencias que dependen de "apetitos y preceptores". Sólo la elaboración de un método, y no el uso de la razón natural puede superar la desproporción natural que hay entre la tasa de crecimiento de los apetitos o las pasiones y la de la razón; pues los prejuicios causados por nuestros apetitos o pasiones, desde la niñez, gobiernan nuestras percepciones sensoriales y no pueden ser corregidos por la razón que, naturalmente, sirve a dichas pasiones. Por tanto, toda la filosofía anterior que comenzaba con la percepción sensorial y carecía de un método para purgar el espíritu de los prejuicios, por fuerza se extravió. El método puede subsanar los defectos naturales o las desproporciones de la naturaleza del hombre tomando por modelo las matemáticas, que son ciertas porque no deben nada a los sentidos ni al cuerpo. Pero, para ser el dominio total, así como para dominar el cuerpo, el método debe llegar a ser un dominio general de todo cuerpo, es decir, la física matemática.

El hecho de que el mayor ejemplo de dominio o "generosidad" de Descartes deba incluir la política o "legislación" se hace notorio porque inmediatamente sigue una reflexión sobre la "reforma".[14] La primera regla del método exige el rechazo de todas las opiniones que no son "claras y distintas" o la "reforma" de aquellas opiniones inciertas que son los "fundamentos" de nuestra propia vida. En contraste con esta "reforma" privada, Descartes pregunta si es deseable que Estados y naciones sean reformados por un individuo particular de ser deseable, si tal reforma será legítima y posible. Pero las opiniones de que un individuo particular por necesidad debe dudar son, asimismo, las opiniones imperantes o constitutivas y, por tanto, los "fundamentos" de los Estados.

[13] *Ibid.*, 768-769.
[14] *Ibid.*, 134-135.

La conexión de la reforma privada y la pública es particularmente notoria en que la reforma privada de los defectos del "cuerpo de las ciencias" puede conducir, y tal vez deba conducir, a reformar "el orden establecido en las escuelas" para enseñar las ciencias, y las escuelas son el depósito autorizado de las opiniones que son los "fundamentos" de los "grandes cuerpos", es decir, los Estados y las naciones. De este modo, Descartes conviene con la idea clásica de que la opinión es el elemento de la sociedad, el ligamento que le da su unidad y su movimiento. Por consiguiente, la publicación de su reforma privada forzosamente plantearía la pregunta de si se proponía hacer una reforma pública: una vez más, conviene con los clásicos en que ese cuestionamiento filosófico, al hacerse público, tiende a socavar el elemento de opinión en que vive la sociedad. Además, el riesgo a la opinión fundamental de la sociedad no tiene precedente en el caso de la filosofía de Descartes, porque su método exige la proscripción generalizada de toda opinión que carezca de la certidumbre de las matemáticas. Y sin embargo, Descartes sí publicó su método, hasta escribiendo en un estilo popular y en la lengua vulgar, indicando así que se proponía hacer una reforma pública.

La intención política de Descartes en el *Discurso* sigue siendo oscura, sin siquiera una breve aclaración de los tres rasgos principales de su retórica. A menudo se cree que Descartes es un conformista en materia política porque su moral provisional empieza así: "La primera [regla] fue obedecer las leyes y costumbres de mi país, conservando constantemente la religión en que Dios me ha dado la gracia de ser instruido desde la infancia".[15] Aparte de lo provisional de esta regla, con menor frecuencia se ha observado que en el centro del mismo párrafo dice que "en la corrupción de nuestra moral hay pocas personas que deseen decir todo lo que creen". Se vio "obligado a añadir estas reglas" de moral provisional porque de otra manera "pedagogos y similares dirían de él que no tiene religión ni fe y que trata de socavarlo todo con su método".[16] El carácter prudencial de su retórica nubla el significado del principal rasgo literario del *Discurso*. Así como el argumento sobre el supremo dominio conduce a "mi camino", el camino del individuo Descartes, que es sin precedente, irrepetible y que no necesita repetición, asimismo su acto de publicación es absolutamente sin precedentes. La forma del *Discurso* es, por tanto, la de autobiografía del primero y último fundador de la filosofía. Su tercer rasgo retórico, su popularización de la filosofía, se vuelve inteligible cuando vemos en qué sentido el fundador necesita a los no filósofos.

El acto de publicación por Descartes tiene como primera premisa lo deseable de la reforma de los Estados, lo cual es evidente "tan sólo por su diversidad", pero en última instancia, lo deseable de una reforma permanente de las relaciones de la filosofía con el público. Dado que "la mera diversidad" muestra imperfección, sólo habrá un buen régimen caracterizado por la relación perfecta de la filosofía y del público. Sus particulares críticas a la sociedad de su época implican el carácter general de la reforma perma-

[15] *Ibid.*, 141.
[16] A.-T. V, 178.

nente. La primera autoridad para los "fundamentos" engendra la guerra civil: "las controversias de las escuelas, al hacer insensiblemente que quienes aprenden en ellas se vuelvan más cautelosos y obstinados, tal vez son las causas principales de las herejías y disensiones que hoy recorren el mundo".[17] Toda reflexión sobre el dominio, el célebre día de Descartes en la "estufa", comienza con una referencia a las "guerras" de Alemania y termina con una referencia a la guerra de Holanda: está enmarcada por las guerras posteriores a la Reforma, entre las potencias católicas y las potencias protestantes de Europa. El "estado de la verdadera religión" o cristianismo, no muestra la unidad de su fundador, sino un carácter suicida.

La cuestión de la legitimidad de la reforma pública por individuos particularmente está subordinada, según Descartes, a la de su posibilidad, por la razón de que "fortuna" es un título del poder político legítimo. "Absolutamente desaprueba a esos temperamentos turbulentos que nunca dejan de planear alguna nueva reforma, aunque no hayan sido llamados por la fortuna ni por su nacimiento a la administración de los negocios públicos."[18] Esta insólita limitación de las bases de la legitimidad a la fortuna y al nacimiento resulta más sorprendente si consideramos la fortuna como pretensión de legitimidad: si la fortuna legitima, entonces todo intento de adueñarse del poder tiene perspectivas de legitimidad, pues un individuo no puede saber si ha sido "llamado por la fortuna a la administración de los negocios públicos" antes de haber triunfado. Y dado que el azar o la fortuna ponen al propio Descartes en el recto camino al descubrimiento de los verdaderos "fundamentos", su proyecto goza de legitimidad desde su comienzo. Para mostrar la legitimidad del dominio supremo, Descartes debe mostrar la posibilidad de un total dominio de la fortuna. Pero "debemos rechazar por entero la opinión vulgar de que fuera de nosotros hay una Fortuna que hace que las cosas ocurran o no ocurran". Como en el caso de Maquiavelo, cuya influencia sobre el modo en que Descartes trata a la diosa Fortuna es inconfundible, lo que hay que dominar es la naturaleza. Sin embargo, la cuestión inmediata no es más que la dificultad de la reforma pública por un hombre particular: será resuelta para Descartes por el atractivo poder, para todos los hombres, de los "frutos" de su filosofía y de la estrategia empleada para mostrarlos.

Una vez conocidos los principios generales de la física, la "perspectiva" de Descartes se convierte en una "filosofía práctica" "muy útil para la vida" capaz de suplantar la "filosofía especulativa enseñada en las escuelas". Mediante el "dominio y posesión de la naturaleza" el hombre puede inventar "una infinidad de artificios que nos capacitarían a gozar, sin ningún dolor, de los frutos de la tierra y de todos los bienes que en ella se encuentran".[19] Los frutos del árbol del bien y del mal anularán las consecuencias de la Caída en el paraíso, o más precisamente, negarán en efecto su verdad. Así, el *Discurso* culmina en una promesa del cielo en la tierra, o bien imita la escri-

[17] Pléiade 568.
[18] *Ibid.*, 135.
[19] *Ibid.*, 168.

tura de Bacon sobre el método, el *Nuevo Órgano*, cuyo subtítulo se refiere al "reino del hombre". La ciencia que conduce a la felicidad humana no es el tradicional estudio de la excelencia del alma, la ciencia moral y política, y aún menos la "teología" que "muestra el camino para llegar al cielo", sino la medicina, la ciencia del cuerpo. "La salud es, sin duda, el primer bien y el fundamento de todos los otros bienes de esta vida." La medicina también es el medio de prolongar la vida, pero ante todo, es la ciencia que produce la "sabiduría", el fruto último: "El espíritu depende tanto del temperamento y de la disposición de los órganos del cuerpo que si fuera posible descubrir algún medio que en general hiciera que los hombres fuesen más sabios y más hábiles de lo que han sido hasta hoy, creo que es en la medicina donde deberíamos buscar".[20]

Para gobernar las relaciones que hay entre la sociedad y la filosofía que promete tales frutos, Descartes afirma que hay una "ley que nos obliga a procurar, hasta donde está en nosotros, el bien general de todos los hombres".[21] Esta ley, la única obligación categórica afirmada por Descartes, sólo aparece una vez en sus escritos, y no la defiende con ningún argumento. Declara que la ley lo obligó a publicar su filosofía para que no "pecara", pero nunca afirma haber obtenido esa ley de unas "verdades reveladas". Para explicar esta asombrosa mezcla de audaces afirmaciones y resonante silencio, empecemos por observar que Descartes sólo invocó la ley cuando había descubierto "unas nociones generales con respecto a la física": no consideró que su metafísica (la cual contenía las que, afirmó, eran las primeras pruebas demostrables de la existencia de Dios y de sus perfecciones) fuese tan benéfica para el público que requiriera publicación. De hecho, inmediatamente después de exponer su metafísica en el *Discurso* (Parte IV), se vuelve hacia su física, en la cual "descubrió muchas verdades más útiles y más importantes que todo lo que había aprendido antes o tuviera esperanzas de aprender".[22] En el contexto del análisis de la publicación en el *Discurso* (Parte VI), Descartes reformula tácitamente la ley, sólo como obligación hipotética, obligatoria para quienes deseen el fin o los frutos de la nueva filosofía, y que así busquen los medios para tal fin. Los medios son los experimentos necesarios, o el intercambio de experimentos entre personas calificadas, o las condiciones políticas que sancionarán y promoverán semejante intercambio. El carácter hipotético de la obligación se muestra en la "promesa" de Descartes de que "quería hacer ver la utilidad de que todos los que desean el bien de los hombres en general —los que son realmente virtuosos y no de fama ni de apariencia— me comunicaran las experimentaciones que realizaran y me ayudaran a llevar a buen término las que quedan por hacer".[23]

El "bien de los hombres" —el término carece del sentido de comunidad del "bien común"— comprende ahora principalmente lo que todos los hom-

[20] *Ibid.*, 168-169.
[21] *Ibid.*, 168.
[22] *Ibid.*, 154.
[23] *Ibid.*, 171.

bres han buscado siempre en lo particular o por medio de la sociedad, a saber, la satisfacción de las necesidades, comodidades, salud y larga vida, y esta visión —drásticamente disminuida— del bien común, es la norma de la virtud. De este modo Descartes, junto con los fundadores de la filosofía política moderna, invirtió la relación de la virtud y del bien común como había sido interpretada por los clásicos, revisando una y otro en el proceso. La "ley" de la benevolencia es doblemente hipotética ya que nos obliga a buscar los medios sólo si aceptamos lo deseable del fin de la utilidad, pero también sólo si se dispone del auténtico medio, de la auténtica física o la ciencia de los "frutos". Por tanto, no tiene su sede primeramente en las relaciones de los ciudadanos entre sí o con sus soberanos, sino en las relaciones mutuas de la filosofía o la ciencia y la sociedad. Por esta razón, pero aún más por la razón adicional que la filosofía o la ciencia debe ser el principal donante y la sociedad la beneficiaria de la utilidad, Descartes no ofreció ninguna enseñanza sobre la justicia o el derecho natural. "La generosidad", virtud suprema de los filósofos u hombres de ciencia, excluye o reemplaza la justicia porque se ha basado en una idea del alma diferente de la de los maestros antiguos o modernos del derecho natural.

El primer comienzo de Descartes en un nuevo método es completado por una física matemática que lo obligó a hacer frente a la condición del alma y su conocimiento en el argumento metafísico presentado con mayor cabalidad en las *Meditaciones* (1641). Ha resuelto dudar absolutamente o, mejor dicho, rechazar por completo, toda opinión o fuente de opinión que sea dudosa aun en el menor grado, con objeto de establecer "fundamentos" para el edificio de la ciencia. En la secuela, queda cuidadosamente limitada esta clamorosa demanda de "duda universal"; en los *Principios*, I, 10, su universalidad queda denegada. Leibniz observó que la exigencia de "dudar de todas las cosas" tal vez signifique "estimular al lector desidioso por medio de la novedad". La duda es un procedimiento inventado para suspender nuestra natural confianza en los sentidos y en las imágenes que de ellos provienen, parte de lo que Descartes llama "la enseñanza de la naturaleza" y que llegó a ser llamada "la actitud natural". Para poner a prueba lo dudoso de lo que no depende de la confianza en las imágenes —especialmente las matemáticas, que no dependen de la opinión—, Descartes invoca a un Dios "que puede hacerlo todo" y que por tanto puede hacer falsos los razonamientos más evidentes, es decir, que la suma de dos más tres es cinco. Dado que Dios, según esta visión de la omnipotencia, puede suspender el principio de contradicción, todo razonamiento humano llegaría a su fin, a menos que la perfección de Dios forzosamente excluyera tal engaño. Y dado que no disponemos hasta hoy de un conocimiento de Dios, o porque Dios no es más que "una antigua opinión" y no una sólida razón para dudar, Dios es reemplazado por un "genio del Mal" que no es omnipotente y no pone en peligro las matemáticas ni ese razonamiento que es independiente de la confianza en las imágenes.

El pensamiento subyacente en la ficción poética del Genio del Mal queda preparado por la introducción de la opinión "atea" de que el hombre y su

pensamiento son resultado de ciego destino o azar o bien una continua serie de causas antecedentes. La visión atea ha sido considerada, a menudo, como una razón para dudar más radical que el omnipotente y tal vez maligno Dios, porque Descartes afirma que cuanto menos poderoso sea el "autor" del hombre, mayor será la probabilidad de un engaño humano. Y sin embargo, esta afirmación concierne tan sólo a la diferencia de poder, y por tanto no a una comparación con un Dios posiblemente maligno. Dado que repugna tanto a un Dios perfecto el permitir que a veces seamos engañados como el hacerlo siempre —y no puede dudarse de que a veces permite que seamos engañados—, el divino riesgo al conocimiento humano sigue siendo una aguda dificultad a lo largo de todas las *Meditaciones*. En el contexto de la duda, la posición atea sirve para poner en entredicho la armonía del cognoscente y de lo conocido, lo que parece implicar que el todo es gobernado por la inteligencia. Pero la duda cartesiana da un paso más allá de los rechazos premodernos de una inteligencia gobernante, abandonando, asimismo, la confianza en la armonía de las imágenes de los sentidos y sus objetos. Las imágenes pueden ser del todo engañosas; "la vida es un sueño" puede describir la situación natural; la naturaleza, indiferente a nuestro deseo o nuestra necesidad de conocer, queda personificada por "el Genio Maligno".

Vista más detenidamente, la confianza natural en la similitud de la imagen y la cosa ha sido rechazada por el carácter matemático (o "no empírico") de los conceptos científicos de extensión, figura, magnitud, etc. Y sin embargo, afirmar la desemejanza de la imagen a la cosa parecería implicar la existencia de cosas "fuera del espíritu" con las que son comparadas, y el conocimiento de esta existencia dependería de la imagen. ¿No requiere el rechazo de la "tesis de la semejanza" de "la enseñanza de la naturaleza" el confiar en la naturaleza en lo tocante a la "tesis de la existencia", como a veces lo sugiere Descartes? No obstante, en las *Meditaciones*, las trata como si fuesen de igual dubitabilidad. Por consiguiente, la tesis de la existencia, o "la gran inclinación a creer" que existen cuerpos, requerirá, en última instancia, la bondad de Dios como garante de su aceptabilidad. Si objetamos que podríamos disponer de la misma garantía para garantizar nuestra marcada inclinación a creer que las cosas se asemejan a nuestras imágenes, sin embargo debemos reconocer que esto convendría las exigencias de la ciencia cartesiana.

El Genio del Mal hace dudosa la existencia de "todas las cosas externas", o las corporales, incluyendo el cuerpo del que duda y *a fortiori*, por implicación, la tesis de la semejanza. Sólo se duda de estas dos tesis dentro de la gama de la "duda universal". Lógicamente, es posible dudar de la existencia de lo corporal o de las "cuestiones de hecho", según la frase de Hume, o de la enseñanza de naturaleza, mientras se afirma la existencia del que duda; hasta es necesario afirmar tal existencia. Por tanto, "esta proposición, soy, existo, es necesariamente verdad cada vez que yo la pronuncio o la concibo en mi espíritu". Dado que el conocimiento de "soy" no depende, para ser cierto, del conocimiento del cuerpo, o de algún conocimiento de la natu-

raleza o del ser, tiene una prioridad "epistemológica" sobre toda afirmación ulterior de una índole "metafísica".

Este principio es el "punto arquimédico" que establece la existencia del ego cognoscente dentro del todo, cuya enemistad es superada por la física matemática del dominio de la naturaleza. Sólo siguiendo la determinación del principio pregunta Descartes qué es el espíritu o el pensamiento: por tanto el "cógito" es anterior e independiente a toda determinación de la materialidad o la inmaterialidad del espíritu humano. Descartes comprometió la autonomía absoluta del ego pensante, según la mayoría de los sabios de su época, procediendo a probar la existencia de un Dios omnipotente que posee una infinidad de perfecciones infinitas: por consiguiente, Dios es el primer principio o causa de todas las cosas, y por ello del hombre y del conocimiento del hombre. Descartes hizo casi insuperable la dificultad de interpretar su metafísica al afirmar, asimismo, que el finito espíritu humano no puede conocer nada infinito, y al concluir, por tanto, que "Dios es incomprensible".[24] La resolución de estas dificultades variará si convenimos con la mayoría de los sabios de su época en que Descartes publicó su pensamiento esencial con entera franqueza, o con hombres anteriores como Leibniz, quien dijo: "Descartes tuvo buen cuidado de no hablar con claridad [como lo había hecho Hobbes], pero no pudo dejar de revelar sus opiniones, de paso, con tal habilidad que no sería entendido, salvo por aquellos que examinen profundamente este tipo de temas".[25] Sea como fuere, Descartes nunca afirmó sacar ningún conocimiento de los derechos o deberes del hombre a base del conocimiento de Dios; mientras que, de las "infinitas pefecciones de Dios" afirmó que estaba obteniendo "las leyes de la naturaleza".

El argumento metafísico de Descartes le dio una fuente del entendimiento del alma, subyacente en su teoría de la "generosidad". La segunda fuente de su pensamiento del alma es la física, o la "medicina" que trata "la máquina de nuestro cuerpo", presentada cabalmente en su publicación final, las *Pasiones del alma* (1649). Según su argumento metafísico, la libre voluntad es una función de la mente o del alma, una sustancia inmaterial separada de la sustancia corpórea y sin embargo capaz de actuar sobre la sustancia corpórea, específicamente sobre el cuerpo humano, de una manera que Descartes reconoció que no había explicado de manera adecuada. Esta visión metafísica se refleja en la primera parte de la definición de generosidad, que es el "conocimiento" de que "nada pertenece realmente [al hombre] sino esta libre disposición de sus voliciones, y no alguna razón por la que debiera ser elogiado o censurado, salvo que la use bien o mal". Sin embargo, según el argumento físico, el calor del corazón "es el principio corporal de todos los movimientos" de "la máquina de nuestro cuerpo", mientras que "la primera causa" del error de "los antiguos" es la creencia en que "el alma da movimiento al cuerpo". Por tanto, el argumento metafísico repetiría el error de los antiguos. Según el argumento físico, el pensamiento o la conciencia es

[24] *Ibid.*, 295, 579-580; A.-T. VII, 9.
[25] G. W. Leibniz, *Philosophischer Briefwechsel*, I, 506.

la percatación de los movimientos de los espíritus animales (totalmente corpóreos), percatación que Descartes no explica en forma adecuada. Y la voluntad no es libre sino que es impulsada por las pasiones: "el principal efecto de todas las pasiones en los hombres es que incitan y disponen su alma a desear las cosas para las cuales preparan el cuerpo". Esta segunda idea o idea física se refleja en la segunda parte de la definición de generosidad, "que el [hombre] es sensible en sí mismo de una firme y constante resolución[...] de nunca dejar, por su propia voluntad, de emprender y ejecutar todas las cosas que considere las mejores, lo que es seguir perfectamente la virtud". Descartes interpreta la "resolución" como una especie de valor que es un "cierto calor o agitación" de los espíritus animales que "disponen poderosamente al alma a prepararse a la ejecución de las cosas que trata de hacer". Esta visión fisiológica del alma es la que mejor explica por qué Descartes puede decir que habla como "médico" en las *Pasiones del alma*, cuya primera parte trata de "toda la naturaleza del hombre".[26] (Henry More, filósofo inglés del siglo XVII, reconoció abiertamente la interpretación fisiológica del alma cartesiana, a cuya doctrina llamó "nulibismo".)[27]

Veamos como viéremos estas opciones, podemos decir que la "generosidad" es la conciencia de la propia identidad en la calidad de la propia voluntad de resolución. La libertad de la voluntad "en cierta medida nos hace iguales a Dios al hacernos amos de nosotros mismos, siempre que no perdamos, por cobardía, los derechos que Él nos da".[28] Dado que la cobardía priva de sus derechos al hombre éstos pertenecen al valiente o al resuelto, y por tanto, peculiarmente al "generoso". Y sin embargo, "la cobardía tiene cierta utilidad cuando nos libra de hacer los esfuerzos que podríamos ser incitados a hacer por razones probables, si otras razones más ciertas, que han causado que las juzguemos inútiles, no hubiesen excitado esta pasión".[29] Por tanto, razones muy ciertas pueden privar al hombre generoso de sus derechos, dados por Dios. Sea como fuere, Descartes no ofrece ningún argumento ni base bíblica para la existencia de esos derechos, y no vuelve siquiera a mencionarlos.

El significado político de la generosidad surge por contraste con la virtud aristotélica de la "magnanimidad", de la cual la generosidad es una versión revisada, según Descartes. La magnanimidad es un hábito o disposición cultivada del alma, mientras que Descartes prefiere el nuevo nombre "generosidad" precisamente por que no es cultivada sino que es un temperamento congénito al menos parcialmente fisiológico. Las almas generosas o las "almas nobles y fuertes" tienen desde la cuna o por naturaleza su fuerza, y

[26] Pléiade 768-769, 696-697, 698, 715; A.-T. XI, 326.

[27] *Philosophical Writings of Henry More*, ed. F. I. Mackinnon (Oxford, Oxford University Press, 1925), 183-196. Descartes, "el príncipe de los nulibistas", "engañando" a sus lectores con su "sutileza jocular", afirmó que existen "espíritus incorpóreos", "pero se descubrirá que sólo lo hace por medio de una irrisión oblicua y oscura de su existencia, diciendo que en realidad existen, pero luego, oculta y astutamente negándolo, al afirmar que no están "en ninguna parte" o "null ibi".

[28] Pléiade 768.

[29] *Ibid.*, 779.

por tanto son "señoras" por naturaleza, una nobleza o aristocracia natural. Mientras que la magnanimidad era, para Aristóteles, una virtud moral generalizante, y por tanto distinta de la virtud teórica y más baja que ésta, en cambio la generosidad es, simplemente, la virtud más elevada para Descartes: dado que su objeto supremo es el "dominio de la naturaleza" por medio de la física matemática, se vuelve dudosa la distinción misma entre teoría y práctica. La magnanimidad abarca y presupone las otras virtudes, y por tanto, en particular la virtud de la justicia y es, por consiguiente, "una especie de adorno de las [otras] virtudes".[30] La generosidad, en cambio, no presupone las otras virtudes, y Descartes no menciona la justicia como virtud o pasión; la generosidad es, antes bien, "la clave de todas las virtudes".[31] Por consiguiente, Descartes no ofrece ninguna clase de enseñanza del derecho natural. En contraste con los antiguos, la ausencia de todo orden natural del alma excluye una enseñanza de derecho natural, del tipo tradicional. Descartes compartió con Hobbes, principal fundador de la doctrina moderna del derecho natural, la idea de que la razón sirve a las pasiones. En el contexto decisivo de la comparación del hombre con las bestias, la razón es un "instrumento universal":[32] lo que distingue al hombre de las bestias es un medio único y no un fin específicamente distinto. Pero en contraste con Hobbes, Descartes consideró la sociedad política desde la perspectiva de los espíritus fuertes o generosos cuyo sentido de la fuerza de su resolución, su pasión más poderosa, es sólo suyo. Por tanto, rechazó la perspectiva igualitaria de *On the Citizen*, de Hobbes, según la cual la pasión de la propia conservación es la pasión más fuerte de los hombres, y por consiguiente la base de los derechos naturales.

La generosidad es una pasión o virtud política, no sólo porque su objeto es el dominio de la naturaleza que es productiva de bienes para todos los hombres. El conocimiento de la generosidad es la parte primaria de esa "sabiduría" o ciencia moral perfecta que enseña al hombre a ser amo de las pasiones y así gozar de ellas, y por la cual el hombre "prueba la suprema dulzura en esta vida".[33] "Epicuro no se equivocó cuando al considerar en qué consiste la beatitud[...] dice que es el placer en general." Sin embargo, la "satisfacción y el contentamiento" de la conciencia de nuestra propia fuerza en el dominio de la naturaleza no son incompatibles con el placer de la gloria acordada por otros por los resultados benéficos de ese dominio: las más altas recompensas filosóficas y políticas pueden coincidir en una misma alma. Descartes no "afirma desdeñar la gloria como lo hicieron los cínicos"[34] y la tradición epicúrea. En realidad, la busca de la gloria puede perturbar el "contentamiento" o el "reposo" del espíritu, pero la gloria como respeto de "el pueblo" o del vulgo hacia "lo exterior de nuestras acciones" también se busca para obtener la seguridad y, por tanto, el "reposo". La ver-

[30] Aristóteles, *Ética nicomaquea,* 1124a.
[31] Pléiade 774.
[32] *Ibid.,* 165.
[33] *Ibid.,* 795.
[34] *Ibid.,* 1199, 131, 792.

dadera gloria es el reconocimiento de otros "espíritus fuertes y nobles", a la benevolencia de lo que no es visible en lo exterior, la ciencia moral perfecta, o "sabiduría". "Es razón para estimarse a sí mismo el verse estimado por otros."[35] La básica autoestimación o generosidad es aumentada, de hecho, por la estimación o gloria concedida por la benevolencia, y la benevolencia así entendida llega a ser sustituto de la justicia.

La "reforma" de Descartes empieza con la transformación de la filosofía en el proyecto de dominio de la naturaleza, de la virtud en la ciencia de las pasiones, y de la virtud teórica y práctica perfecta en la única pasión virtuosa de la generosidad. Dado que el dominio de la naturaleza es un medio hacia un fin práctico para todos los hombres, la filosofía debe tener una relación nueva con la sociedad. La relación es una mezcla de una amenaza a los fundamentos tradicionales de la sociedad y una promesa de benevolencia por los frutos del dominio de la naturaleza. Y sin embargo, este riesgo es compensado por el hecho de que la "duda universal" que el método exige está tan lejos de dudar de la opinión de que lo bueno es lo útil que en realidad se basa en esta idea, y lo útil siempre es necesario a todas las sociedades. Por consiguiente, el proyecto de Descartes debe ser bien recibido por todas las sociedades, salvo por aquellas que están basadas en la virtud o la piedad tradicionales, o que sean relativamente indiferentes a las diferencias entre los tipos de regímenes. El apoyo al proyecto de ciencia por los regímenes más liberales así como por los más tiránicos en los tiempos modernos ofrece cierta prueba de esta indiferencia; básicamente por esta razón Descartes nunca formuló una visión del régimen mejor. La convergencia de las metas de la filosofía y de la sociedad no es destruida por el hecho de que lo útil, buscado por los espíritus generosos, no es idéntico a lo útil buscado por la sociedad. Pues la sabiduría final de las pasiones, y el precio de la gloria, buscada por los generosos, exige el mismo medio, a saber, el avance de la ciencia que es necesario para alcanzar los frutos útiles que busca la sociedad. La premisa fundamental de la armonía de la filosofía y de la sociedad es que todos los hombres son gobernados por las pasiones.

El medio común, el avance de la ciencia, no puede lograrse sin una cierta transformación o nueva "legislación" de las instituciones sociales. La ciencia sólo avanzará si el libre intercambio de "experimentos" o la libre comunicación se sanciona dentro de los límites de la sociedad, pero también entre diversas sociedades; cumplirá su promesa sólo si la sociedad también promueve la ciencia dando a los científicos seguridad, ingresos y deferencia. Este libre intercambio no puede ser limitado a un intercambio de conocimientos: las sociedades, o más precisamente las autoridades políticas, no son jueces competentes del conocimiento. Por tanto, la sociedad no sólo debe sancionar al competente o a los hombres de ciencia como jueces sino que también debe sancionar toda comunicación de doctrinas. Por tanto, la sociedad por fuerza entrega el control de sus opiniones, es decir, sus "fundamentos", dado que las opiniones imperantes de la sociedad son afectadas forzosamente por la libre comunicación de doctrinas. Además, la sociedad será

[35] *Ibid.*, 791.

afectada en lo más profundo por la "infinidad de artificios" o la tecnología de la ciencia. La sociedad no puede tener un conocimiento de la ciencia sino sólo fe en la benevolencia de la ciencia. Pero, dado que la sociedad originalmente no conoce la benevolencia de la ciencia ni sus requerimientos sociales, fue necesario para Descartes, siguiendo a Bacon, "ilustrar" a la sociedad con respecto a ambas cosas.

Puede decirse que "Ilustración" tiene tres significados. Es un tipo sin precedente de acción política emprendido por los fundadores de la filosofía moderna y continuado por casi todos sus seguidores, que forja el nexo entre la filosofía o la ciencia y la sociedad en la empresa común del "dominio de la naturaleza". También puede decirse que es la retórica empleada para forjar ese nexo, y la relación establecida por él. Dado que la condición óptima del progreso de la ciencia exige la cooperación de los hombres de ciencia de varios países y, por tanto, la libertad de comunicación entre ellos, y asimismo exige la difusión del conocimiento de las condiciones de avance de la ciencia, la Ilustración implica unas "sociedades abiertas" vinculadas entre sí en la empresa común del "dominio de la naturaleza". Por fuerza es antitética a todas las naciones o elementos de una sociedad que buscan el cultivo autónomo y la conservación de su propia moral y su modo de vida. Así, la Ilustración es, por su intención misma, una política universal, potencialmente de magnitud global, y la primera de origen filosófico.

Al ser mezcla de promesa y de amenaza, la retórica ilustrada resulta divisoria en la sociedad, tanto al tiempo de su nacimiento como después de su triunfo. Descartes revela su promesa a tres tipos de hombres. Sobre todo en el *Discurso* apela a los hombres de "buen sentido" o al "público", vasta gama intermedia de la humanidad que se considera adecuadamente provista de "buen sentido", que Descartes, en forma provisional y engañosa, equipara con la razón. La verdad subyacente en este halago es que los hombres de buen sentido razonan bien en "cuestiones que [les] conciernen especialmente", y con respecto a las cuales, los errores de juicio "los castigan poco después":[36] su racionalidad está arraigada en su interés propio o autoconservación en el aquí y en el ahora, y no en lo que los castigará en otra vida. La retórica de Descartes les advierte que son beneficiarios del proyecto que produce "los frutos de la tierra sin dolor" y de las condiciones sociales del progreso del proyecto. Son los aliados naturales del segundo grupo, los espíritus generosos, o los científicos que sobre sus fundamentos edifican y los *philosophes* que propagan su reforma. Podemos distinguir, como tercer grupo, a los dirigentes políticos propiamente dichos que, por fuerza, reciben con júbilo la propuesta de Descartes de un conocimiento útil para las sociedades, así como su oposición a las ambiciones políticas de los "reformadores", quienes creen que Dios les ha dado "suficiente gracia y celo para ser profetas".[37]

Descartes invita a estos grupos a unirse en oposición común contra aquellos adversarios que han obtenido sus creencias de "libros antiguos, sus his-

[36] *Ibid.*, 131, 133.
[37] *Ibid.*, 168.

torias y sus fábulas". Junto con los "reformadores" y los "profetas" coloca a quienes, creyéndose "devotos" y "grandes amigos de Dios" aunque en realidad "sólo son fanáticos y supersticiosos", han "cometido los más grandes crímenes que puede cometer el hombre, como traicionar ciudades, matar a príncipes y exterminar pueblos enteros sólo porque no seguían sus opiniones". El apoyo popular a estos dirigentes fanáticos procede de los "espíritus débiles", término usado repetidas veces por Descartes para designar a quienes son propensos a la "superstición" y cuyas "conciencias" son agitadas por "arrepentimientos y remordimientos",[38] el tipo humano más opuesto a los "espíritus fuertes y nobles". Pero estos últimos disponen de un remedio, la ciencia de las pasiones: "hasta los espíritus más débiles pueden adquirir un imperio absoluto sobre todas sus pasiones, si empleamos suficiente laboriosidad para prepararlos y para dirigirlos".[39] Tras los fanáticos están las autoridades de "la escuela" o escolasticismo: "los monjes han dado la oportunidad a todas las sectas y herejías por medio de su teología, es decir, su escolasticismo, ante el cual todo debe ser exterminado".[40] Por esta alianza de amigos contra el enemigo, D'Alembert pudo "considerar [a Descartes] como un jefe de conspiradores, el primero que tuvo el valor de levantarse contra un poder despótico y arbitrario".

Y sin embargo, la retórica ilustrada de Descartes debe vencer a enemigos más fundamentales para asegurar el triunfo definitivo de su proyecto. No sólo sus "preceptores" o los libros del cristianismo latino "corrompen la razón natural", sino que también lo hacen los "libros griegos y latinos".[41] Aclaró que sus únicos rivales en el plano de este esfuerzo, o sólo aquellos "cuyos escritos poseemos" y que buscaban "las primeras causas y los verdaderos principios" eran "Platón y Aristóteles". Por tanto, aquellos cuyos "prejuicios" más se oponen a su proyecto son quienes "más han estudiado la filosofía antigua". Su retórica tiene, por tanto, la función de oponerse a toda la tradición de la cultura humanista, lo que le exige oponerse simplemente a la tradición. Dado que la idea de que lo bueno es lo antiguo o lo tradicional nunca podrá ser erradicada por completo, la retórica de la Ilustración tiene una función social permanentemente divisoria. Descartes logró volver el cuestionamiento de la identidad de lo bueno y de lo antiguo por la filosofía clásica en contra de los clásicos, identificándolos como lo antiguo o la tradición. La tradición clásica le pareció, como les había parecido a Stevin y a Grocio, una corrupción de la sabiduría de la dorada juventud del mundo en algún *siècle sage* presocrático.[42] Dado que Descartes sabía que alguna creencia menos que filosóficamente precisa con respecto al todo se necesita como fundamento para la sociedad, trató de aportar un sustituto a la tradición que favoreciese el proyecto de ciencia. Mediante

[38] *Ibid.*, 1244, 141-142.
[39] *Ibid.*, 722.
[40] A.-T. V, 176.
[41] Pléiade 179, 562, 564, 879, 884.
[42] *Ibid.*, 560, 562, 564; A.-T. 373-376.

una científica "fábula del mundo", o por lo que pretendía ser un relato científico de la génesis de los cielos y de la tierra, del universo visible con todos sus fenómenos, estableció la creencia de que la ciencia es soberana del todo; y mediante la promesa del progreso de la ciencia hacia beneficios infinitos, él y Bacon establecieron la "idea de progreso", o la fe en que el bien es el futuro cuya benevolencia no debe nada a la tradición, a la naturaleza ni a Dios.

No fue Descartes sino Bacon el primero en proponer un "proyecto" que prometía la máxima benevolencia a la sociedad por medio de un método universal, inaugurando así la política de la Ilustración. Puede decirse que Descartes, siguiendo a Bacon, aceptó pero revisó la anterior fusión maquiavélica de la mayor gloria o dominio con la mayor benevolencia por medio de una enseñanza política consagrada al dominio del azar o de la naturaleza en los asuntos humanos. Fue inicialmente el "realismo" de Maquiavelo el que enseñó que la razón, por su naturaleza misma, no busca la verdad pura sino que sirve a las pasiones, o que "la fuerza natural del juicio del hombre" no basta, como lo dijo Bacon, y que por tanto la razón debe ser "equipada" con el artefacto del método, o que la razón debe ser "dirigida" por la "obra" o arte del método, como dijo Descartes. Precisamente, la incipiente crítica que hizo Maquiavelo de las impurezas de la razón natural exigía que la naturaleza fuese remediada o, mejor dicho, dominada por el arte, o por la elaboración de un método. Mientras que Maquiavelo pensó que el entendimiento del hombre debe descender para incluir el de la bestia, para ascender al dominio de la naturaleza humana, Bacon pensó que un primer dominio del propio entendimiento más humano debe obtenerse descendiendo a aprender de las artes mecánicas, de tal modo que el ascenso al dominio de toda la naturaleza "se logre como por una maquinaria". Por tanto, con base en el "realismo" maquiavélico, Bacon trató de superar a Maquiavelo, como se hace evidente, ante todo, en el *New Organon* (Libro I, sección 129), pues el "esfuerzo por establecer el poder y extender el dominio de la propia especie humana sobre el universo" por medio de un método universal es más benévolo que la enseñanza de modos y órdenes políticos. "Los beneficios de los descubrimientos podrán extenderse a toda la especie del hombre, los beneficios civiles sólo a lugares particulares, estos últimos no duran más que unas cuantas épocas, los primeros, durante todos los tiempos"; las "reformas civiles" suelen comenzar con violencia, pero los descubrimientos confieren beneficios que no causan pesar a nadie.

Este argumento, en su integridad, es parte germinal del proyecto de Descartes. La genealogía del proyecto de Descartes es ante todo visible en las declaraciones asombrosamente similares de la doctrina concerniente a la "reforma" de los cuerpos políticos por un individuo particular en el *Príncipe* (cap. VI), el *New Organon* (Libro I, sección 129) y el *Discurso* (Parte II). Según Descartes, Bacon no vio con claridad suficiente que el nuevo método debe ser matemático para ser cierto o "sistemático", o que requería una nueva matemática y una física matemática y una correspondiente determinación

del alma. Mediante estas trascendentales enmiendas,[43] pero sobre los fundamentos establecidos por Maquiavelo, Descartes llegó a ser" el fundador de la filosofía moderna".

## LECTURAS

A. Descartes, René, *Discurso del método.*

B. Descartes, René, *Meditaciones.*

[43] Para estos pasos, véase especialmente J. Klein, *Greek Mathematical Thought and the Origin of Algebra* (Cambridge y Londres, 1968), 197-211.

# JOHN MILTON
# [1608-1674]

WALTER BERNS

SIENDO estudiante subgraduado de Cambridge, John Milton pronunció siete oraciones en latín que reflejan —como podía esperarse que reflejaran, considerando su estilo y su lenguaje— no sólo el acervo de sus lecturas de autores de la Antigüedad clásica, sino también el grado considerable en que, desde sus tiempos de escolar, aceptó conscientemente su autoridad de maestros. Más adelante, cuando se atrevió a romper con la ley que regía las licencias de imprimir y, por ello mismo recomendó al Parlamento la necesidad de anularla, intituló su discurso, que llegaría a ser su obra en prosa más célebre, la *Areopagítica*, recordando así a sus oyentes el ejemplo clásico de Isócrates y del Areópago ateniense. Trató de reformar la educación inglesa, moldeándola según las "antiguas y célebres escuelas de Pitágoras, Platón, Isócrates, Aristóteles y otros más". Durante casi 20 años expuso y defendió una enseñanza política derivada, a sabiendas, de las doctrinas y las instituciones de la Grecia y la Roma antiguas.

Sin embargo, también insistió en que no se trataba de introducir algo totalmente ajeno a la tradición inglesa, de rebelarse para hacer un nuevo comienzo estableciendo el gobierno sobre principios nuevos por completo. En realidad, arguyó en su obra política más completa, *The Ready and Easy Way to Establish a Free Commonwealth,* que no se requería "la introducción de [...] modelos exóticos"; podían encontrarse modelos suficientes en el pasado de Inglaterra. Como lo había escrito en un anterior tratado antiepiscopal:

> No hay gobierno civil conocido de los espartanos ni de los romanos, aunque ambos, a este respecto, hayan sido muy elogiados por el sabio Polibio, que fuera más divina y armoniosamente afinado, más equitativamente equilibrado, cual si lo fuese por la mano y la escala de la justicia, que el de la comunidad de Inglaterra, donde, bajo un monarca libre y sin trabas, los hombres más nobles, más dignos y más prudentes con plena aprobación y sufragio del pueblo tienen en su poder la suprema y final determinación de los más altos negocios.[1]

La virtud de esta comunidad libre consistía, en parte, en el hecho de tener una constitución mixta; no era una monarquía, una aristocracia ni una democracia, sino una mezcla que reconocía los derechos de cada una de éstas, un equilibrio "divina y armoniosamente afinado". Las comunidades mejores y menos bárbaras "han buscado cierta mezcla y temperamento, compar-

[1] *Of Reformation in England, The Complete Works of John Milton,* comp. F. A. Patterson (Nueva York: Columbia University Press, 1931-1938), III, i, 63. Citado, en adelante como *Works.*

tiendo las diversas virtudes de cada Estado[...]".[2] Aunque Milton llegaría a ser enemigo declarado de la monarquía, adoptando pronto ideas enteramente republicanas y por ello, a este respecto, más en el espíritu de sus modelos clásicos que de la tradición inglesa, su apego a la idea de la constitución mixta permaneció firme a lo largo de toda su carrera política. Una política derivada, a sabiendas, de la Grecia y la Roma antiguas es una política constitucional, y la causa del gobierno constitucional, la causa de que Inglaterra fuese elegida por Dios para promoverla en el mundo del siglo XVII, no tuvo mayor defensor que John Milton. Aun en el último momento anterior a la restauración de la monarquía y, con ella, del episcopado, cuando apareció que la "vieja, buena causa" estaba condenada, fue Milton el que insistió en que el camino hacia una comunidad libre era claro y despejado:

> [...] Y si el pueblo, dejando aparte prejuicios e impaciencia, considerara ahora con seriedad y calma su propio bien, a la vez religioso y civil, su propia libertad y el único medio hacia ella [...] y eligiera [...] hombres no adictos a una sola persona [es decir, a un rey] o cámara de los lores, la labor estaría cumplida; al menos se habría echado el firme fundamento de una comunidad libre, y también se habría levantado buena parte de la estructura principal.[3]

Aquí, la tarea consiste en comprender la forma y el propósito de esta comunidad libre.

Aunque Milton no la originara, ningún hombre ha estado más directamente relacionado con la doctrina de la constitución mixta o, más precisamente en este caso, del Estado mixto, que el del historiador griego Polibio. En su célebre descripción de la constitución romana, descripción que va precedida por un comentario un tanto enigmático, Polibio parece combinar la idea de la constitución mixta de Platón y de Aristóteles con una idea nueva, la de la división del poder. Mientras la de Aristóteles era una mezcla de oligarquía y de democracia, lograda cediendo poder político a la clase media y más apacible, en un esfuerzo por lograr la moderación, en cambio la mezcla romana de Polibio al parecer incluye elementos de monarquía, aristocracia y democracia, cada cual con una parte del poder del Estado y cada cual asociada a una institución particular: la monarquía con el consulado, la aristocracia con el senado, y la democracia, aunque vagamente, con las asambleas populares. Sin entrar en el problema de la intención de Polibio, debemos tratar de comprender lo que el propio Milton interpretaba por ese término. ¿Quiso significar con él, como Aristóteles en el Libro IV de la *Política*, un régimen que funde la democracia y la oligarquía para evitar las desventajas de cada una y combinar las ventajas de cada una y que sin embargo posee un cuerpo ciudadano no dividido que, en última instancia, es soberana en todos los aspectos, o quiso significar un régimen en que la suma total del poder político está dividida en un elemento monárquico, uno aristocrático y uno democrático?

[2] *Ibid.*
[3] *The Ready and Easy Way to Establish a Free Commonwealth, Works,* VI, 125.

Milton no fue un simple espectador de los ingentes acontecimientos políticos de su época: fue un activo partidario de la causa del Parlamento contra Carlos I, y de Cromwell después. Gran parte de sus escritos políticos fueron presentados en forma de panfletos pergeñados a toda prisa y con propósitos prácticos inmediatos, fuese para defenderse a sí mismo y al pueblo inglés o para hacer un último esfuerzo tratando de impedir la restauración de la monarquía. En estas circunstancias no nos sorprende que sus ideas sobre algunas cuestiones cambiaran bajo el peso de los acontecimientos de la guerra civil y de su secuela. Una de éstas fue su opinión de la monarquía; otra fue su opinión del carácter del vulgo.

En ningún momento Milton fue demócrata, pero parece haber tenido una inmejorable opinión de la capacidad política de la gente común en sus comienzos, que más avanzada su carrera. En 1644, en la *Areopagítica* atacó el permiso de imprimir porque, entre otras razones, era un reproche al pueblo común, al suponer irrazonablemente que se encontraba "tan enfermo y en tan débil estado de fe y de discreción que no puede asimilar nada sino por el conducto de un hombre con licencia". Pero en su *Second Defense of the People of England,* justificación de la nación por deponer y luego ejecutar a Carlos I, liberando así a "la comunidad de una injusta dominación", trazó una distinción entre aquellas personas valerosas, magnánimas y firmes que eran capaces de hechos grandes y de fidelidad a una gran causa, y la multitud vulgar.[4] En temprano punto de su carrera política, reprochó a un adversario suyo el empleo del término "chusma amotinada", pero más adelante él mismo empleó el término "chusma", queriendo decir con ello el pueblo común que, afirmó, era torpe e ignorante en el arte de gobierno, además de ser tornadizo y excitable. Sólo unos cuantos hombres desean la libertad, afirmó en esta primera *Defense of the English People,* y muy pocos son capaces de aprovecharla: "con mucho, la mayor parte del mundo prefiere a unos amos justos: amos, observad, pero justos".[5] Y sin embargo, en su *Second Defense* del mismo pueblo británico, también pidió a Cromwell asegurarse de que "todos los ciudadanos por igual tengan derecho igual a ser libres".[6] A la luz de estas conflictivas declaraciones, tal vez la guía más segura de su evaluación del carácter de la gente común se encuentre en el lugar que le asignó en la constitución. En 1641 habló de que el poder político fuera ejercido sólo "con plena aprobación y sufragio del pueblo", pero sólo en 1660, en *The Ready and Easy Way* habló con algún detalle de la manera en que se otorgaría este consentimiento y ahí, en el contexto de una descripción de la elección de los miembros del Consejo General, o Legislatura, se aclara que el papel del pueblo es mínimo. Ejerce cierto poder en un Estado bien equilibrado, pero nadie llamaría democracia a ese Estado. Sin embargo, una de las razones de su negativa de último momento a autorizar un rey en su Estado mixto es su apego al principio de la soberanía popular.

[4] *Works,* VIII, 3-5, 151.
[5] *Defense of the English People, Works,* VII, 393, 75.
[6] *Works,* VIII, 239.

Milton no siempre fue republicano. Mientras que mis-
en 1641, para promover la reforma religiosa cons la
el episcopado no era la única forma de gobierno
la monarquía, ocho años después dijo que un rey pu
túa ilegalmente, y aun cuando no actúe ilegalmente porq
dad al pueblo". El pueblo eligió reyes, para empezar, y pue
los hombres que han nacido libres tienen el "derecho[...] a ser g
como les parezca mejor".[7] (Pero, ¿pueden otras naciones, sobre todo
ción de bárbaros o una "chusma", ser legítimamente gobernadas por un
o aun por un déspota? Esto se sugiere a la vez en la *First Defense* y en *The Ready and Easy Way*.) Los reyes no deben sus títulos a Dios, sino al pueblo: "De modo que vemos que el título y el justo derecho de reinar o de deponer, con referencia a Dios, se encuentra en las Escrituras; visible sólo en el pueblo, y dependiente tan sólo de la justicia y del demérito".[8] Es la soberanía popular que proviene de Dios, como lo dice en *El Paraíso perdido*, Libro XII:

> [...] pero a Hombre sobre hombres
> él no hizo Señor; reservóse ese título
> a sí mismo, y al humano dejó libre del humano.

Milton acaso empezaba apoyando la monarquía, pero pronto se volvió republicano, ávido republicano.

A pesar de todo, la soberanía popular es completamente compatible con la aceptación de la monarquía, y hasta de la monarquía hereditaria, ya que el pueblo puede delegar el poder gubernamental en una familia real mientras conserva el poder soberano de retirárselo. Mas, para 1651, año en que publicó la *First Defense*, Milton había encontrado en los hechos de su época razones prácticas suficientes para rechazar la monarquía, aun en su limitado sentido de monarquía constitucional. Su experiencia de inglés durante la década precedente había confirmado el argumento que él conocía por los escritos de Platón y de Aristóteles, de que la monarquía tiende a degenerar en tiranía: de hecho, según Milton, de todas las formas de gobierno la monarquía es la que más probablemente degenerará. Nada que fuese escrito por los amigos del rey pudo disuadirlo; en realidad, se volvió cada vez más republicano mientras replicaba los diversos escritos por monárquicos. Por último, en torno del rey no pudo ver sino un corruptor de lujo, una disolución, un estilo de vida que causaba abyección al pueblo, desenfreno entre los nobles y que engendraba una nobleza servil que no aspiraba al bien público, sino a servir como "mayordomos, chambelanes, ujieres, lacayos, hasta portadores de la bacinica real[...]". En suma, la monarquía degrada el carácter del hombre. Es —como podía esperarse que arguyera un estudioso de Aristóteles— una forma de gobierno no apropiada para hombres libres. Ser gobernado por un rey, confiarlo todo a su cuidado paternal, es actuar "más como niños que como hombres". "Qué poco viril tiene que ser [...] dejar que

[7] *The Tenure of Kings and Magistrates*, *Works*, V, 14.
[8] *Ibid.*, p. 18.

toda nuestra felicidad dependa de él, toda nuestra seguridad, nuestro bienestar, pues aunque no fuésemos sino perezosos o niños de pecho, tendríamos que depender sólo de Dios y de nuestros propios juicios, de nuestra activa virtud e industria [...]."[9] Por estas razones Milton fue republicano. Lo cual no significa, desde luego, que Milton se negara a tomar en cuenta el ejercicio del poder ejecutivo; el poder mixto ofrecía una magistratura, y si en 1641 ésta consistía en un rey, en 1660 consistía en un Consejo de Estado, elegido por la legislatura.

Es claro que ni el pueblo en conjunto ni el rey y su séquito ejercerían el poder político decisivo en el Estado mixto; este papel quedaba reservado a "los hombres más nobles, más dignos y más prudentes", como dijo Milton en *Of Reformation.* También es claro que estas palabras no se referían a una aristocracia con títulos, que gobernase por medio de una cámara de los lores, pues no hay Cámara de los Lores en la comunidad libre, y Milton sólo sentía desprecio hacia la idea de que un título confiriera auténtica nobleza a su poseedor. Por los hombres más nobles, dignos y prudentes quería decir aquellos hombres libres verdaderamente distinguidos por su carácter y por su servicio público. "A estos hombres consumados y ciudadanos elegidos", recomendó a Crommwell en su carácter de legislador o de padre fundador, "sin duda podéis confiar obviamente el cuidado de nuestra libertad[...]".[10] Quería decir aquellos hombres para quienes el servicio público no era un medio de amasar poder, posición o riqueza, sino un deber sagrado.

> ¿Y qué gobierno se acerca más a este precepto de Cristo que una república libre? Aquellos que son los más grandes y perpetuos servidores y sirvientes del pueblo a su propio costo y carga, descuidan sus propios asuntos y sin embargo no se elevan por encima de sus hermanos, viven sobriamente con sus familias, caminan por las calles como otros hombres, se les puede hablar libre, familiar y amistosamente, sin adoración.[11]

Es posible encontrar tales hombres en el "estrato medio", pues una vez más Milton conviene con Aristóteles, "el resto se deja desviar (por una parte, por el lujo y la riqueza, por la otra por la carencia y la pobreza) de alcanzar la excelencia y el estudio de las leyes y del gobierno".[12]

Vemos así claramente a quién confía Milton el decisivo poder político en la república libre: no a una "sola persona" ni al pueblo, sino a una auténtica aristocracia que se encontrará entre hombres de la clase media; y ahora es necesario ver cómo lograría esto. Los hombres más capaces y nobles deben gobernar con el consentimiento o, como dijo en 1641, con "plena aprobación y sufragio" del pueblo, y deben ejercer su gobierno inicialmente por medio de un Consejo General o Legislatura. "Pues el fondo y la base de todo gobierno justo y libre (ya que los hombres han errado tan a menudo, confiándolo todo a una sola persona) es un consejo general de los hombres más

[9] *Ready and Easy Way, Works,* VI, 120, 122.
[10] *Second Defense, Works,* VIII, 235.
[11] *Ready and Easy Way, Works,* VI, 120.
[12] *Defense of the English People, Works,* VII, 393.

capaces, elegidos por el pueblo para consulta de los asuntos públicos, de cuando en cuando, para el bien común". En contraste con la república romana descrita por Polibio, este cuerpo legislativo no sólo hace las leyes, colecta y administra el ingreso público y en general actúa como cuerpo legislativo, sino que también gobierna el ejército y la armada. Además, entre sus miembros o fuera de ellos elige un Consejo de Estado, cuerpo ejecutivo o magistratura que se encarga de "asuntos particulares con mayor secreto y rapidez[...]". Por último, hay un gobierno local, organizado en cada condado de la nación para ejercer los poderes de una especie de comunidad subordinada, especialmente con plenos poderes para elegir a los jueces y administrar la justicia.[13] Son éstos, pues, los elementos de un Estado mixto polibiano: la monarquía o la magistratura encarnada en el Consejo de Estado; la aristocracia representada en el Consejo General o Legislatura, y la democracia representada en el proceso electoral, de manera específica en la elección de funcionarios locales y, más significativamente, los miembros del Consejo General. Éstas son las instituciones de la república libre, Estado edificado con vistas a lograr un equilibrio de cierta índole.

Pero, ¿qué clase de equilibrio? ¿Es un equilibrio de lo legislativo contra lo ejecutivo contra lo judicial, es decir, una división del poder para impedir que alguien o que algún grupo llegue a ser demasiado poderoso? ¿O es un equilibrio de la monarquía y la aristocracia y la democracia en que el poder de cada una se ejerce por medio de una de las instituciones constitucionales? Desde luego, no hay monarca, pero sí hay magistratura; no hay una distinta asamblea popular, pero el pueblo sí vota (al menos, parte de él). ¿En qué sentido es éste un Estado equilibrado? La respuesta a esta pregunta exige, como mínimo, un análisis más minucioso de los factores institucionales que intervienen.

Los hombres más hábiles gobiernan con el consentimiento del pueblo, pero este consentimiento sólo se expresa en la elección del Consejo General y de funcionarios locales. Milton sopesó la posibilidad de equilibrar el Consejo General con una asamblea popular o con alguna otra institución popular, como los éforos espartanos o los tribunos romanos, pero la rechazó por motivo de que "estos remedios de poco servían al pueblo, o lo llevaban a una licenciosa y desenfrenada democracia, para arruinarse con su propio poder excesivo".[14] Con base en la experiencia de la república romana que, según dijo, degeneró en la tiranía de Sila porque el pueblo, no contento con tener sus propios tribunos, se adueñó de la elección, primero de un cónsul, luego de ambos, luego de los censores y los pretores, Milton rechazó las asambleas populares, exclusivamente en favor del sufragio democrático o del sufragio cuasidemocrático. Su juicio maduro lo convenció contra la posibilidad de equilibrar una clase contra otra, contrapesando institución contra institución: el intento de hacer esto conduciría, o bien a una constitución totalmente impopular o a una democracia desenfrenada, y no a un Estado equilibrado.

[13] *Ready and Easy Way*, *Works*, VI, 125-126, 144.
[14] *Ibid.*, p. 130.

Pero tal parece que el sufragio no es democrático, y aun si lo fuera, la maquinaria electoral parece planeada para minimizar la influencia de la gente común. Los miembros del Consejo General son seleccionados por una serie de comisiones electorales que trabajan con una lista de candidatos, nombrados inicialmente por una especie de colegio electoral.

> Otro modo [de lograr este equilibrio] sería condicionar bien y refinar las elecciones: no confiarlo todo al ruido y griterío de una ruda multitud, sino sólo permitir a aquellos de sus miembros que estuvieran debidamente calificados, nombrar a todos los que desearen: y de tal número de otros de mejor crianza, elegir un número menor con más juicio, hasta que después de un tercero o un cuarto tamiz y de refinar la elección más exacta, sólo quedasen aquellos elegidos que formaran el número debido y que parecieran los más dignos, según la mayoría.[15]

El elemento democrático de la constitución parece especialmente débil, además, casi insuficiente para equilibrar el poder de la aristocracia en el Consejo General, si prestamos la debida consideración al hecho de que este consejo, principal cuerpo gobernante según la constitución, es elegido a perpetuidad. Salvo por "muerte o ausencia" de un miembro, no habrá elecciones después de la original. Milton prefiere un parlamento perpetuo (sólo con la mayor renuencia reconoce lo impopular y lo impráctico de esta disposición y acepta, como sustituto, una asamblea, un tercio de cuyos miembros serán elegidos cada año) porque la necesidad de elegir sucesivos parlamentos engendra conmociones, novedad, cambio —es decir, inestabilidad— sobre todo porque los legisladores recién elegidos inicialmente harán cambios sólo para tener algo que hacer, o para que así parezca. Dado que el Consejo General es a la vez "fundamento y principal pilar de todo el Estado", hacer cambios innecesarios es poner en peligro toda la estructura.

Milton bien sabía que esta constitución sería atacada por no haber levantado, presuntamente, salvaguardias en torno de los intereses del pueblo, y señaló que la única salvaguarda consistiría en elegir hombres dignos de confianza para el consejo, hombres que ejercieran un gobierno justo, y esto podrían efectuarlo los electores debidamente educados (al parecer, sin considerar el número de personas). En este punto, es posible ver una diferencia importante entre Milton y esos escritores políticos que enseñaban que, mediante recursos como un Estado mixto, señalando con ello una división o equilibrio de poderes, los hombres podrían formar una república indestructible cuya viabilidad no dependería, en absoluto, de la presencia de ciudadanos de buenos antecedentes. La república libre de Milton aspiraba a la inmortalidad,[16] pero su excelencia y durabilidad dependían de la presencia de hombres de buenos antecedentes; de hecho, dependían absolutamente del

[15] *Ibid.*, p. 131. Milton no se muestra explícito con respecto al método de elección de los funcionarios locales, pero parece que también aquí serán la "nobleza y los principales caballeros" quienes ejerzan el poder efectivo. *Ibid.*, p. 144.

[16] "Ahora es la oportunidad, ahora es la temporada auténtica en que podemos obtener una república libre y establecerla para siempre en la tierra." *Ibid.*, p. 125.

gobierno de unos hombres de auténtica virtud. La educación de estos hombres no podía dejarse al azar, sino que había que considerarla como un importante deber público:

> Hacer que el pueblo sea capaz de elegir, y a los elegidos capaces de gobernar, será como enmendar nuestra corrompida y deficiente educación, enseñar al pueblo la fe no sin virtud, templanza, modestia, sobriedad, moderación, justicia; no admirar la riqueza [el principio de la sociedad comercial] o los honores [el principio de la monarquía] [...] hacer que cada quien ponga su bienestar y felicidad privados en la paz pública, la libertad y la seguridad.[17]

¿Quién o qué institución enseñará al pueblo la "fe no sin virtud"? Tal es un problema por causa de la idea de Milton de la adecuada relación de la Iglesia y del Estado aunque, como veremos, este aparente problema queda resuelto por su concepción de la preparación moral y de la libertad cristiana. Ciertamente es claro, en *Of Education*, con su esbozo de una reforma educativa, y en la *Second Defense*, en que pidió a Cromwell, como legislador, que "tomase más en cuenta la educación y la moral de la juventud",[18] y dijo que dar una preparación moral es deber público. Así pues, la excelencia y la durabilidad de la república libre no dependían de recursos institucionales, por muy bien planeados que fuesen, sino del carácter de quienes la integraban. Cierto, la verdadera salvaguarda del interés del pueblo no consistía en un equilibrio de instituciones sino de su carácter y de los antecedentes de los hombres de gobierno.

Milton hizo una concesión. "Mas, para disipar toda desconfianza, el pueblo[...] celebrará sus diversas asambleas ordinarias [...] en las principales poblaciones de cada condado [y éstas servirán] para la obtención de su libertad, ya que una numerosa asamblea de todos ellos se formó y convocó de propósito, con la más prudente rotación [es decir, con las elecciones más frecuentes]." Estas asambleas locales tendrán la facultad de "declarar y publicar su asentimiento o su disentimiento por representantes dentro de un tiempo limitado, y enviarlo al Gran Consejo[...]".[19] Esto no significa que cada condado tenga derecho de veto sobre las decisiones adoptadas por el Consejo General, sino que una mayoría de los condados deberá aceptar las decisiones.

Éstas son las instituciones del Estado mixto o república libre, forma de gobierno que los hombres más sabios en todas las edades han dicho que es la más noble y justa, "la más agradable a todos, por la libertad y proporcionada igualdad", y también la forma de gobierno "claramente recomendada o, antes bien, ordenada por nuestro propio Salvador[...]".[20] Es una forma de gobierno que no sólo proviene de las enseñanzas de los sabios de la Antigüedad clásica, siguiendo un modelo que se encuentra en el pasado inglés:

[17] *Ibid.*, p. 131.
[18] *Second Defense, Works*, VIII, 237.
[19] *Ready and Easy Way, Works*, VI, 132, 144.
[20] *Ibid.*, p. 119.

es una forma de gobierno ordenada por Jesucristo. Pero sigue en pie esta pregunta: ¿qué clase de equilibrio logra? Si esta disposición pretendiera lograr un equilibrio entre los diversos poderes del gobierno, el ejecutivo, el legislativo y el judicial, estaría mal concebida. Basta un momento de reflexión sobre el método de selección del ejecutivo para revelar la falta de un auténtico equilibrio, y ver hasta qué punto el poder legislativo es el poder decisivo. Esto es como debe ser, dice Milton, pues aunque sea importante que el poder ejecutivo sea ejercido por hombres que no forman parte de la legislatura, el poder legislativo es supremo.[21] Ciertamente, si logra un equilibrio entre la aristocracia y la democracia, no lo hace estableciendo cada clase en un baluarte institucional sino, antes bien, regulando el derecho electoral. En este aspecto se asemeja menos a lo que habitualmente se dice que es el Estado mixto de Polibio que a la política de Aristóteles, el gobierno de la clase media ejercido principalmente por medio de una condición de tener moderadas propiedades para poder votar.[22] Esto pretende producir un sufragio lo bastante general para que sea popular y, se espera, para tener estabilidad, pero limitado de tal modo que minimice el pleno poder de los números pues, como dice Milton, nada es más natural que "los menos cedan ante los más; no el número al número, sino la virtud a la virtud, y el consejo al consejo".[23] La monarquía no encuentra lugar en esta mezcla, y la única división de poder se encuentra en el cuasifederalismo, porque Milton, como Platón y Aristóteles antes que él, sabía que el poder no puede dividirse entre clases. "[...] Por tanto, el equilibrio [tendrá que ser] exacto, para conservar y mantener la debida autoridad en cada lado, tanto en el Senado como en el pueblo",[24] y esto es imposible. Dad al pueblo tribunos, y acabarán siendo cónsules, censores y pretores; todo esto o nada. El gobierno constitucional no es un equilibrio de una clase contra otra, sino una mezcla de aristocracia (u oligarquía) y democracia, que es posible mediante el gobierno de la "clase media". Y entre la "clase media" se encontrarán los "hombres más prudentes", los hombres más hábiles y virtuosos.

Aunque es claro que Milton estuvo en deuda con los escritores de la Antigüedad clásica para su modelo del gobierno constitucional, no es igualmente claro que él compartiera su concepción del propósito de esta constitución. Cierto, Polibio había elogiado a Licurgo por introducir la estabilidad en Esparta, interrumpiendo así el "ciclo regular de revoluciones constitucionales", y Milton había pedido primero a Cromwell y, después de su muerte, al general Monk, que imitara a Licurgo. También es cierto que creía que, debidamente establecida, la república libre duraría para siempre, es decir, hasta que Jesucristo viniera a establecer Su república. Pero para los antiguos, como para Milton, la estabilidad no era más que una condición necesaria para alcanzar los objetivos de la vida política, no era el propósito de la vida política y por tanto ellos convendrían en que las instituciones se establecen

21 *Eikonoklastes*, *Works*, V, 132.
22 Aristóteles *Politics* $1294^b$ 3-8.
23 *Second Defense*, *Works*, VIII, 153-155.
24 *Ready and Easy Way*, *Works*, VI, 130.

no sólo pensando en la estabilidad, sino con este propósito. Pues, suponiendo una solución al problema de la sucesión, la constitución más estable bien puede ser el gobierno absoluto de un hombre sobre una población completamente degradada. Cuando consideramos el propósito de la vida política, Milton parece apartarse de sus autoridades clásicas, y la razón obvia de esto parece ser su cristianismo.

No sólo las cuestiones religiosas en general sino las cuestiones de doctrina en particular fueron de importancia decisiva para Milton, por lo cual sus esfuerzos por reformar la constitución de Inglaterra corrieron paralelos a sus esfuerzos por reformar la vida religiosa de los ingleses, y difícil sería decir a cuál daba preferencia. Los obispos eran una amenaza tan grande para una constitución bien ordenada como lo era el rey, y una amenaza mucho más inmediata que la planteada por el pueblo común. Así como el obispo de Roma no vaciló en adueñarse de tal ciudad, convirtiéndose en su gobernante temporal, así también, temía Milton, los obispos ingleses ejercerían una tiranía temporal sobre Inglaterra. Había que abolir los obispos y todo su establecimiento. El cristiano no sólo puede comprender la verdad de las Sagradas Escrituras sin la ayuda de un obispo; los obispos con poder político destruyen la libertad cristiana. "[...] ¿Qué número de ingleses leales, nacidos libres y buenos cristianos se han visto obligados a abandonar su querido hogar, sus amigos y su familia, a quienes nada sino el vasto océano y los salvajes desiertos de Estados Unidos pudieron ocultar y proteger de la furia de los obispos?" El episcopado es un "cáncer" en el cuerpo de la constitución, sus ceremonias y cortes eclesiásticas son "sanguijuelas" que chupan el ingreso y las riquezas del país.[25] Milton escribió tantas páginas dedicadas a la reforma de estas cosas y a la reforma de las cosas políticas.

Y sin embargo, es difícil separar unas de otras en su pensamiento, es decir, hablar de reforma política sin referirse a la reforma religiosa, y esto pese al hecho de que según el propio Milton, los dos poderes, el eclesiástico y el civil, son "totalmente distintos". No sería exacto decir que Milton sólo vio un problema, el de la relación entre lo eclesiástico y lo civil. Y sin embargo, lo que necesitaba reforma no era sólo la Iglesia ni sólo el Estado, sino la relación entre ambos. De este modo recomendó a Cromwell "dejar la Iglesia librada a sí misma, y tener la prudencia de liberaros a vos mismo y a los magistrados de esa carga, *que es una mitad y al mismo tiempo la más remota* de vuestra propia provincia[...]".[26] Lo que Milton quiso decir con esta paradójica afirmación tal vez pueda ser comprendido gracias a la epístola dedicatoria (dirigida al Parlamento) de *A Treatise of Civil Power in Ecclesiastical Causes*. Escribió ahí: "[...] tanto la república como la religión acaso lleguen a florecer algún día en el cristianismo, cuando, o bien los gobernantes disciernan entre lo civil y lo religioso, o bien que los que lo disciernan sean admitidos en el gobierno".[27] Las cuestiones religiosas no son, propiamente dicho, del interés de la autoridad civil, como lo mostraron los ultrajes cometidos por

[25] *Of Reformation in England, Works*, III, i, 48-49, 54.
[26] *Second Defense, Works*, VIII, 235. Las cursivas son mías.
[27] *Works*, VI, 2.

el arzobispo Laud y sus coadjutores, apoyados por el poder del Estado. Por otra parte, las cuestiones religiosas son, en realidad, de la competencia de la autoridad civil en un sentido negativo: es deber de la autoridad civil mantener la separación. Pero Milton quiere decir algo más. También quiere decir que Cromwell, como legislador cristiano, puede promover mejor la religión cristiana —como es su deber— estableciendo y manteniendo una separación de los poderes civiles y los eclesiásticos. Se necesita su ayuda para establecer una república libre, y la república libre, más que ninguna otra forma de gobierno, promoverá la libertad de conciencia, "que por encima de todas las otras cosas debe ser cara y preciosa a todos los hombres [...]".[28] Es difícil distinguir la enseñanza religiosa de Milton de su enseñanza política, porque sus reformas religiosas van guiadas por su doctrina religiosa, y en menor grado, sus reformas religiosas van guiadas por consideraciones políticas. (Sus reformas políticas indudablemente son establecidas pensando en la libertad cristiana, pero también hay una libertad civil, que es independiente de la libertad cristiana, y que es amenazada entre otras cosas por una Iglesia establecida. Con respecto a la libertad civil, una Iglesia establecida es similar a una nobleza con títulos, porque ambas ofrecen avances con una base distinta del mérito, y ambas limitan el ascenso de aquellos cuya única excelencia es el mérito.) Es su doctrina del cristianismo y específicamente su doctrina de la libertad cristiana la que ofrece la causa o propósito final, y por tanto, la forma de la constitución mixta. La libertad es el objetivo de la vida política, sin que importe si es el objetivo reconocido de la mayoría de un pueblo en particular. En realidad, Milton sabía que en 1660 la "multitud inconsiderada" pareció "loca" por la restauración de la monarquía, con sus galas y su religión tan enemiga de la libertad, y que muchos que una vez habían apoyado la causa de la libertad se habían vuelto "celosos reaccionarios". Pero no era justo ni razonable que sus voces "contra el principal fin del gobierno esclavizaran al número menor que quería ser libre". Mejor y más justo sería si la minoría "capaz y digna" obligara a la multitud, de ser necesario por la fuerza de las armas, "a recuperar[...] su libertad [...]".[29]

La idea que Milton tiene de la libertad es compleja, no sólo porque, aun cuando la divide como es costumbre en dos partes, la libertad espiritual (o cristiana) y la civil, en un lugar de la *Second Defense* añade una tercera, la libertad doméstica o privada, y se refiere a la *Areopagítica* como el escrito en que trata no de la libertad civil sino de esta libertad doméstica. Es compleja porque ello corresponde a las dificultades del tema. En ninguna parte de su obra queda reducida a simple declaración, y nada de lo que Milton escribió podría calificarse de tratado sobre el tema. Lo más cercano a esto es la *Areopagítica* pero trata, reconocidamente, de sólo un aspecto de la libertad. Como lo dice en la *Second Defense*, hay en primer lugar la libertad en el sentido de un medio hacia el fin, la virtud: "para formar y aumentar la virtud, lo

[28] *Ready and Easy Way*, *Works*. VI, 142.
[29] *Ibid.*, pp. 140-141.

más excelente es la libertad". Pero en la siguiente frase pide a Cromwell hacer "una mejor provisión para la educación y moral de la juventud",[30] declaración suficiente en sí misma para recordarnos algo que también leímos en la *Areopagítica*, que la república libre no es una sociedad pluralista. Por ejemplo: sabemos que no tolera "el papismo y la superstición abierta", sino sólo las "diferencias vecinales o, antes bien, las indiferencias". El ciudadano de la república libre tiene asegurada la libertad para volverse virtuoso, pero no tiene asegurada la libertad para definir la virtud de cualquier manera que se le antoje.

En segundo lugar, hay la libertad en el sentido negativo de estar libre de todo gobierno. La república libre no ejerce autoridad en asuntos eclesiásticos ni, como sabemos, requiere la licencia de imprimir, ofreciendo así libertad de prensa. Sin embargo, donde mejor puede verse la naturaleza limitada de esta libertad es en el sumario que hace Milton del argumento de la *Areopagítica*, en su *Second Defense*.

> Por último, escribí, siguiendo el modelo de un discurso regular, la *Areopagítica*, sobre la libertad de imprenta, que la determinación de lo verdadero y de lo falso, de lo que se debe publicar y de lo que se debe suprimir, no debe quedar en manos de los pocos que puedan haber sido encargados de la inspección de los libros, hombres comúnmente sin cultura y de juicio vulgar, por cuya licencia y placer nadie podría publicar algo que pudiese estar por encima de la aprehensión vulgar.[31]

Aquellos "que se inclinan a la libertad de investigación" tienen la libertad de comunicarse "sin la inquisición privada de ningún censor magisterial", pero sólo a su propio riesgo. La distinción de Milton es la que después fue fijada por el derecho común, en que la libertad de prensa consistía en poder publicar sin previa limitación, "y no libre de censura por cuestión penal al ser publicado".[32] Por último, el Consejo General, en parte por la extensión de los poderes ejercidos en el medio local, promete restringir su gobierno, sobre todo, a la esfera de los asuntos extranjeros. Esta libertad negativa al menos es compatible y probablemente requerida por la libertad cristiana, que Milton define en parte como el quedar liberado, por medio de Cristo, "del imperio de la ley y de los hombres". Lo que esto significa tal vez podamos captarlo, sobre todo, en el siguiente pasaje de *A Treatise of Civil Power in Ecclesiastical Causes*, escrito en 1659:

> [...]el estado de la religión según el evangelio es muy diferente de lo que era bajo la ley: entonces era el estado de rigor, infancia, servidumbre y obra, para todo lo cual no era improcedente la fuerza; hoy, es el estado de gracia, virilidad, libertad y fe; a todo lo cual corresponden la anuencia y la razón, no la fuerza: la ley fue escrita entonces en tablas de piedra, para ser cumplida al pie de la letra, quisiérase o no; el evangelio, nuestro nuevo contrato, en el corazón de todo creyente, sólo debe ser interpretado por el sentido de caridad y de persuasión interna: la

30 *Works*, VIII, 237.
31 *Ibid.*, pp. 133-135.
32 Blackstone, *Commentaries*, IV. xi. 13.

> ley no tenía gobierno o gobernante distinto de la Iglesia y la república, pero los sacerdotes y los levitas juzgaban en todas las causas no sólo eclesiásticas sino civiles[...] lo cual, según el evangelio, está prohibido a todos los ministros de la Iglesia[...].[33]

Este pasaje sirve para presentar la libertad en su sentido exaltado.

Los hombres pueden creer que son libres, pueden jactarse de que son libres y ser en realidad libres en el sentido negativo, y sin embargo seguir siendo esclavos. Pueden ser esclavos en el aspecto decisivo de ser incapaces de aprovechar debidamente la libertad negativa que han recibido, y son esclavos si son ignorantes de lo justo y de lo injusto, o si creen que el poder consiste en la violencia, o la dignidad en el "orgullo y la soberbia". Son esclavos si "han perdido el vigor por el lujo", si son dominados por sus pasiones y no por su razón, si, en suma, como Milton lo aclara muy bien en la *Second Defense,* no son amos de sí mismos. Ser libre de la ley no basta. "A menos que vuestra libertad sea de tal índole que no sea posible darla ni quitarla por las armas, y sólo es tal la que, dimanando de la piedad, la justicia, la templanza, en suma, de la auténtica virtud, echará profunda e íntima raíz en vuestro espíritu; podéis estar seguros de que no faltará alguno que, aun sin armas, pronto os privará de aquello que es vuestro orgullo haber ganado por la fuerza de las armas."[34] La libertad que no puede ser ganada ni perdida por la fuerza de las armas, y la libertad de la cual dependen todas las demás es la libertad cristiana en el pleno sentido del término. Ésta es la libertad sólo conocida del hombre auténticamente libre, y ésta es la libertad que constituye el fin y objetivo de la vida política.

Semejante libertad sólo fue posible por medio de Cristo, porque fue Cristo quien modificó la condición del hombre de "legal a evangélica", de una "servilidad hacia Dios" y hacia la ley de Dios, a otra en que el hombre puede ejercer una facultad que sólo comparte con Dios. Cierto, ésta es una libertad de "servir a Dios", pero es una libertad de servir a Dios "según la mejor luz que Dios ha plantado en [nosotros] con tal propósito",[35] y lo que esto significa, de hecho, es la libertad de buscar la verdad. La verdad vino al mundo con Cristo, "y fue una forma perfecta, gloriosa de contemplar", pero después fue dispersa en mil pedazos. La libertad del hombre consiste en buscar estos pedazos, lo que significa la busca de lo que es desconocido por lo que es conocido. No sólo es la libertad del hombre la que consiste en esta vida de buscar la verdad, sino que también es la dignidad o la virtud del hombre. Pues en todas las cosas, Dios dirige a sus fieles "no a una indolente credulidad, sino a una constante diligencia, y a una busca infatigable de la verdad[...]".[36] Realizar la libertad cristiana es buscar la verdad dentro de los límites de las Escrituras, siendo guiado el que busca por el Espíritu Santo, y buscar la verdad dentro de los límites de las Escrituras, con la guía del Espí-

[33] *Works,* VI, 25.
[34] *Second Defense, Works,* VIII. 237-241.
[35] *Ready and Easy Way, Works,* VI. 141.
[36] *Christian Doctrine, Works,* XIV. 9.

ritu Santo, "que nadie puede conocer en todo momento más que en sí mismo",[37] es buscar la verdad dentro de muy vastos límites. Es casi buscar la verdad sin ningún límite.

Que esto es así se ve en la consideración siguiente: cómo un cristiano juzgue el poder de la razón, sin ninguna ayuda, es algo que dependerá hasta cierto grado de lo que considere como las consecuencias de la Caída, de la primera desobediencia del hombre a Dios. Según Milton, el hombre en realidad perdió el paraíso por su Caída, pero la adquisición del conocimiento del bien y del mal elevó al hombre por encima del nivel de su existencia anterior, hasta un punto en que se asemejó más a Dios. La descripción poética que hace Milton de la expulsión del Paraíso no nos recuerda la escena de angustia pintada, por ejemplo, en el fresco de Masaccio.

> Adán y Eva derramaron algunas lágrimas naturales, que enjugaron en seguida.
> El mundo entero estaba ante ellos para que eligieran
> el sitio de su reposo, y la Providencia era su guía.
> Asidos de las manos y con inciertos y lentos pasos,
> siguieron a través del Edén su solitario camino.[38]

Con la llegada de Cristo y al ser liberado el hombre de la ley mosaica, recupera el Paraíso, pero no el paraíso del Edén, pues ese original estado de inocencia se ha perdido irremediablemente. El hombre conoce ahora el bien y el mal. Además, el mundo ha conocido a Sócrates, "el más sabio de los hombres", y aun Cristo, que rechaza la oferta de Satanás del reino mundano de Atenas en la cúspide de su potencia intelectual, conoce la belleza intelectual de la Antigüedad clásica. La rechaza porque no es "verdadera sabiduría" sino que, "construida sobre nada firme", es simple conjetura y fantasía. Es posible distinguir la vida del hombre verdaderamente libre, que busca la verdad dentro de los límites de la Escritura guiado por el Espíritu Santo, de la vida del filósofo de la Antigüedad pagana, pero esto no es fácil; no muchas preguntas abiertas a ésta última están cerradas para Milton. Sin la libertad de cerner y de tamizar "cada doctrina", dice, y de pensar y escribir acerca de ella "de acuerdo con[...] la fe y la persuasión individuales" los hombres están "aún esclavizados, no en realidad como antes, bajo la ley divina, sino, lo que es peor de todo, bajo la ley del hombre o, para hablar con mayor verdad, bajo una tiranía bárbara".[39] No muchos pensadores paganos tuvieron en más alta estima la vida del intelecto: pues, "¿qué es más delicioso, qué es más feliz que aquellas conferencias de hombres doctos y eminentes, como se nos dice que el divino Platón celebraba muy frecuentemente bajo aquel célebre árbol...?"[40] Para este cristiano, la dicha consiste en la amistad, y la amistad consiste en buscar en común la verdad. Es deber de la república auténtica promover esto, pues la república auténtica es un

37 *Treatise of Civil Power, Works,* VI, 6.
38 *Paradise Lost,* XII.
39 *Christian Doctrine, Works,* XIV, pp. 11-13.
40 *Seventh Prolusion, Works,* XII, 263-265.

"lugar de libertad filosófica", como en un tiempo se creyó que era Inglaterra. El propósito de la vida política, que determina la forma de la vida política, existe fuera o más allá de la vida política.

La república libre honra la busca del conocimiento y educa a sus ciudadanos de tal manera que estén capacitados a buscar el conocimiento y, con ello, ejercer la libertad que Cristo les dio. La república libre no está edificada tan sólo sobre ciertas instituciones sino sobre hombres que se gobiernan a sí mismos, hombres que han aprendido a gobernarse. Milton no nos dice cuántos hombres aprenderán a gobernarse a sí mismos y a ser verdaderamente libres, aunque desea que todos los hombres tengan el derecho de intentarlo.

## LECTURAS

A. Milton, John, *The Ready and Easy Way to Establish a Free Comnonwealth.*
———, *A Second Defense of the People of England.*
———, *Areopagitica.*

B. Milton, John, *Of Reformation in England.*
———, *Of Education.*
———, *The Tenure of Kings and Magistrates.*
———, *A Treatise of Civil Power in Ecclesiastical Causes.*

# BARUCH DE SPINOZA
# [1632-1677]

STANLEY ROSEN

SPINOZA es el primer filósofo que escribió una defensa sistemática de la democracia; aparece en su *Tratado teológico-político*, publicado en 1670. La defensa surge como consecuencia necesaria de la posición metafísica de Spinoza y de su rechazo explícito de la filosofía política tradicional. La declaración más detallada de los fundamentos metafísicos del pensamiento político está contenida en la *Ética*, principal obra de Spinoza, estudio de la estructura fundamental de la realidad o sustancia,y por ello, de la relación que hay entre la existencia humana y el orden eterno. El rechazo de la filosofía política tradicional por Spinoza queda expuesto con la mayor claridad en las primeras páginas del *Tratado político*, llevándolo a reemplazar las que considera concepciones imaginarias e inútiles de la filosofía tradicional por los análisis realistas y científicos de la vida política característicos de hombres como, ante todo, Maquiavelo.

La metafísica científica de Spinoza conserva hasta cierto grado ese aspecto de la tradición política clásica según la cual un orden eterno subyace y regula al orden simplemente humano. De acuerdo con la interpretación clásica, el orden eterno se vuelve accesible, por vez primera, mediante un análisis de este orden humano. Pero el análisis de Spinoza, en armonía con su aceptación de los procedimientos científicos modernos, entraña un inicial rechazo del orden humano, de modo que el orden eterno pueda quedar visible. La observación de los fenómenos políticos, a diferencia del orden, intenta eliminar la deformación de la perspectiva simplemente humana: se registran y analizan los fenómenos políticos igual que los fenómenos de cualquiera otra ciencia. De este modo, el orden humano queda "deducido" a partir del orden eterno científicamente revelado.

El elemento "clásico" del pensamiento de Spinoza, podemos sugerir, es una revisión del punto de vista estoico de un hilo de la enseñanza socrática: Spinoza sigue reconociendo la necesidad y posibilidad de una mejora del orden humano a la luz de nuestra visión del orden eterno, pero combina este reconocimiento con una concepción estoica de la relación que hay entre el filósofo y la eternidad. Esto da por resultado una curiosa combinación del "activismo" socrático y de la "pasividad" estoica. La realización filosófica procede de la contemplación del orden eterno, del que el hombre no es más que una parte, y según el cual sus preocupaciones sociales y políticas no son más que ilusorias tentaciones para hacerlo perder la serenidad. Pero su serenidad depende de la buena reconstrucción del orden social y político o humano.

La influencia de los estoicos sobre Spinoza es visible en su definición "metafísica" de la libertad que, de acuerdo con su determinismo, parece identificar la más alta forma de actividad como una resignación pasiva en las consecuencias del orden eterno. En la esfera política, aunque es verdad que Spinoza conserva el ya mencionado activismo socrático, lo transforma, de la actividad de caballeros en la actividad de científicos o de políticos que han sido decisivamente influidos por una interpretación científica de los asuntos políticos. El caballero que escuchaba al filósofo es reemplazado en la esfera práctica por el político científico, con un correspondiente cambio en la enseñanza política práctica. La libertad es concebida en la esfera práctica como la expresión inteligente del poder humano. Pero el poder humano queda explicado como una concepción general del poder, concepción común a cada ser existente. La concepción común del poder hace posible un método de estudio que es común a todas las cosas. La combinación de la concepción del poder y el método de estudio a su vez produce la metafísica científica que pretende explicar los principios fundamentales de la realidad, los principios que son comunes a cada aspecto de la realidad, sea humana o eterna.

La metafísica nueva o científica modifica la enseñanza política práctica porque comienza con una nueva concepción de la naturaleza humana. Al pasar por alto la perspectiva "simplemente" humana, la metafísica científica explica al hombre en términos que son comunes a lo humano y a lo no humano. El nuevo realismo científico se orienta por lo común, por lo que los filósofos tradicionales habrían llamado la base. Lo hace porque estos elementos comunes pueden ser dominados por su método universal: la nueva concepción entraña una promesa de triunfo en los dilemas políticos, de que no disponía la visión excesivamente exaltada de los filósofos tradicionales. El dominio del poder, que es, a su vez el más grande poder, procede de idéntica manera en el ámbito humano y en el no humano. Spinoza es estudioso de Maquiavelo, quien enseñó que la Fortuna podía ser dominada por hombres fuertes e incluso que, mediante la creación de un método eficaz, podía modificarse la naturaleza del hombre (y tal vez la naturaleza misma).

Tanto Spinoza como Maquiavelo subrayan su intención de seguir un nuevo modo que es útil porque es poderoso, y es poderoso porque se inicia en un entendimiento de los hombres tal como son, no como quisiésemos que fueran. Al despojar al hombre de sus fantasías, al partir con el hombre como es en la desnudez de su existencia natural, el nuevo camino es más bajo que el antiguo (el modo clásico judeo-cristiano), que "se extravió" por poner sus miras demasiado altas. Las alturas o la libertad y la virtud basadas en el dominio de la naturaleza por el poder humano sólo pueden conquistarse por medio de un comienzo debidamente bajo. Semejante comienzo, a su vez, prefigura el reemplazo de la antigua altura por una nueva altura. La altura nueva o menor reconoce la naturaleza degradada del hombre, que se debe al predominio de la pasión sobre la razón. Para alcanzar las alturas, la razón debe regular a la pasión. La mejor manera de regular la pasión es invocando otras pasiones: el hombre, en suma, sólo puede ser regulado por medio de

aquellos elementos que son comunes a todos los hombres. La regulación de los hombres se basa fundamentalmente en la aprobación de aquellos que deberán ser regulados. La concepción científica del poder y el método universal de análisis nos llevan, por medio de la nueva concepción del hombre, a un rechazo de la aristocracia clásica en favor de la democracia.

La razón liberada de la pasión es ciencia. Esta liberación incluye un cambio de la concepción clásica de la razón. La pasividad estoica se transforma en un dominio activo basado en el entendimiento de la Sustancia. De este modo, el hombre entra en conflicto asimismo con la religión tradicional, pues también la religión aconseja una resignación al orden eterno, por mediación de la obediencia a la palabra revelada de Dios. El intento inicial, hecho por Maquiavelo, de liberar la razón de la religión tradicional en la esfera de la política es continuado de manera similar por Hobbes y Spinoza: ambos tratan de modificar los derechos de la religión por medio de una interpretación radical de las Sagradas Escrituras.

Spinoza también conserva la admiración de Hobbes (y de Descartes) a las matemáticas como modelo para la razón nueva: las falsas utopías serán reemplazadas por una voluntad de poder científicamente regulada. En la aplicación del análisis "matemático" al orden humano, Spinoza resuelve este orden en sus átomos individuales, de tal manera que el hombre natural es estrictamente presocial. Para Hobbes y para Spinoza el estado de naturaleza, por consiguiente, queda caracterizado por una supremacía del individuo, es decir, de la multiplicidad de los individuos, cada uno de los cuales se esfuerza por existir hasta donde se lo permiten sus facultades, lo que constituye el *datum* inicial. La sociedad aparece cuando el hombre, el individuo inteligente, reconoce las ventajas de la unión en el compromiso. Reconoce que la sociedad, el instrumento hecho por el hombre para la satisfacción de los deseos, es, en general, un aumento eficiente de su potencia individual.

Existe, sin embargo, una diferencia esencial entre el pensamiento de Hobbes y el de Spinoza, que se explica al menos parcialmente por la diferencia de su orientación metafísica. Hobbes continúa en la tradición materialista. El orden inteligible, aunque no inventado por el hombre, es una interpretación humana de la secuencia o pauta de los movimientos. La expresión científica de esta interpretación comienza y es deducida con definiciones de movimientos primarios y de las leyes del pensamiento por las cuales pueden combinarse estas definiciones. Pero el hombre es, en realidad, una especie de movimiento que difiere en su estructura interna de otros tipos de movimiento. El hombre, como intérprete de los movimientos, no queda enteramente explicado en términos de movimientos no humanos. La importancia del hombre es indicada en la esfera política por el hecho de que, por "derecho natural", Hobbes quiere decir, en lo fundamental, derecho *humano.* Dado que el orden es relativo a la decisión del individuo de aceptar definiciones comunes, la autonomía decisiva del individuo nunca podrá ser totalmente transformada en la seguridad de la comunidad.

Según Hobbes, la necesidad de la propia conservación del individuo es más primitiva que la sociedad, la filosofía y la religión; en realidad, es requi-

sito para éstas. Por tanto, la propia conservación sigue teniendo, aun dentro de la sociedad, una forma que es común a todos los individuos en el estado de naturaleza. Mas, para Spinoza, de acuerdo con la tradición estoica, el orden eterno es anterior e independiente del individuo, o de las decisiones del individuo. Para Spinoza, la transición del estado de naturaleza a la sociedad política no es, en ningún sentido (como al menos en parte lo era para Hobbes), creación de orden o de las condiciones de poder. Antes bien, la sociedad es la condición para la filosofía, o para el descubrimiento del orden. De este modo, la filosofía, y no la pasión autónoma común a todos los hombres, es, para Spinoza, la salvaguarda más poderosa de la propia conservación del individuo.

Dado que Hobbes conserva en la sociedad la autonomía radical del individuo, cuyo apasionado afán de existir dificulta lograrlo, es necesario contrapesar este pluralismo natural e inexpugnable por medio de un gobierno poderosamente centralizado. Hobbes es monárquico por bien del individuo. El monarca es más capaz que los otros individuos de aportar un remedio a lo que subyace en su temor común. Además, una autonomía natural significa que los individuos son radicalmente iguales. Donde mejor se conserva esta igualdad es en una república tan homogénea como sea posible, en que el faccionalismo sea contenido si no completamente eliminado. El monarca es símbolo de la igualdad de las unidades sociales en el hecho mismo de ser la unificación de su voluntad social. Su voluntad, única e indisoluble, es reflejo de la voluntad de cada súbdito individual, igual a cualquier otro súbdito. Por ello la monarquía es el régimen más seguro, y por tanto, el mejor de todos.

Spinoza, en cambio, concibe a los individuos como representantes, desde el punto de vista humano, de la articulación del orden eterno en una jerarquía de partes y de todos. Por tanto, puede aceptar las diferencias naturales (y no las convencionales) en los hombres como políticamente fundamentales. El carácter inexpugnable de estas diferencias naturales impondrá siempre una variedad de tipos y funciones entre los hombres en sociedad, y por tanto, de opiniones que no pueden ser destruidas en la unidad del poder gobernante, salvo al precio de destruir el propio orden social. Por consiguiente, Spinoza es un defensor de la democracia en que, por el bien de la filosofía (que salvaguarda los intereses de todos) debe permitirse la libertad de expresión para reflejar y satisfacer las diferencias naturales que hay en los hombres. En la medida en que la democracia es la encarnación de la enseñanza filosófica adecuada, regulará las opiniones de los hombres por medio de instituciones religiosas, sociales y políticas, pero no insistirá en una uniformidad de opinión.

Por ello, el filósofo es, por naturaleza, el "más alto" de los hombres, porque es el más poderoso y la mejor salvaguarda del poder de los no filósofos. Pero, para conservar la filosofía, el filósofo debe apoyar la democracia (que es en realidad la manifestación de su enseñanza política). De otro modo, cuando la opinión es tiranizada, la filosofía queda destruida por el dogma y la superstición. A la inversa, para conservar la democracia, debe apoyar la

libertad de la filosofía. Los intereses de la filosofía y de la democracia coinciden, cuando unos y otros son debidamente definidos.

Hemos observado que la enseñanza política de Spinoza pretende ser una deducción de su análisis de la Sustancia. Como nos dice Spinoza en la *Reforma del Entendimiento,*[1] quiso dirigir todas las ciencias hacia un fin. Por consiguiente, el fin de la ciencia política es idéntico al fin de la ciencia natural o de las ciencias metafísicas. Los principios fundamentales de todas las ciencias son las propiedades de Sustancia, y por tanto, todas las ciencias proceden de acuerdo con el método por el cual se descubren estas propiedades. Dado que los hombres son parte de la Sustancia, y así están determinados por ella (Spinoza llama "modos" a esas partes), las leyes que gobiernan su conducta pueden deducirse de las leyes generales de partes o modos sustanciales.

Al equiparar el "derecho" con el "poder", y el "poder" con la lucha de cada modo por persistir, Spinoza, a diferencia de Hobbes, niega el carácter peculiarmente humano de los fenómenos políticos;[2] como hemos visto, el punto de vista "humano" conduce a ilusiones. En la perspectiva de estas ecuaciones comprenderemos el *Tratado teológico-político* en que están formulados los principios de la ciencia política sobre la base de un acomodo (explícitamente aludido por Spinoza) a la suposición (ilusoria) de que el hombre ocupa una posición especial en el universo. Esto también explica el detallado interés de Spinoza en la teología en un libro político, ya que el motivo tradicional para creer en la condición especial del hombre, y por ello en la propagación y conservación de las ilusiones científicas, es (a su parecer) la religión. En la misma perspectiva, también comprendemos la observación de Spinoza de que toda la doctrina del *Tratado político* se sigue de la premisa de que el deseo de autoconservación es por necesidad universal.[3] Esta premisa es la causa próxima de la actividad humana, y por ello funciona en la presentación científica de la filosofía política como el término medio entre la Sustancia y la estructura de las mejores formas de gobierno.

Todas las ciencias deben seguirse mediante el uso del método que se aplica en las matemáticas; a este respecto, Spinoza sigue el nuevo movimiento en filosofía ejemplificado por Descartes. Sólo son aceptables aquellas conclusiones que han sido deducidas de ideas adecuadas (claras y distintas). Las ideas son adecuadas cuando expresan la naturaleza de un modo, o aspecto de la Sustancia, como es en sí misma y no como aparece al hombre. Por analogía con las matemáticas, la estructura interna del modo, aunque deducible de las propiedades de la estructura más general de la Sustancia, puede ser comprendida solamente como es, como aparece a la luz de nuestro entendimiento, y no como tendiente, o pareciendo tender, a algún fin o más allá de su "queidad" intrínseca o estructura determinada.

De este modo, Spinoza expulsa de la filosofía la teleología. El intento del

1 Baruch de Spinoza, *Improvement of the Understanding,* en *Works,* ed. Van Vloten y Land (3ª ed.; 4 vols. encuadernados en 2; La Haya: Nijhoff, 1914), I, 7.

2 *Ética* I. iii. 6-9.

3 *Tratado político,* II. iii. 18.

filósofo por comprender cómo son las cosas, cual han sido determinadas por las leyes de la Sustancia, no debe ser obstaculizado por el hecho de que el propio filósofo ha sido determinado hacia el "fin" del entendimiento. Para adquirir una auténtica comprensión de la realidad, el filósofo debe ver las cosas como son, y no como aparecen ante él por la influencia de sus pasiones sobre su razón. Sin ese adecuado entendimiento no podrá alcanzar ese dominio de la realidad que sus pasiones desean.

El entendimiento de los fenómenos políticos es, por consiguiente, distinto de la acción política basada en un correcto entendimiento. No hay razón o propósito para las propiedades de una esfera, por ejemplo, más allá de la necesidad intrínseca en la idea de una esfera que, si es que existe acaso, debe existir de una manera específica. Lo mismo puede decirse de la humanidad. El estudio del hombre, como rama de la filosofía, procede como lo hace el estudio de las esferas, las piedras o los caballos. Como dice Spinoza en la *Ética,* "consideraré las acciones y los apetitos humanos como si fuesen cuestión de líneas, planos y sólidos".[4] La deducción matemática es tan apropiada para el estudio del hombre como para el estudio de las piedras; pero las piedras no se dedican a la actividad política. La naturaleza racional del hombre tiene una manera científica y una manera no científica de expresión. La manera no científica alcanza su pleno desarrollo en la sociedad política, o en la organización del poder individual en función de sentimientos y deseos subjetivos. A su vez, este elemento subjetivo es condicionado por la tendencia del hombre a sacar una falsa analogía entre su propia actividad propositiva y las actividades de las cosas naturales. El hombre lee propósitos en las actividades de las cosas naturales y por tanto desarrolla la religión, junto con su forma degenerada, la superstición.

El estudio científico de los fenómenos políticos exige un estudio minucioso de la religión como el modo más decisivo en que es condicionada la conducta política en la sociedades precientíficas. De manera similar, un llamado científicamente hecho al cambio político radical debe hacer acomodos con las formas de creencia subjetiva, religiosa. El filósofo debe estudiar las pasiones humanas y sus modificaciones, tal como si fuesen propiedades de la atmósfera, pero también debe considerar el lado práctico de la política desde un punto de vista humano o contingente. Este punto de vista, aunque está presente en ambos tratados políticos predomina en el *Tratado teológico-político* como es obvio al instante por el hecho de que contiene el tratamiento completo de la religión, tema tocado apenas ligeramente por Spinoza en el *Tratado político.*[5] Es esencial notar que esta diferencia entre los dos tratados es compatible con el hecho de que la declaración más completa de Spinoza sobre su enseñanza política se encuentra en el *Tratado teológico-político,* justo porque es una combinación de consideraciones teóricas y prácticas.

Según esta enseñanza, dos cuestiones son de importancia fundamental:

[4] *Ética* I. iii. Prefacio.
[5] *Tratado político,* II. viii. 46.

*1*) Con base en el entendimiento científico de la naturaleza humana, ¿cuál es la forma del mejor estado (*optima respublica*)? *2*) ¿Cómo podrá persuadirse a los hombres de que modifiquen sus actuales leyes y costumbres para poner la sociedad en más directa correspondencia con el modelo del mejor estado? El *Tratado teológico-político*, y no el *Tratado político*, pretende persuadir, además de instruir. De hecho, el principal interés del *Tratado político* no es simplemente el mejor Estado, sino antes bien, la cuestión más práctica de la mejor versión de los tres principales tipos de gobierno: monarquía, aristocracia y democracia.[6] Por consiguiente, su mayor hincapié en las leyes y las instituciones positivas, junto con una franqueza inicial acerca del carácter científico de las metas y los métodos de la filosofía política, hace que se asemeje mucho más que el *Tratado teológico-político* al modelo actual de una obra teórica de ciencia política. Pero Spinoza no es un politólogo de nuestros días; considera que parte de su empresa científica es impeler a los hombres a la conducta que sea teóricamente justificada. La filosofía política no es científica a menos que sea útil. Por ello, la obra más teórica es aquella que conduce a los hombres a la actividad teóricamente correcta.

Desde el punto de vista de Spinoza, su *Tratado teológico-político* es su tratamiento teórico más completo de la filosofía política, porque trata menos de leyes e instituciones positivas, y más de las motivaciones universales de la conducta humana. En un sentido un tanto similar, podemos decir que *La República* de Platón es una versión más completa de su teoría política que *Las Leyes*, justo porque *Las Leyes* tratan más de los detalles de la legislación que de la naturaleza del alma humana. Pero el *Tratado teológico-político* es mucho menos obviamente universal en su intención que *La República*. Para nuestros actuales fines, el carácter "local" del tratado de Spinoza puede explicarse debido a su acomodo a la influencia, omnipresente en su época, de las Sagradas Escrituras. Dado que los hombres actúan por la pasión y no por la razón,[7] se les puede impulsar a reconstruir las creencias religiosas en que se basa la sociedad política sólo por una modificación de las pasiones prevalecientes, mediante un juicioso reemplazo de los objetos que las satisfacen.

Podemos comprender así la apariencia religiosa del *Tratado teológico-político*. Spinoza no puede rechazar simplemente las Sagradas Escrituras sin malquistarse con todos aquellos sobre quienes deseaba influir. El punto de partida de todo llamado público debe ser, por fuerza, la situación histórica contemporánea. Pero el terreno desde el cual es considerada la situación histórica contemporánea trasciende, a su vez, esa situación. Es el motivo de la comprensión filosófica de la naturaleza; en la célebre frase de Spinoza, el filósofo que contempla desde este terreno ve al mundo histórico *sub specie aeternitatis*. El mismo punto puede afirmarse de la manera siguiente. Según Spinoza, la naturaleza humana actúa de acuerdo con principios inteligibles e inmutables. Cuando comprendemos a fondo la situación actual vemos que está arraigada en la situación humana como tal. Las raíces de la situa-

[6] *Ibid.*, p. 31.
[7] *Ibid.*, ii. 4-6.

ción contemporánea son los principios de la naturaleza humana que, a su vez, no son alterados por la variedad de las situaciones históricas. El correcto análisis teórico de la sociedad y la religión contemporáneas requiere un correcto análisis teórico de la sociedad y de la religión como tales. El libro político fundamental es un tratado *teológico-político* porque se basa en el reconocimiento de que la relación entre la religión y la política no es tan sólo un accidente de la historia, sino que brota de la naturaleza del hombre.

Volvamos ahora a una consideración más específica de los dos tratados políticos. El nexo entre las dos obras es negativo: la carencia, en el *Tratado político,* de un extenso análisis de la religión. Pero la politización de la religión, que hace Spinoza, cuando no es explícitamente planteada puede deducirse de su teoría de la naturaleza humana. Los dos tratados son compatibles entre sí, y al mismo tiempo son compatibles con la *Ética.* No podemos establecer aquí la forma precisa de las opiniones religiosas de Spinoza; pero es claro que nunca trata de refutar la necesidad de religión que siente el hombre. Podemos convenir con la afirmación de que la *Ética* en conjunto constituye la exposición que hace Spinoza del culto de un hombre libre. En sus escritos políticos aclara que hay una distinción entre la religión de los filósofos y la religión pública. En el *Tratado político* nos dice que, aunque la libertad de diversidad religiosa ha de permitirse al pueblo, esta libertad queda restringida al culto privado y a la creencia privada. Pero al analizar los derechos de las autoridades supremas en general, y de la forma de una aristocracia en particular, Spinoza propone una religión nacional, determinada por el Estado y, por tanto, con unos ritos públicos uniformes. A lo largo de todo el tratado subraya el peligro, para la estabilidad pública, de una diversidad de sectas religiosas y modos de culto. Este hincapié es característico del enfoque de Spinoza a cada aspecto de la legislación política, y es consecuencia directa de su idea de la naturaleza humana.

Dado que los hombres son movidos a actuar más por la pasión que por la razón, locura sería constituir un Estado en que la libertad se basase sólo en una presuposición de razón o de buena fe. Las pasiones primarias son el miedo al dolor y la esperanza de placer. Como cada quien no desea nada más profundamente que su propia conservación, la lucha por llevar al máximo el placer y al mínimo el dolor hace que los hombres sean enemigos por su naturaleza misma; al *temor* y a la *esperanza* puede añadirse la pasión fundamental del *odio.* Cuando los hombres se unen para formar sociedades, en un esfuerzo por salvaguardar la existencia individual por medio del poder colectivo, no por esta razón modifican sus naturalezas, sino que siguen siendo criaturas de la pasión. Siguen teniendo motivos de temor y de esperanza, y por ello el peligro del odio persiste en la sociedad. Por esta razón, Spinoza continuamente nos recuerda la necesidad de mantener la unidad en el Estado. La asociación política es natural, pero una de sus funciones principales es contener la naturaleza apasionada del hombre. La mejor manera de hacer esto será aprovechando la supremacía del temor y la esperanza. El principio del Estado es el deseo de la propia conservación, y por este deseo se conduce a los hombres a la obediencia.

Pero el hincapié en la pasión, tanto en el caso del individuo como en el del Estado, es compatible con la pretensión de Spinoza de legislar de acuerdo con la razón y con su creencia de que los hombres sólo son libres cuando obedecen más por la razón que por el temor. El derecho del hombre es idéntico a su poder, y su poder está limitado por la pasión. Y dado que la pasión sólo puede ser dominada por otras pasiones, es racional y va en interés de la libertad constituir el Estado sobre esta base. La sociedad debe rectificar la condición del estado prepolítico de naturaleza en que los hombres están tan divididos por la pasión que casi no tienen ya ningún derecho. La libertad es la vida de acuerdo con la razón. Y, en armonía con el elemento clásico de su pensamiento, Spinoza concibe al Estado, como tal, como expresión directa del orden racional del universo. Así, al menos en un sentido condicionado, es razonable obedecer la ley en sociedad.

La propia sociedad existe como resultado de un acuerdo común de individuos, de entregar su poder a una autoridad soberana para mejorar así el poder que cada quien tiene para su propia conservación. En la sociedad, en efecto, la voluntad de la autoridad soberana es la autoridad del individuo razonable. En la mejor sociedad, la voluntad del individuo se expresa en las leyes mejores o más razonables. Desobedecer a la autoridad soberana es contradecirse a sí mismo, ser irrazonable, ir en contra de nuestro propio provecho. Dados el egoísmo y la naturaleza pasional del hombre, si cada ciudadano tuviese el derecho de interpretar las leyes, el Estado quedaría disuelto por el interés egoísta. Por ello, cada uno de nosotros está comprometido, en todo, con el único espíritu de la república, aun cuando sus decisiones puedan parecernos inicuas. La razón nos enseña a adquirir la independencia individual rindiéndola a la voluntad del Estado. Puede decirse, por tanto, que el Estado más poderoso e independiente está constituido de acuerdo con los principios de la recta razón, que revelan el fin en provecho de todos.

A pesar de todo, la necesidad de unidad no hace que los hombres sean esclavos de una tiranía monolítica. Dado que la obediencia se predica en nombre del propio interés, va en provecho de la autoridad soberana el ser razonable: el Estado debe evitar el causar indignación entre el pueblo. No tiene el derecho de hacerlo, pues no tiene el poder de hacerlo, ya que un pueblo indignado podría ser una amenaza a la autoridad soberana. Y así como el ciudadano razonable comprenderá que su libertad depende de una república fuerte y unida, y que esta fuerza y unidad no son, en sí mismas, un obstáculo a su privada libertad de pensamiento y de creencia, así también la autoridad soberana en un Estado razonable comprende que hace mal cuando actúa contra los dictados de la razón.

Aquí, Spinoza no está contradiciendo sus afirmaciones habituales de que la pasión es gobernada por la pasión y no por la razón. Es razonable apelar al propio interés más que al argumento religioso o filosófico. El acto injusto del soberano es aquel que causa su propia ruina. Por consiguiente, la autoridad soberana debe actuar de tal modo que conserve el temor y la reverencia entre su pueblo. Y aunque el contrato social ya no es obligatorio cuando viola el interés general, Spinoza dice expresamente que el derecho de

decidir cuándo hacerlo está, exclusivamente, en manos de la autoridad soberana.[8] Sólo la autoridad soberana está facultada para saber lo que es de interés general. No obstante, este poder mismo está sujeto a las limitaciones de la pasión pública. La autoridad soberana actúa según el interés general transformando la pasión pública en virtud y obediencia, y logra esto por medio de leyes buenas. Las leyes buenas son para bien de cada ciudadano; por tanto, son razonables y, como razonables, no se les debe temer. De este modo, la mejor república obtiene la obediencia no por el temor sino por la razón. "El mejor Estado es aquel en que los hombres pasan la vida en armonía y en que las leyes se mantienen invioladas."[9] Debe entenderse que por razón, Spinoza hasta aquí ha querido decir cálculo en provecho del individuo.

Así pues, el Estado spinocista transforma la pasión en servidora de la razón mediante el entendimiento racional de la naturaleza apasionada del hombre. La filosofía es el supremo poder para todos los hombres, aun cuando su enseñanza deba ser presentada en la forma apropiada al espíritu público. La filosofía es en bien de todos: no es exagerado decir que el fin último del Estado es la filosofía. La primera página del *Tratado teológico-político* nos dice que la "libertad de filosofar" es necesaria para conservar la piedad y la paz pública. La libertad del ciudadano dentro del mejor Estado es la manifestación política de la libertad filosófica. Dentro del Estado hay una unidad de ciudadano y soberano. Tal unidad depende de instituciones racionales, que hacen que los magistrados sean los suplentes políticos de los filósofos, así como las instituciones son la cara pública de la filosofía. Como dice Spinoza, "los hombres deben ser guiados de modo que no consideren ser guiados sino que vivan según su propio espíritu y por su propia opinión libre."[10]

Sobre esta base, Spinoza rechaza la monarquía en favor de la democracia. La democracia imita el estado de naturaleza, limitando el derecho de los principales magistrados a emplear todo su poder. En el estado de naturaleza hay una heterogeneidad natural de los tipos humanos subyacente en la heterogeneidad de las sumas de poder, y es, en sí misma, expresión visible de las articulaciones en la estructura de la Sustancia. Un hombre no tiene poder suficiente para gobernar el Estado: las monarquías son aristocracias disimuladas. La heterogeneidad del estado de naturaleza es, en términos políticos, la condición de la desigualdad natural de los hombres. Pero esto no significa que un hombre (o unos cuantos hombres) tenga el derecho de gobernar a sus congéneres. Dado que "derecho" equivale a "poder" y el poder de un solo hombre es insuficiente para gobernar (conservarse a sí mismo de acuerdo con sus mejores intereses), la característica políticamente significativa del estado de naturaleza no es la superioridad de un individuo sobre otro, sino, antes bien, la variedad de tipos.

Esta variedad de los tipos humanos no puede ser suprimida, como tam-

[8] *Ibid.*, iv. 6.
[9] *Ibid.*, v. 2.
[10] *Ibid.*, x. 7.

poco puede serlo el carácter de la Sustancia misma. El deseo del individuo debe reflejarse en la estructura jurídica e institucional del propio régimen. De otro modo, los individuos no aceptarán la identidad de su voluntad con la del Estado. El régimen democrático, o la síntesis de tipos humanos que permanecen fieles en su estructura a diferencia de aquellos tipos, imita el estado de naturaleza. Pero imitación no es identidad. Podemos decir que el régimen democrático racionaliza el estado de naturaleza, o realiza lo que es implícito en el estado de naturaleza. La variedad de los tipos en el estado de naturaleza contiene una implícita desigualdad racional que es diferente de la desigualdad bruta o física.

Tomemos un ejemplo sencillo: el hombre que puede dominar a sus prójimos por la fuerza física en el estado de naturaleza puede ser incapaz de enfrentarse a las amenazas a su poder que trasciendan el ámbito de la fuerza bruta. De hecho, el hombre de superior fuerza física es menos poderoso que el hombre de mayor inteligencia. Sin embargo, es lo bastante poderoso para destruir, en ciertas circunstancias, las condiciones no sólo de su propia supervivencia, sino de la supervivencia de quienes lo superan en otros aspectos. El régimen racional democrático debe equilibrar los poderes de la fuerza y de la inteligencia para conservar ambas. Spinoza concibe este equilibrio de tal manera que su versión de la democracia difiere considerablemente de la de la mayoría de los escritores actuales. Como lo indica el trato que da al ámbito del poder soberano, Spinoza tiende a subrayar la libertad de las instituciones más que la de los individuos. Tiende a concebir las instituciones como encarnación racional de frenos al poder irracional de la multitud. Por consiguiente, la libertad de los individuos suele quedar reservada a la esfera privada, no la pública, del régimen.

Cuando Spinoza evalúa la inteligencia política de la multitud, señala que, si ésta pudiese moderarse a sí misma y suspender el juicio cuando ignora algo, sería más apta para gobernar que para ser gobernada. En su análisis de la democracia en el *Tratado político*, dice que el nombre de "democracia" no designa al número de votantes, entre los cuales se elige a los que ocuparán ciertos cargos, sino que, antes bien, hay leyes que determinan específicamente quién será elegible para el voto. En la concepción misma de la democracia se hace hincapié en las instituciones y no en los individuos. Según Spinoza, la principal diferencia entre una aristocracia y una democracia consiste en esto: en una aristocracia, el consejo patricio gobernante se perpetúa eligiendo nuevos miembros. En una democracia, todos los ciudadanos son elegibles para votar y ocupar cargos. Pero las limitaciones de edad y de propiedad pueden reducir el número de ciudadanos en el supremo consejo de la democracia a menos de los que están contenidos en el consejo de una aristocracia. Esta modificación, que en sí misma es expresión de la interpretación conservadora que Spinoza da a la palabra democracia, es la única diferencia esencial entre los dos consejos. Cuando Spinoza atribuye la ignorancia política de la multitud a su inexperiencia, no está defendiendo un liberalismo individualista, sino, antes bien, la función educativa de las instituciones libres a las cuales están subordinados los individuos (y que los hace verdaderos individuos).

Cuando Spinoza se aparta de Hobbes, su desviación puede resumirse en la simple observación de que se aparta de la definición comúnmente adoptada, hacia una definición, interpretada con sutileza de propia conservación. Hemos seguido esta transición en nuestro análisis del modo en que una implicación sutilmente interpretada del estado de naturaleza reemplaza a una generalización comprendida por todos, partiendo de la forma más explícita del estado de naturaleza. La transición se vuelve políticamente manifiesta en el rechazo de una monarquía absoluta en favor de una democracia conservadora (de hecho aristocrática). El principio de la democracia conservadora que encarna la significación política de esta transición es la libertad de la filosofía: filosofía es el poder sutilmente interpretado de autoconservación.

Para mantener libre, es decir, poderosa, a la filosofía, debemos reflejar de manera correcta en nuestro régimen político las diferentes clases de tipos humanos. Dado que la filosofía es la interpretación de la estructura de la Sustancia, no puede florecer a menos que tenga acceso a esta estructura. Este acceso se logra mediante la observación de los diferentes tipos de instituciones y actividades humanas; por consiguiente, como ya se ha indicado, el régimen político debe tolerar una variedad de opiniones. Es importante recordar que el régimen político tiene como bien supremo la conservación de la filosofía, pues esto no es lo mismo que decir que el bien supremo es la "libertad" del individuo. Esta última afirmación implicaría una falta de orden natural con base en la cual se puede clasificar a los individuos. Spinoza no es cristiano ni liberal moderno ni existencialista: según él, la libertad sólo es posible con base en la filosofía y, por ello, en el sentido más pleno, sólo el filósofo es libre. La sociedad libre depende absolutamente, no de la libertad de expresión en el sentido de expresión de cualquiera, sino de la libertad de la expresión filosófica. Éste es el meollo del "conservadurismo" de Spinoza, de manera explícita visible en el *Tratado teológico-político.*

Por causa de los diversos fines subordinados de este tratado (el más importante es liberar la filosofía de todo control religioso o popular), sin embargo, la mencionada visibilidad explícita con frecuencia queda oscurecida, y hay que indicarla explícitamente. El *Tratado teológico-político* es una obra revolucionaria. Por una parte, Spinoza desea iniciar unos cambios prácticos sin alterar el orden de la sociedad. Su revolución pretende ser un sustituto incruento de las sangrientas extravagancias que fueron causadas por el triunfo de la superstición sobre la religión. Para que una nación cambie sus costumbres hay que darle instrucciones que sean inteligibles. Spinoza aceptó la tradicional distinción entre la minoría de los filósofos y la abrumadora mayoría de la multitud no filosofante. El problema de hablar en presencia del vulgo, por no decir nada de los potenciales filosóficos que aún se encuentran bajo influencias vulgares, hizo que Spinoza mostrara gran cautela en medio de su audacia. A corto plazo, su cautela fue ineficaz en gran parte, pero a largo plazo, parece haber tenido sorprendente eficacia, como puede calcularse considerando el cambio habido en las interpretaciones de Spinoza durante los últimos 150 años.

Spinoza instruye a sus lectores en el *Tratado sobre la reforma del entendimiento* a hablar en forma inteligible a la multitud y adaptarse a la capacidad de los muchos, tanto como les sea posible. En el *Tratado teológico-político* indica que el vulgo incluye a todos aquellos que no son al menos filósofos potenciales; junto con el vulgo se encuentran todos aquellos que sufren las mismas pasiones que el vulgo.[11] Spinoza pide a los hombres de esta índole que no lean su libro, pero es obvio que no es posible imponer su petición. El libro va dirigido, sin duda, a los jefes de la multitud, pues por medio de estos jefes la multitud misma podrá ser modificada. Spinoza, comentando la forma literaria de las Sagradas Escrituras, dice que para instruir una nación (o a la humanidad) hay que "acomodar al máximo las razones y definiciones de su enseñanza a la capacidad de la plebe, que forma la mayor parte del género humano". Pero éste es, precisamente, el propósito del *Tratado teológico-político:* modificar las opiniones de la humanidad acerca de la religión y enseñar una nueva doctrina política. En el sentido más general, el tratado en conjunto es un acomodo al entendimiento ordinario, ciertamente en aquellos casos acerca de los cuales se preocupa más la mayoría.

Desde luego, los filósofos en su capacidad privada son libres de hacer las correcciones necesarias para ver con mayor claridad la enseñanza teórica; pero precisamente, si lo hacen, someterán su discurso y sus acciones públicas a las leyes de la república, que es lo que propone la enseñanza teórica. Por ello debemos distinguir entre aquellos aspectos del *Tratado teológico-político* que van destinados a persuadir al vulgo, aquellos que expresan los principios de la república mejor, y aquellos que describen la república misma. En el tercer caso, no debemos olvidar jamás las palabras de Spinoza en el pasaje fundamental concerniente a la libertad de expresión y de pensamiento: "Nadie puede actuar contra los decretos del poder soberano y conservarlo a salvo; sino que en todas las cosas, deberá pensar y juzgar y por consiguiente, aun hablar, siempre que hable o piense tan sólo con base en la razón y no por astucia, ira u odio, y que no trate de introducir nada en el Estado tan sólo por la autoridad de sus decretos".[12]

Para lograr la república mejor, debemos empezar por purificar la religión por razones que ya se han analizado. Quince de los 20 capítulos del *Tratado teológico-político* están consagrados a esta tarea. El argumento de estos capítulos es demasiado complejo para que podamos hacer más que resumirlo aquí. Mientras comprendamos claramente las razones de la complejidad del tema, estaremos justificados, en una introducción al pensamiento político de Spinoza, en limitarnos a esta concepción sencilla pero esencial de la religión y su relación con los principios políticos más sanos.

Con fines de persuasión, Spinoza acepta inicialmente el origen divino de las Sagradas Escrituras. Sin embargo, pasa de un comienzo convencional a un fin no convencional. Las Sagradas Escrituras deben ser estudiadas de manera análoga al estudio de la naturaleza. En contraste con la posición

[11] *Tratado teológico-político*, II, v. p. 92.
[12] *Ibid.*, xx, p. 306.

de Maimónides, los principios para la interpretación de las Sagradas Escrituras deben tomarse de las Escrituras mismas, y no de una posición filosófica anterior. Cuando nos acercamos a la Biblia sin tendencias, descubrimos que las ideas especulativas expresadas por los profetas son como las opiniones contradictorias e inadecuadas de otros no filósofos. Un análisis científico de las Sagradas Escrituras, basado en datos históricos lingüísticos y biográficos y en el estudio detallado de las contradicciones y errores internos de las propias compilaciones bíblicas, nos liberará de la idea de que el libro tiene autoridad en cuestiones especulativas. Pero la enseñanza moral de las Sagradas Escrituras es, por doquier, la misma y fácil de comprender. Los profetas están en desacuerdo en cuestiones especulativas, pero están en completa armonía en lo tocante a la Ley Divina o la moral. A este respecto, prefiguran a los ciudadanos de la república mejor. La Ley Divina, como evidente enseñanza universal de las Sagradas Escrituras, debe ser el fundamento de nuestra interpretación de las Sagradas Escrituras.

La religión auténtica sólo tiene autoridad sobre la acción; toda religión que pretenda ejercer una autoridad teórica es superstición: "El fin de la filosofía no es más que la verdad; en cambio, de la fe ya hemos demostrado abundantemente que su fin no es otro que la obediencia y la piedad".[13] Dado que "obediencia" significa obediencia a la ley de Dios, el contenido de la obediencia queda determinado por la definición de piedad. ¿Qué es piedad? La respuesta, tomada de las Sagradas Escrituras, es clara, distinta y sencilla. En primer lugar, la piedad requiere asentir en un número mínimo de proposiciones teóricas; por ejemplo: que existe un Dios omnipotente, del cual depende nuestra salvación. En segundo lugar, la auténtica virtud consiste enteramente en el amor a Dios y al prójimo. El amor a Dios queda expresado por el amor al prójimo (y por conformarse a los modos públicos de culto). Amar al prójimo es respetar sus derechos. Y dado que sus derechos están determinados por el derecho positivo, la piedad no sólo exige que obedezcamos las leyes del Estado, sino que consiste en esa obediencia.

La auténtica enseñanza de las Escrituras se ha interpretado de tal modo que la piedad resulte virtualmente idéntica al apego a la ley y el patriotismo. Al restringir la autoridad de la religión a la moral (cuyas precisas reglas son definidas por el orden político), Spinoza ha liberado la razón de los peligros de la superstición, sin destruir los benéficos resultados de la fe. Se muestra que la razón y la revelación armonizan, con respecto al contenido de la moral o la religión y también con respecto al sentido en que son independientes entre sí y el sentido en que se relacionan. El pacto universal, que reemplazó al pacto especial entre Dios y los judíos (por medio del cual tenemos un conocimiento innato de Dios como fuente de la moral) es la manifestación religiosa de estas ideas innatas de las cuales la razón deduce los principios de la moral. Por último, sólo la razón da al hombre la prueba de que la salvación depende de que obedezca estos principios. Dado que los principios de la moral quedan expresados de manera insuperable, según el ar-

[13] *Ibid.*, xv, p. 249.

gumento político de Spinoza, en las leyes del régimen mejor, la religión en realidad da la prueba de que la piedad consiste estrictamente en una obediencia al orden político justo, y en general más al gobierno constituido en forma legal.

En los últimos capítulos del *Tratado teológico-político*, Spinoza demuestra que la enseñanza política de la razón natural está en armonía con la moral revelada, como ya se ha observado. La razón natural nos enseña el *jus naturale*, que pertenece a cada ser finito. La actividad se origina en la lucha por la autoconservación. Por ejemplo: los peces viven en el agua y devoran a otros peces más pequeños por un derecho natural que simplemente es expresión de su ser determinado. Como dice Spinoza, "la naturaleza, tomada en absoluto, tiene derecho absoluto a todas las cosas que puede conseguir o hacer. En otras palabras, el derecho natural es coextensivo con el poder".[14] Así, en el estado de naturaleza, cometer injusticia es imposible: nada que pueda hacerse está prohibido, pues todo es natural. La injusticia sólo es posible dentro de una sociedad, como violación de la ley. La injusticia es una violación del fundamental deseo de autoconservación. Es decir, el hombre es por naturaleza un animal político, porque la sociedad política es necesaria para la supervivencia y el perfeccionamiento de los hombres. La sociedad es creada por la razón y es el instrumento por el cual la razón se perfecciona a sí misma. La perfección de la razón es la perfección del hombre como tal: la perfección de su poder. Para perfeccionar su poder, el hombre es llevado, no sólo a la sociedad, sino a un esfuerzo de comprender y de realizar la sociedad mejor.

Es racional moderar nuestra conducta de acuerdo con las circunstancias. Los hombres tienen una variedad de naturalezas y esto, junto con el hecho de que tan pocos son filósofos, exige que la mejor sociedad se adapte a la naturaleza de la mayoría. Un fundamental acomodo de esta índole es el reconocimiento de que todos los hombres son impulsados por su cálculo de los bienes (placeres) y los males (dolores), pero de que pocos son capaces de hacer con precisión tales cálculos. El contrato social en el que se fundamenta el régimen mejor sólo puede mantenerse apelando al interés de cada uno: "Cada quien tiene por naturaleza el derecho de actuar con astucia, y no es indispensable que cumpla sus pactos, a menos que tenga la esperanza de mayor bien o el temor de mayor mal".[15] Spinoza debe demostrar, a los pocos y (en un sentido) a los muchos, que su régimen mejor es tan grande garante de bienes que, así, la desobediencia resulta una contradicción del propio interés.

De acuerdo con la supremacía del interés propio, Spinoza declara su preferencia por una democracia. El Estado existe para el individuo pero, para el individuo, subordina la individualidad al poder común. En su capítulo sobre la aristocracia en el *Tratado político* dice Spinoza que es justo tratar como iguales a todos los ciudadanos, porque el poder de cada uno, con respecto a

[14] *Ibid.*, xvi, p. 258.
[15] *Ibid.*, p. 261.

todo el Estado, es insignificante. La misma concepción de igualdad es aplicable a la democracia. Cada individuo cede al Estado todo sus poderes, de modo que la democracia es "una colectiva asamblea de hombres que tienen colectivamente el más alto derecho a todas las cosas que estén en su poder". Sea "por un espíritu libre o por temor al más alto castigo",[16] se pedirá, por tanto, a cada ciudadano que obedezca a la autoridad soberana. Si todos convienen en transferir todo su poder a un gobierno que exprese la voluntad de todos, entonces todos participan en el autogobierno. Esto no es otra cosa que velar por la propia conservación. Dado que la democracia satisface este deseo natural, al ser compatible con la variedad de naturalezas que tienen un objetivo general común, la democracia es preferible a los otros regímenes.

Un rasgo notable de la democracia de Spinoza es que concede al poder soberano el derecho "de hacer cualesquier leyes acerca de la religión que pueda decidir".[17] Desde luego, Spinoza no pretende abolir la religión. Antes bien, quiere no someter al Estado a "los diversos juicios y pasiones de cada quien.[...]"[18] Además, cuando se otorga el poder político a los clérigos, tiende a corromperlos en detrimento de la Iglesia y el Estado. La forma de la democracia debe ser tal que equilibre la necesidad de armonía pública y estabilidad con la excelencia de la libertad privada de palabra, pensamiento y fe. El derecho de la autoridad soberana para elaborar una legislación religiosa se sigue del derecho natural del Estado a supervisar todo lo concerniente a la propia conservación de sus ciudadanos. Este derecho se expresa en forma de un contrato según el cual el poder soberano es el único responsable de la redacción de los códigos jurídicos; peros sus acciones obviamente deben ser moderadas por el peligro de perder el poder. Spinoza analiza esta cuestión junto con la relación entre estadistas y sacerdotes, en un análisis de la primera república judía establecida por Moisés.

De ese análisis, Spinoza deduce unas doctrinas políticas específicas. De ninguna manera hay que copiar por entero la primera república judía ya que el pacto exclusivo con Dios en el que se basó ha dejado de ser válido. Las nuevas demandas que se siguen del pacto universal quedan simbolizadas por la observación de Spinoza de que la constitución judía es inútil para los Estados que deseen tener relaciones extranjeras. Las doctrinas que deben aprenderse del estudio de la república judía pueden resumirse de esta manera: *1)* Debe haber una separación de las funciones religiosas y de las políticas; *2)* las cuestiones especulativas no deben remitirse a la Ley Divina, pues la religión sólo debe consistir en acciones; *3)* el poder soberano debe tener entero derecho a decidir lo que es legal y lo que no lo es; *4)* más mal que bien se seguirá de un cambio de la forma de gobierno. La tercera conclusión tiene suficiente importancia para merecer todo un capítulo. "La religión adquire su fuerza de ley sólo a partir de los decretos del soberano. Dios no tiene un reino especial entre los hombres, salvo en que reina mediante

[16] *Ibid.*, p. 262.
[17] *Ibid.*, p. 268.
[18] *Ibid.*

gobernantes temporales."[19] No es posible legislar la piedad interior; la piedad exterior se manifiesta en la justicia y la caridad. No es posible concebir a Dios como legislador; sus preceptos sólo son ley por mediación de la autoridad debidamente constituida.

Pese al poder del soberano para legislar a su voluntad con respecto a la religión, Spinoza subraya que la libertad de la creencia religiosa es necesaria para el bienestar del propio poder soberano. Este hincapié es, de hecho, idéntico a la defensa que Spinoza hace de la libertad de palabra. Es imposible la supresión del pensamiento; mucho mejor es permitir la discusión de casi todos los asuntos que obligar a los hombres a caer en faccionalismos secretos. Y dado que el auténtico objetivo del gobierno es la libertad, los hombres deben ser libres de discutir incluso sobre las leyes mientras no inciten a la sedición. La libertad de discutir sobre las leyes es inseparable de la libertad de discusión religiosa, y la libertad de discusión en general es necesaria para el progreso de las artes y las ciencias. La salud de la filosofía depende de esa libertad. Hay desventajas en la libertad de palabra, pero las ventajas son de mucho mayor peso. Sin embargo, no hay que pasar por alto que tal libertad no es irrestricta. Aquellos ciudadanos que son más capaces de pensamiento y de discurso especulativo tendrán prohibido, por consideraciones de bien privado y de bien público, proponer doctrinas que contradigan las leyes y costumbres públicas. De este modo, el interés y la razón se combinan para dar un equilibrio entre libertad y moderación. La prueba última de la legitimidad del discurso es, por tanto, la ley. Dado que la ley debe conservarse, la acción debe someterse a la censura de la ley. La censura es, a la vez, directa e indirecta, dependiendo del grado de entendimiento del ciudadano en lo individual, es decir, de su poder de pensar y de hablar. Y dado que poder es equivalente a derecho, libertad y discreción se vuelven compatibles.

La virtud política judía forma un elemento del régimen mejor de Spinoza, pero no basta. Su defecto puede resumirse en la observación de Spinoza de que los judíos despreciaban la filosofía, y de que para ellos la vida sólo era una larga escuela de obediencia a la ley elaborada que los diferenció de los otros hombres. El cristianismo, en cambio, se puede aprovechar para demostrar que el carácter apolítico de la religión deja espacio a la especulación filosófica. Filósofos y apóstoles, por igual, discuten racionalmente; el *logos* del cristianismo puede compararse al *logos* de la filosofía; pero no es tolerable la ley o *nomos* del judaísmo. Por tanto, la virtud de la obediencia sufre de un defecto intrínseco, al que hay que poner remedio mediante la posibilidad de la filosofía. Pese a su síntesis de los elementos de judaísmo y de cristianismo, Spinoza logra mostrar que cada uno, por separado, cuando se le interpreta correctamente, equivale a su definición de la religión universal auténtica.

Hemos observado al principio que la diferencia entre el *Tratado político* y el *Tratado teológico-político* se encuentra en el relativo silencio del primero

[19] *Ibid.*, xix, p. 295.

con respecto a la religión. Ahora debe ya ser claro que hay una segunda diferencia fundamental entre los dos tratados. El *Tratado teológico-político* habla de la condición política de la filosofía, y no así el *Tratado político*. Esta preocupación es inseparable, para Spinoza, de un interés en la religión, y en último análisis, en la superstición. Por ello, el tratamiento adecuado y completo de la ciencia política es el que se refiere al modo en que debe preservarse la filosofía de todas las corrupciones supersticiosas de la religión. La defensa de la democracia es, en esencia, una defensa de aquellas condiciones que hacen posible el desarrollo de la filosofía. Los detalles de la concepción spinozista de la democracia, que acaso queden fundamentalmente caracterizados en el mencionado equilibrio de la libertad y de moderación, expresan su convicción de la imposibilidad de evitar que la libertad entrañe peligros.

La filosofía política de Spinoza es de especial interés actual porque combina la aceptación de la ciencia moderna con la concepción tradicional de la función normativa de la filosofía. Como Maquiavelo y Hobbes, Spinoza creía que había interpretado correctamente la naturaleza del hombre y que, por tanto, su análisis de la situación política era la única enseñanza política auténtica. Como Descartes y Hobbes, Spinoza no vio ninguna contradicción entre las matemáticas y el modo matemático de razonar, por una parte, y la posibilidad de elaborar una filosofía detallada, por la otra, filosofía que expresaría la verdad acerca de los principios de cada aspecto de la experiencia del hombre. En un sentido político más inmediato, la versión que Spinoza da de la democracia, aparte de su importancia histórica, nos recuerda, en forma detallada y luminosa, las dificultades a las que deben enfrentarse todos aquellos que aman la libertad, y especialmente la imposibilidad de mantener la libertad cuando se ausenta el amor a la especulación.

## LECTURAS


A. Spinoza, Baruch de, *Tratado teológico-político*, en *The Chief Works of Benedict Spinoza;* Nueva York, Dover, 1951.
Prefacio, caps. IV, VI-VII, XII-XX.
———, *Tratado político*, en *ibid.*, caps. I-V, VIII.

B. Spinoza, Baruch de, *Tratado teológico-político*, en *ibid.*, caps. I-III, V, VIII-XI
———, *Tratado político*, en *ibid.*, caps. VI-VII, IX-XI.
———, *Ética*, en *ibid.*, Libro I, apéndice; lib. III, prefacio lib. IV, proposiciones 7, 37 (scolio, 2)
———, *Epístola 50*, en *ibid* (a Jarig Jellis; numeración de acuerdo con la edición de van Vloten's ed.).

# JOHN LOCKE
# [1632-1704]

ROBERT A. GOLDWIN

CASI al principio de su libro *Two Treatises of Government*,[1] John Locke empleó las siguientes palabras para describir la doctrina política de sir Robert Filmer, un autor del que discrepaba profundamente: "el sistema [de Filmer] [...] no es más que esto: *Que todo gobierno es monarquía absoluta.* Y el principio en que se basa es éste: Que nadie nace libre".[2]

La doctrina política del propio Locke puede enunciarse en términos opuestos pero con similar brevedad, en esta forma: *Todo gobierno está limitado en sus poderes y existe sólo por el consentimiento de los gobernados.* Y el principio en el que Locke funda esto es: *Todos los hombres nacen libres.*

El tema de la libertad humana caracteriza las obras de Locke que son más importantes para la comprensión de su pensamiento político: en *A Letter Concerning Toleration* (1689), habló sobre la libertad religiosa; en *Two Treatises of Government* (1690), de la libertad política y en *Some Considerations of the Consequences of the Lowering of Interest and Raising the Value of Money* (1691), de la libertad económica. Cada una de estas obras constituye un instructivo examen del principio de la libertad humana, pero dado que este principio recibe su enunciación más completa y política, en *Two Treatises*, este capítulo se limitará casi por entero a una descripción y análisis de dicha obra.

El Libro I de *Two Treatises* (al que por lo general se alude como el *Primer tratado* o *Del gobierno*, y que en la actualidad es publicado con poca frecuen-

[1] En el codicilio de su última voluntad y testamento, Locke aludía a las diversas ediciones de los *Dos tratados sobre el gobierno* publicados en vida suya como "sumamente inexactos". Antes de su muerte, había preparado al menos un texto corregido de la tercera edición, para que el editor lo empleara en la publicación de futuras ediciones. (Uno de estos textos, con correcciones al margen y algunos añadidos de la propia mano de Locke y de la de su ayudante, es actualmente propiedad del Christ's College, Cambridge University.) A partir de la edición de 1713, este texto revisado fue la base de otras publicaciones; pero, por alguna razón desconocida, tiempo después, en el siglo XIX, los editores volvieron al texto de la primera edición. Muchas ediciones que están a la venta en Estados Unidos y en Inglaterra siguen este texto "sumamente inexacto". Las excepciones más notables son: John Locke, *Two Treatises of Government* y Robert Filmer, *Patriarcha*, ed. Thomas I. Cook (Nueva York: Hafner, 1947); John Locke, *The Second Treatise of Government*, ed. Thomas P. Peardon (Nueva York: Liberal Arts, 1952), y John Locke, *Two Treatises of Government*, ed. Peter Laslett (Cambridge: Cambridge University Press, 1960).

Todas las citas de los *Dos tratados* que aparecen en este capítulo son de una fotocopia del texto del Christ's College. En el caso de los pocos pasajes en los que la copia del texto del Christ resulta oscura, he consultado la edición de Laslett y su tan útil aparato crítico. Los lectores podrán darse cuenta de que los pasajes presentados aquí sólo difieren en cuestiones mínimas de los textos de las tres ediciones referidas antes (véase la nota 9, *infra).*

[2] *First Treatise*, sección 2.

cia, y rara vez leído) está principalmente dedicado a una discusión e impugnación del argumento presentado por Filmer en el sentido de que los reyes gobiernan por un derecho divino heredado de Adán. El libro II de *Two Treatises* (en general denominado *Segundo tratado* o *Del gobierno civil*, y a menudo publicado y leído como si fuera una obra aparte) comienza con un resumen del argumento del *Primer tratado*; habiendo refutado el principio del derecho divino, el cual en esa época era considerado por muchos el fundamento del poder principesco, Locke reconoce su responsabilidad de explicar cuál consideraba él que era el verdadero fundamento del gobierno.

La indagación de Locke comienza con una gran pregunta: ¿Qué es el poder político? Responder esta pregunta —"comprender adecuadamente el poder político" (§4)* y explicar el "verdadero alcance y fin original del gobierno civil"[3]— es el interés principal del *Segundo tratado*. Se nos ofrece en primer lugar una definición:

> Por *poder político* entiendo, pues, *el derecho* de crear leyes, que estén sancionadas con la pena de muerte y, en consecuencia, con todas las penas menores para la regulación y conservación de la propiedad, y del empleo de la fuerza de la comunidad en la ejecución de estas leyes y para la defensa del Estado de perjuicios extranjeros, y todo ello por el bien público [§3].

Pero en seguida se nos dice que para entender esta definición debemos considerar primero "en qué estado se encuentran naturalmente todos los hombres", qué es "un estado de perfecta libertad" y "un estado también de igualdad". La libertad natural se deriva de la igualdad natural,

> no habiendo nada más evidente que el hecho de que las criaturas de la misma especie y condición, heterogéneamente nacidas para participar exactamente de los mismos beneficios de la naturaleza y para el uso de las mismas facultades, debe haber también igualdad entre ellas, sin subordinación ni sometimiento [§4].

Pero aunque este estado de naturaleza es un estado de libertad, "no es sin embargo un estado de licencia [...]. El estado de naturaleza tiene una ley de la naturaleza por la que se gobierna, y que obliga a todos" (§6). La libertad natural del hombre no debe entenderse en el sentido de que los hombres no están limitados por ninguna ley, pues "en todos los estados de los seres creados susceptibles de leyes, si no existe ley, tampoco hay libertad" (§57). "La libertad natural del hombre consiste en [...] tener sólo la ley de la naturaleza por regla", "no estar sometido a ninguna otra restricción que no sea la ley natural" (§22).

> Y la razón, que coincide con esta ley, enseña a todos los hombres que quieran consultarla que, al ser todos iguales e independientes, nadie debe causar daño a otro

3 Página en que aparece el título de los *Two Treatises*.

* Todas las referencias que aparecen en este capítulo corresponden a las secciones del *Segundo tratado*.

en lo referente a su vida, salud, libertad o posesiones... Y como están dotados de idénticas facultades y participan todos de una comunidad de naturaleza, no puede presuponerse que exista ninguna subordinación entre nosotros que nos autorice a destruirnos unos a otros, como si estuviéramos hechos para el provecho de otros, como para nuestro provecho están hechas las criaturas de clases inferiores [§6].

Así pues, los dictados de la ley de la naturaleza en el estado de naturaleza parecen muy distintos de aquellos con respecto a los cuales Hobbes nos aleccionó anteriormente. Según Hobbes, el estado de naturaleza es un estado de lucha "de todos contra todos". Pero Locke no equipara los estados de naturaleza y de guerra; en lugar de ello habla de

la diferencia clara que existe entre el estado de naturaleza y el estado de guerra, los cuales, aunque han sido confundidos por algunos, se encuentran tan distantes uno del otro como lejanos están uno de otro un estado de paz, buena voluntad, ayuda mutua y conservación y un estado de enemistad, malevolencia, violencia y destrucción mutua [§19].

Nuestra primera impresión del estado de naturaleza de Locke es, pues, la de los hombres conviviendo en forma amigable, en las primeras eras de la humanidad, antes del advenimiento de la sociedad civil, gozando de libertad e igualdad naturales en una atmósfera de paz y buena voluntad, bajo el imperio benéfico de la ley de la naturaleza.

Pero examinemos ahora con mayor detalle los elementos básicos de esta primera impresión. ¿Qué es el estado de naturaleza? ¿En qué sentido es pacífico? ¿Y cuál es la ley de la naturaleza que lo rige?

Nuestra primera observación, después de un examen minucioso, es que el estado de naturaleza no se limita a la condición prepolítica, original, del hombre. De hecho, cuando Locke plantea por primera vez la cuestión de si el estado de naturaleza alguna vez existió, el ejemplo que ofrece no es el de los hombres prepolíticos, sino más bien se refiere a hombres que de manera esencial, y en un grado poco común, son políticos:

A menudo se plantea como poderosa objeción la siguiente pregunta: ¿existen o alguna vez existieron hombres viviendo en este estado de naturaleza? Con respecto a esta pregunta puede bastar por el momento responder que, estando como están todos los príncipes y rectores de gobiernos independientes de todo el mundo en un estado de naturaleza, es evidente que en el mundo nunca faltaron ni faltarán hombres que vivan en ese estado [§14].

Todos los príncipes y gobernantes —hombres civilizados que viven en una relación civil con muchos otros hombres— se encuentran en el estado de naturaleza. Un ejemplo posterior es el de un suizo y un indio, de los cuales al menos uno es un hombre con experiencia política, que se encuentran en los bosques de Estados Unidos; de ellos dice Locke: "se encuentran *completamente* en estado de naturaleza uno con respecto a otro" (§14, las cursivas son mías). Si, como observamos, la frase "estado de naturaleza" en ocasio-

nes no remite a la condición del hombre prepolítico, ¿qué es, entonces, en términos precisos, el estado de naturaleza? Locke proporciona esta definición sucinta:

> Los hombres que viven juntos conforme a la razón, sin un jefe común sobre la tierra con autoridad para ser juez entre ellos, se encuentran *propiamente en el estado de naturaleza* [§19].

El estado de naturaleza es más amplio que una descripción de la condición del hombre antes del advenimiento de la sociedad civil. Es una cierta forma de relación humana; su existencia, cuando existe, no tiene nada que ver con el grado de experiencia política de los hombres que están en ella; y puede existir en cualquier época de la historia de la humanidad, incluso en la presente: "siempre que haya un cierto número de hombres que, *pese a estar asociados*, no dispongan de [...] poder decisivo a quien apelar, seguirán viviendo en el estado de naturaleza" (§89, las cursivas son mías).

Empleando los términos de la definición del estado de naturaleza, podemos deducir una definición del estado opuesto. Éste sería un estado de los hombres que viven juntos *con* un jefe común sobre la tierra con autoridad para ser juez entre ellos. En otras palabras, el estado opuesto al de naturaleza es la sociedad civil:

> Los hombres que viven unidos formando un mismo cuerpo y que cuentan con una ley común establecida y con un tribunal al cual recurrir, con autoridad para decidir las disputas entre ellos y castigar a los culpables, viven en sociedad civil unos con otros; mientras que aquellos que no cuentan con nadie a quien apelar, me refiero a alguien de este mundo, aún se encuentran en el estado de naturaleza... [§87].

Esto hace más claro el sentido en el que no han de confundirse el estado de naturaleza y el estado de guerra. Estos estados no son iguales y sin embargo no son opuestos. Su diferencia radica en el hecho de que no son estados de la misma clase. Sería tan erróneo confundir el estado de naturaleza con el estado de guerra como confundir la sociedad civil con el estado de guerra; tal confusión revelaría una interpretación incorrecta de sus definiciones, pues la definición del estado de guerra no incluye el término esencial ("un jefe superior") de las definiciones tanto del estado de naturaleza como de la sociedad civil.

Las palabras que definen el estado de guerra introducen un elemento completamente distinto, es decir, el *uso de la fuerza* sin derecho, sin justicia y sin autoridad. "El uso de la fuerza sin autoridad siempre coloca a quien la emplea en estado de guerra" (§155); "así pues, es el uso injusto de la fuerza el que coloca a un hombre en estado de guerra con otro" (§181); "todo aquel que recurre a la fuerza sin derecho [...] se coloca en un estado de guerra con aquellos contra quienes la usa [...]" (§232). Y, por último, "es esta *sola* fuerza" (§207, las cursivas son mías) la que establece el estado de guerra; es decir, la existencia del estado de guerra no depende de la presencia o ausencia de un juez común:

> La falta de un juez común con autoridad coloca a todos los hombres en un estado de naturaleza; la fuerza sin derecho contra la persona de un hombre crea un estado de guerra, *tanto donde hay como donde no existe un juez común* [§19, las cursivas son mías].

Puesto que el uso de la fuerza ilegal define el estado de guerra, su opuesto, el estado de paz, se definiría como la condición de los hombres que viven juntos de modo que *no* existe el uso de la fuerza sin derecho (o, lo que es lo mismo, donde la fuerza se emplea sólo conforme a derecho). Ahora podemos exponer cabalmente el sentido en el cual difieren el estado de naturaleza y el estado de guerra:

*1.* El estado de naturaleza se caracteriza por la ausencia de un juez común y por la ausencia de toda ley, a no ser la ley natural.

*2.* La sociedad civil, su opuesto, se caracteriza por la presencia de un juez común con autoridad para hacer cumplir la ley civil.

Así pues, por añadidura, ya sea en el estado de naturaleza o en la sociedad civil:

*3.* El estado de guerra existe si la fuerza se emplea sin derecho.

*4.* O el estado de paz, su opuesto, existe si no hay un uso de la fuerza sin derecho.

Esto significa que en el estado de naturaleza, y también en la sociedad civil, en algunas épocas prevalece un estado de paz y en otras épocas un estado de guerra, y que por muy claramente que podamos haber distinguido el estado de naturaleza del estado de guerra no contamos con ninguna solución a la pregunta esencial: ¿puede haber guerra en el estado de naturaleza?

Pero antes de pasar a esta pregunta primero debemos entender cómo el estado de guerra puede existir dentro de la sociedad civil, en la cual existe un juez común con autoridad para impedir el uso de la fuerza ilegal. En realidad poco antes de decir Locke que un estado de guerra puede existir "tanto donde hay como donde no hay un juez común", ofrece una definición que parece decir lo opuesto, cosa que excluiría al parecer el estado de guerra de la sociedad civil:

> Pero la fuerza, o un propósito declarado de ejercer la fuerza, sobre la persona de otro, *en circunstancias en las que no existe sobre la tierra ningún soberano común* a quien acudir en busca de desagravio, es lo que se llama estado de guerra [...] [§19, las cursivas son mías].

La resolución de esta dificultad se basa en el hecho de que aun en la sociedad civil no siempre puede ser eficaz el poder de la autoridad civil:

> Así pues, a un ladrón, a quien no puedo atacar si no es mediante la apelación a la ley por haberme robado todo cuanto de valor tengo, puedo matarlo cuando se me impone por la fuerza para robarme aunque sólo sea mi caballo o mi chaqueta, pues la ley, que fue hecha para mi protección, cuando no puede interponerse para proteger mi vida de una violencia presente, siendo que mi vida no puede devolvérseme una vez perdida, me permite mi propia defensa y el derecho de guerra, la

libertad de matar al agresor, porque éste no me da ocasión de recurrir a nuestro juez común [...] [§19].

El estado de guerra sólo puede existir en la sociedad civil cuando la fuerza del juez común resulta ineficaz. Es como si los individuos —aun cuando sean conciudadanos que se cruzan en el camino real— se encontrasen por un momento en el estado de naturaleza, sin un juez común que dirimiera sus diferencias. Así pues, vemos que el estado de guerra puede ocurrir en la sociedad civil sólo en la medida en que el estado de naturaleza pueda sobrevenir dentro de la sociedad civil. Hablando con precisión, el estado de guerra no puede existir donde la autoridad civil haga cumplir en el momento adecuado y de manera eficaz la ley de la sociedad. El estado de guerra sólo puede sobrevenir en ausencia de esta autoridad civil; el estado de guerra sólo puede existir en el estado de naturaleza o en algo que se le asemeje de manera temporal. El estado de guerra en la sociedad civil parece ser más bien esto: el estado de guerra en un estado de naturaleza dentro de la sociedad civil. El estado de naturaleza es "el estado en que todos los hombres se encuentran naturalmente"; la sociedad civil es una invención humana que oculta, en gran parte, el hecho inevitable de que el estado de naturaleza persiste, al menos de manera parcial, y es inextirpable. Como veremos más adelante, Locke hace uso de este concepto de la recurrencia del estado de naturaleza y el estado de guerra dentro de la sociedad civil; en estos términos afirma el derecho a rebatir el poder tiránico, arbitrario. Por esta razón puede hablar Locke del estado de guerra como suceso de la sociedad civil y hablar también, sin contradecirse, de que "la sociedad civil equivale a un estado de paz entre los miembros que la forman, del cual está excluido el estado de guerra [...]" (§212).

De la manera recién descrita, la guerra puede ocurrir realmente en la sociedad civil al igual que en el estado de naturaleza —considerando, sin embargo, estas importantes diferencias: es mucho más probable que la guerra se inicie en el estado de naturaleza que en la sociedad civil y, una vez iniciada, es también más difícil que concluya en el estado de naturaleza, porque la fuerza no puede dejar paso "a la decisión imparcial de la ley" (§20), como sí sucede en el caso de la sociedad civil.

Volvamos ahora a la consideración del estado de naturaleza en el sentido más limitado y revelador de la condición prepolítica, original, del hombre, y preguntémonos una vez más: ¿puede haber guerra en este estado? De los muchos pasajes que podríamos citar, quizá éste baste para mostrar la respuesta a esta pregunta:

> Admito sin dificultad que el gobierno civil es el remedio apropiado para los inconvenientes del estado de naturaleza, los cuales seguramente deben ser grandes cuando los hombres pueden ser jueces en su propia causa, pues es fácil imaginar que quien cometió la injusticia de perjudicar a su hermano difícilmente será tan justo que se condene a sí mismo por esa culpa [§13].

El estado de naturaleza "no debe tolerarse", debido a "los males que forzosamente se derivan de que los hombres sean jueces en sus propias causas". En el estado de naturaleza, "cada cual posee el poder ejecutivo de la ley natural" (§13), y aunque la ley natural es "inteligible y evidente para un ser racional y para un estudioso de esa ley" (§12), "sin embargo los hombres, llevados por su propio interés así como ignorantes por falta de un estudio de ella, se sienten inclinados a no aceptarla como norma que los obliga cuando se trata de aplicarla a sus casos particulares" (§124).

Si el poder ejecutivo de la ley, en un Estado cualquiera, estuviese en manos de hombres ignorantes y tendenciosos que la aplicaran indebidamente en contra de otros y se negaran a aplicarla a sí mismos, ¿en qué sentido significativo diferirá la aplicación de la ley en tal estado del uso ilegal de la fuerza? Locke ofrece muchos pasajes similares para apoyar la conclusión de que el estado de naturaleza puede a menudo ser indistinguible de un estado de guerra.

Pero esta conclusión parece ser incompatible con la anterior descripción del estado de naturaleza ("hombres que viven juntos conforme a la razón"), a menos que conservemos la posibilidad de que Locke estuviera instando a sus lectores a considerar la muy extraña doctrina de que la razón algunas veces exhorta a los hombres a matar a otros hombres. Asimismo, la conclusión parece contradecir la enseñanza de que según la ley de naturaleza "nadie debe hacer daño a otro en su vida, salud, libertad o posesiones" (§6). ¿Qué es entonces la ley de naturaleza y cuáles son las obligaciones que impone?

Las obligaciones de la ley de naturaleza se enuncian de dos maneras. Cada quien está obligado a conservar su propia vida, y cada quien está obligado a conservar la humanidad entera:

> Así como cada uno de nosotros está obligado a su propia conservación y a no abandonar voluntariamente la posición que ocupa, así, por la misma razón, cuando no se encuentra en juego su propia conservación, debe procurar en la medida de sus posibilidades la conservación del resto de la humanidad y no puede quitar la vida a otro, dañar ésta o causar daño a aquello que contribuye a la conservación de la vida, libertad, salud, miembros y bienes de otro, a menos que sea para hacer justicia a un culpable [§6].

Nos encontramos en este pasaje con afirmaciones explícitas, directas, de obligaciones no egoístas de moderación en las relaciones con nuestros congéneres, pero, como vemos, no carecen de reservas. De no haber un juez común, ¿puede con frecuencia estar "en juego" la "propia conservación" de un hombre? De ser así, ¿cuál entonces es su obligación? ¿En qué medida podrá procurar "la conservación del resto de la humanidad"? ¿Qué consideraciones lo guiarán cuando se encargue de "hacer justicia a un culpable"? Por la ley natural, "él está obligado a su propia conservación"; asimismo, tiene el deber "de procurar en la medida de sus posibilidades la conservación del resto de la humanidad". ¿Entrarán en conflicto sus dos deberes?

Muchos pasajes indican que existe una relación sorprendentemente directa entre la propia conservación y la obligación de conservar la vida de los

demás seres humanos. Ejemplo tras ejemplo, el cumplimiento del deber de conservar la vida de los demás se encuentra relacionado con el derecho a matar a otro hombre que amenaza o podría amenazar nuestra propia conservación. Quien me agrede debe ser tratado como alguien no apto para tratar con los seres humanos, como una bestia salvaje, como, en consecuencia, una amenaza para *toda* la humanidad. Es

> razonable y justo que yo tenga derecho a destruir aquello que me amenaza con la destrucción; pues, por la ley fundamental de la naturaleza, los hombres deben defenderse tanto como puedan, y cuando no puedan salvarse todos, ha de preferirse la salvación del inocente; y podemos destruir a un hombre que nos hace la guerra o que nos ha manifestado su enemistad, por la misma razón que podemos matar a un lobo o a un león [...] [§16].

En esta formulación no parece haber ningún conflicto entre el deber de conservarse a sí mismo y el deber de conservar a todos los hombres tanto como sea posible. Pero la posibilidad de un error de juicio es obvia, si un hombre se ve obligado a juzgar no sólo "quién le hace la guerra", sino también quién "le manifiesta su enemistad" y, con base en este juicio, a destruirlo. Así pues, un esfuerzo resuelto por cumplir con la obligación de conservar la vida de los demás seres humanos puede ser, en la práctica, indistinguible de una preocupación exagerada por la propia conservación y puede él mismo, a falta de otra restricción, y sin provocación alguna, convertirse en una amenaza para la paz y la conservación de los demás.

La agresión a los demás es, de hecho, una violación de la ley de naturaleza: lo expone todo a una amenaza mayor, pone en peligro la conservación. Si la ley de naturaleza se interpreta equivocadamente, que es como la interpretan los que no se instruyen al respecto, es decir, los que, guiados por un fuerte deseo de propia conservación no consideran lo bastante la importancia de las condiciones de una paz general para su propia conservación, el resultado habitual es la destrucción de vidas.

La conexión que hay entre la ley de naturaleza y el deseo de propia conservación es profunda. "El primero y más fuerte deseo que Dios puso en los hombres y hundió en los principios mismos de su naturaleza, es el de la propia conservación",[4] se asegura a los hombres que obedeciendo a este deseo también están cumpliendo su obligación con Dios y con la naturaleza:

> Puesto que el deseo, el fuerte afán de conservar su vida y su ser, habiendo sido inculcado en [el hombre] como principio de acción por Dios mismo, la razón, que sería la voz de Dios en él, no podría sino enseñarle y asegurarle que, siguiendo esa inclinación natural suya a conservar su ser, obedecería la voluntad de su Creador [...].[5]

Una línea de conducta que tiende a la propia conservación no es, entonces, sólo acorde con la razón, que es la ley de la naturaleza, sino que, se puede

[4] *First Treatise*, sección 88.
[5] *Ibid.*, sección 86.

decir, es la definición misma de conducta razonable. En este sentido, la ley de naturaleza es conocida por todos los hombres y, en este sentido, los hombres no pueden sino seguir sus dictados. Pero en otro sentido, el de la comprensión de los medios por los que ese deseo podría cumplirse, los hombres son ignorantes respecto a la ley de naturaleza "por falta de un estudio de ella", y en consecuencia sin querer se conducen en forma contraria a sus dictados, en forma contraria a la razón, es decir, contraria a su interés en su propia conservación. Si bien la ley de la naturaleza puede estar "escrita en el corazón de todos los hombres" (§11) en un sentido, en el otro sentido existen pocas probabilidades de que los hombres en el estado de naturaleza puedan saber cómo obedecerla. La ley de naturaleza es conocida e ignorada al mismo tiempo. Los hombres deben descubrir e idear las condiciones que les permitan cumplir su deseo natural de propia conservación.

El origen de la ley de naturaleza ha de hallarse por tanto en el más fuerte deseo del hombre. La ley de naturaleza tiene como fin la paz y la conservación. Su obediencia será producto del deseo universal de conservación; su aplicación no depende de obligaciones para con los demás. Aunque en esto puede advertirse cierta relación con enseñanzas antiguas, comparada con las concepciones clásica y medieval de la ley de naturaleza resulta en verdad "una doctrina muy extraña" (§9), pues esta ley de naturaleza no tiene que ver ni con la excelencia del hombre ni con el amor de Dios y del hombre hacia su prójimo. Locke, hay que decirlo, no niega de manera explícita la importancia de la excelencia o el amor; simplemente hace caso omiso de ellos. A este respecto, en el *Segundo tratado,* rara vez o nunca emplea palabras como *caridad, alma, ética, moral, virtud, generosidad* o *amor.* Éstas no son esenciales para su explicación del fundamento de la sociedad civil. Para tal empresa alude a otras fuerzas de la naturaleza humana más poderosas y universales —y, sobre todo, a la más vigorosa—. Es como si hubiese dicho: no niego que los hombres con frecuencia sean razonables y justos y que algunos se esfuercen por conseguir la excelencia; tampoco niego que a algunos los mueve el temor o el amor de Dios, así como el amor y la caridad para con su prójimo. Lo único que digo es que cuando consideramos los verdaderos fundamentos de la sociedad política, los orígenes auténticos del gobierno, ninguno de estos principios tiene importancia suficiente para merecer que se le mencione. Lo que cuenta es lo universal y poderoso, lo que existe con una fuerza predominante en todo ser humano, con lo que se puede contar para gobernar la conducta de los hombres.

La base de la ley de naturaleza es el más poderoso deseo infundido a todos los hombres. El deseo de propia conservación determina el comportamiento del hombre; puesto que el hombre no puede comportarse de otra manera, este comportamiento no puede nunca ser erróneo ("Dios y la naturaleza no permiten nunca que el hombre se abandone al punto de descuidar su propia conservación" [§168]); es necesario reconocer al hombre el *derecho* de hacer lo que no puede dejar de hacer. Un gobierno que no permita a los hombres actuar, y ni siquiera los alienta a que actúen, como no pueden dejar de actuar, no se encuentra bien asentado en la naturaleza. Este principio

invariable de la acción gobierna la conducta de los hombres en circunstancias y condiciones variables; así pues, una comprensión de este hecho como fundamento de la ley de naturaleza es la base necesaria para una indagación sobre la naturaleza del poder político. De tal suerte, cuando leemos la aseveración de Locke de que las leyes civiles de la sociedad política "sólo son justas mientras están fundadas en la ley de naturaleza, por la que han de regularse y ser interpretadas" (§12), debemos tener en mente el contenido de esa ley de naturaleza para poder apreciar su significación política:

> Las obligaciones derivadas de la ley de naturaleza no cesan al entrar en sociedad sino simplemente en muchos casos se hacen más estrictas y tienen, por las leyes humanas, sanciones reconocidas, incorporadas a ellas para imponer su observancia. De este modo, la ley de naturaleza se mantiene como norma eterna para todos los hombres, tanto para los legisladores como para los demás. Las reglas que ellos dictan en cuanto a la manera en que han de regirse las acciones de los otros, al igual que las propias y las de otras personas, deben conformarse a la ley de la naturaleza, esto es, a la voluntad de Dios, de la cual esta ley es una manifestación; y, siendo la conservación de la humanidad el contenido de la ley fundamental de la naturaleza, ningún decreto humano puede tener validez en su contra [§135].

La primera impresión que se tiene del estado de naturaleza de Locke, como se dijo ya, es muy diferente de la que causa el estado de naturaleza de Hobbes. Pero, en realidad, hemos podido advertir tres semejanzas importantes. A pesar de que Locke puede haber diferenciado el estado de naturaleza y el estado de guerra, el estado de naturaleza es la esfera propia —la morada única— del estado de guerra: el estado de naturaleza es "una condición malsana" "que no debe tolerarse". En segundo lugar, el origen, contenido y fin de la ley de naturaleza pueden enunciarse con brevedad y exactitud con la palabra *autoconservación*. Y finalmente, la doctrina de Locke no es diferente de la de Hobbes en la afirmación de que "el gobierno civil es el remedio apropiado para los inconvenientes del estado de naturaleza".

Con todo, no debemos perder de vista la validez de esa primera impresión. Existe, a pesar de sus semejanzas, una profunda y significativa diferencia entre ambas doctrinas: el estado de naturaleza de Locke *no* es tan violento como el de Hobbes. Si, como parece, la fuerza comúnmente se empleará de manera legal en el estado de naturaleza de Locke, no es a causa de una "propensión natural de los hombres a hacerse daño unos a otros", como Hobbes lo explica; Locke no habla, como hace Hobbes, de cada hombre como el asesino potencial de cada uno de los demás. La amenaza principal a la conservación de la vida en el estado de naturaleza no se encuentra en las tendencias de los hombres a hacerse daño unos a otros, sino más bien, como veremos, en la pobreza y las dificultades de su condición natural.

Dada la diferencia, entre las dos exposiciones, en cuanto a los defectos del estado de naturaleza, los remedios que proponen Locke y Hobbes por consiguiente difieren. La principal consecuencia de la diferencia fundamental en ambas exposiciones es el hecho de que el gobierno civil que Locke plantea tiene un carácter bastante menos absoluto que el de Hobbes. Y el signo

más evidente de la diferencia es la enorme atención que Locke presta al tema de la propiedad.

El principio del análisis de la propiedad que hace Locke tiene tres elementos: 1) la afirmación o suposición acerca del don divino del mundo al hombre; 2) una pregunta, derivada de la afirmación o suposición, respecto al origen de la propiedad privada, y 3) la promesa de una respuesta a la pregunta:

> [...] es del todo claro que Dios [...] entregó la tierra a los hijos de los hombres, se la dio en común al género humano. Pero, después de dar esto por sentado, les parece a algunos una gran dificultad entender cómo puede alguien conseguir en propiedad una cosa cualquiera [...]. Trataré de mostrar de qué ,manera podrían los hombres conseguir en propiedad diversas partes de lo que Dios entregó en común al género humano, y ello sin que exista ningún acuerdo explícito de todos los que participan en esa propiedad común [§25].

En la tierra comunal universal primigenia de la cual habla Locke, "nadie tiene originalmente un dominio particular que excluya a los demás hombres" (§26). Cada quien tiene igual derecho a cada parte de lo que es común. Esto no quiere decir, sin embargo, que todos tengan una parte en la propiedad de todas las cosas; tan sólo puede significar que originalmente no había propiedad, posesión. Si en la tierra comunal universal cualquiera tiene derecho a servirse de cualquier parte del terreno comunal sin el consentimiento de los demás, entonces los demás no tienen propiedad, pues es esencial a la naturaleza de la propiedad "que nada puede quitarse al propietario sin su consentimiento" (§193). La afirmación de que el mundo fue entregado en común al género humano significa, simplemente, que en el principio nadie poseía nada. El terreno comunal universal primigenio era un estado universal en el que no existía la propiedad. Ésta es la razón por la cual Locke hace a continuación la pregunta: ¿cómo pudo alguien "conseguir en propiedad una cosa cualquiera"?

La respuesta estriba en lo siguiente: hubo una excepción a la posesión normalmente comunal y universal; esa sola excepción fue la persona misma de cada quien:

> Aunque la tierra y todas las criaturas inferiores sean para el beneficio común de todos los hombres, sin embargo cada hombre tiene la propiedad de su propia persona. Nadie, salvo él mismo, tiene derecho sobre ella [§27].

Además, cada quien no sólo posee su propia persona sino también su trabajo, que constituye la extensión inmediata de su persona: "el esfuerzo de su cuerpo y la obra de sus manos, podemos afirmar, son también auténticamente suyos" (§27). La propiedad que cada quien tiene en su propia persona y en su propio esfuerzo es la propiedad original y natural; tal es el fundamento de cualquiera otra propiedad en el estado de naturaleza. Todas las demás propiedades se derivaron, pues, de esta propiedad primigenia original, natural.

En los tiempos más remotos había vastos territorios no cultivados y muy

pocos hombres; existían por tanto enormes suministros de provisiones naturales, adecuados para la alimentación: frutas y animales salvajes. En este escenario de abundancia (e incluso de superabundancia) de provisiones, las manzanas que tú recogías eran tuyas, pues poseías lo que te pertenecía sólo a ti (tu esfuerzo al cosecharlas) junto con lo que no pertenecía a nadie (las manzanas que cuelgan de los árboles o se encuentran en el suelo). Otro podría disputarte la propiedad de ellas, afirmando que, al quitar esas manzanas de la condición común, le has quitado la oportunidad de tomarlas para él. Aunque esta objeción normalmente sería válida, es salvada mediante un recordatorio de la condición de abundancia, en forma de una restricción decisiva y omnipresente: siempre que retires algo de la tierra comunal natural y pongas en ello tu esfuerzo, ese algo es tuyo *"cuando ese bien existe en cantidad suficiente para los demás"* (§27, las cursivas son mías).

En el suelo comunal universal, se tiene acceso a la propiedad de las manzanas sin dueño simplemente recogiéndolas, si es que hay muchas más manzanas en los árboles y bajo ellos que otra persona pueda obtener simplemente tomándolas. Si otro impugna tu propiedad de las manzanas recogidas, en realidad no estaría reclamando las manzanas que son un bien común. Si las manzanas son lo único que él quiere, hay suficientes para él. Al reclamar las manzanas que se encuentran ya en tu posesión, él en realidad sólo está persiguiendo el esfuerzo que tú has puesto en su recolección, y sobre ese esfuerzo él nunca tuvo ningún derecho:

> Así, siendo este trabajo propiedad indiscutible de quien lo realiza, nadie a no ser él tiene derecho sobre lo que resulta una vez que se añade ese esfuerzo, por lo menos cuando ese bien existe en cantidad suficiente para los demás [§27].

La propiedad de la tierra se adquiere, en los campos comunales primigenios, en la misma forma. "La extensión de tierra que un hombre labra, planta, mejora, cultiva y cuyos productos es capaz de utilizar: tal es la medida de su propiedad" (§32). Y si se plantea la objeción de que al acaparar de este modo la tierra se está privando a otro, puede aplicarse la misma refutación, apoyada en la misma condición:

> Esta apropiación de una parcela de tierra mediante su mejora no causaba ningún daño a los demás puesto que aún quedaba suficiente tierra y tan buena como aquella, en cantidad superior a la que podían utilizar quienes aún no la poseían. De modo que, en realidad, el apropiarse de una parcela no disminuyó la cantidad de que los demás podían disponer. Pues quien deja a otro tanto como éste es capaz de utilizar, no le quita nada en realidad [§33].

Esta propiedad es una combinación de algo que es privado —el trabajo— y de algo que es común —la tierra—. ¿Por qué, entonces, la combinación de lo privado y lo común da como resultado algo que es totalmente privado?

Tampoco es tan extraño como quizá podría parecernos antes de recapacitar en

ello, el que la propiedad o el trabajo pueda sobrepasar en valor a la comunidad de tierras, pues es de hecho el trabajo el que establece en todas las cosas la diferencia de valor [...] [§40].

Cuando es mucha la tierra y pocas las personas que de ella pueden servirse, por mucha que uno pueda abarcar, queda más que suficiente para los demás: es como si en realidad nada se hubiese tomado. Lo que se toma tiene poca o ninguna importancia: la tierra sin el trabajo "apenas si valdría algo" (§43). Ésta es otra forma que Locke tiene de exponer por qué la combinación de lo privado y lo común da como resultado la propiedad privada: el componente privado, el trabajo, constituye casi todo el valor de las cosas; los materiales, el elemento común, "apenas tienen valor en sí mismos". Es principalmente el trabajo lo que da el título de propiedad en el estado de naturaleza porque "el trabajo constituye la mayor parte del valor de las cosas de que disfrutamos en el mundo" (§42). Si al agregar mi trabajo se confirió valor a algo que, sin éste, "apenas si valdría nada" (§43), entonces, sin duda, al ser mi trabajo lo único de valor en el objeto en cuestión, debe admitirse que el trabajo lo hizo mío.

Hay dos razones por las que las provisiones naturales, en sí mismas, carecen casi completamente de valor. La primera es que una manzana no puede dar al hombre ningún beneficio hasta que es recogida o tomada en propiedad de algún modo, como tampoco lo es un ciervo hasta que es cazado y atrapado. Los frutos y las bestias, mientras existen en la naturaleza, antes de añadir algún esfuerzo humano, no suponen beneficio alguno para el hombre. Así como una manzana que está en otro continente no es de ninguna utilidad, tampoco lo es una manzana que se encuentra a cuatro metros de distancia hasta que se le agrega el trabajo.

La segunda razón por la cual las provisiones naturales carecen casi por completo de valor es precisamente su gran abundancia, la cual puede constituir un excedente cuando el número de seres humanos es relativamente pequeño. Al calificar las provisiones de carentes de valor, Locke no quiere decir que no sean importantes para la sobrevivencia. El aire que respiramos y el agua que bebemos son vitales, pero cuando hay una sobreabundancia de aire y agua, no solemos pagar por una inhalación de aire o un trago de agua. Los materiales en su estado natural, al igual que cualquier cosa que esté presente en abundancia casi ilimitada, no podrían determinar un precio o un trueque por algo equivalente. Esto parece indicar que Locke tenía en mente cierta versión primitiva de la ley de la oferta y la demanda; no debe sorprendernos, por tanto, hallar en sus escritos económicos la afirmación de que el valor o precio lo determinan "la cantidad y el mercado" (poco más o menos equivalente a la oferta y la demanda) y "ninguna otra cosa en el mundo":

Quien desee calcular el valor de una cosa, debe considerar su cantidad en relación con su mercado, pues sólo esto rige su precio. El valor de una cosa [...] es mucho mayor cuando su cantidad es menor en proporción con su mercado [...]. Así

pues, si modificas la cantidad, o el mercado, de cada lado, alteras al momento el precio, y éste es el único modo.

Por esta razón, no es el hecho de que una mercancía sea de buena calidad, que se incremente ésta o que se disminuya lo que hace mayor o menor su precio; sino sólo su cantidad, o mercado, en su relación mutua, es lo que lo hace mayor o menor.[6]

La condición original era una condición de abundancia de provisiones con un valor casi nulo; no era una prodigalidad real sino sólo potencial, la cual debía hacerse real mediante el trabajo y la innovación del hombre. Lo que a primera vista parece ser una especie de paraíso, una vasta extensión de tierra fértil bien abastecida de "los frutos que de manera natural produce y de las bestias que alimenta", todos ellos "producto de la mano espontánea de la naturaleza" (§26), "madre común de todos" (§28) y con un "reducido número de personas que los consumían" (§31) como para agotar su abundancia, es en realidad una mezcla de abundantes elementos con un valor casi nulo y de una cantidad insuficiente de lo que resulta necesario para conferirles valor: el trabajo humano. La "escasez" general (§32) del estado primitivo es comparable con la condición de los indios, los "pobres y miserables habitantes" de América (§37),

que son ricos en tierras pero pobres en todas las comodidades de la vida; a quienes la naturaleza ha provisto con tanta liberalidad como a cualquier otro pueblo de *los materiales suficientes*, es decir, de un suelo fértil capaz de producir en abundancia todo cuanto pudiera servir de alimento, vestido y placer, pero que, *por falta de aprovechamiento de la tierra mediante el trabajo*, no tienen sin embargo ni una centésima parte de las comodidades de que nosotros disfrutamos [§41, las cursivas son mías].

Otra causa importante de la escasez en la tierra comunal primigenia es que "la mayor parte de las cosas realmente útiles para la vida del hombre [...] son por lo general cosas que tienen una corta duración, que se deterioran y se descomponen por sí mismas si no se consumen [...]" (§46). Este deterioro natural era quizá la principal limitación de la propiedad en el estado de naturaleza.

En la condición de copropiedad universal de la tierra, la naturaleza limita severamente la propiedad: "El hombre puede apropiarse las cosas por su trabajo en la medida exacta en que pueda usarlas para provecho de su vida antes de que se echen a perder. Todo lo que excede este límite es más de lo que le corresponde y pertenece a los otros" (§31). La posesión de la tierra se encontraba limitada de manera similar:

el hombre tenía un derecho especial a las tierras que él cultivaba y cosechaba, a lo que recogía y aprovechaba antes de que se descompusiese, así como a todos los productos de la tierra por él cercada y al ganado que pudiera cuidar y aprovechar.

[6] *Some Considerations of the Lowering of Interest and Raising the Value of Money*, en *The Works of John Locke en Nine Volumes* (12a. ed.; Londres, 1824), IV, 40-41.

> Pero si la pastura de su cerco se echaba a perder sobre el terreno, o perecían los frutos de su plantío sin ser recogidos y aprovechados, esta parcela, a pesar de su cerco, debía no obstante ser considerada baldía y podía pasar a ser propiedad de cualquier otro [§38].

Locke parece haber derivado del hecho natural del deterioro de los productos de la tierra una especie de regla para asegurar la justa distribución de los bienes en la condición de copropiedad universal de la tierra. El razonamiento resulta creíble, pero la consideración de dos interrogantes revela lo inadecuado de esta interpretación del estudio de Locke en cuanto al deterioro. En primer lugar, ¿por qué es necesaria esta regla? En segundo lugar, ¿sería eficaz?

El fundamento de la propiedad en la condición original, según hemos explicado, debe ser una superabundancia de provisiones naturales. Tu esfuerzo dirigido a recoger una manzana la hace de tu propiedad si quedan suficientes manzanas tan buenas como aquélla para los demás. Pero cuando existe tal abundancia, ¿qué necesidad hay de una regla para limitar la acumulación? Acaso me dé lo mismo la cantidad que tú tomes, siempre y cuando dejes suficiente y en buen estado; así como tampoco me preocuparía si lo que tú has tomado se echa a perder o no en tu posesión. Si eres tan tonto que desperdicies tu trabajo tomando más de lo que puedes aprovechar, te estafas a ti mismo, pero no a mí.

Se requiere algún medio para limitar la acumulación sólo si no existe una superabundancia, sólo si lo que se toma deja menos de lo que es necesario para el consumo de los demás. Pero la cuestión de si una regla fundada en el deterioro podría servir para limitar la acumulación depende, incluso en caso de ser necesaria, de si se aplica a bienes perecederos o duraderos. Supóngase que un hombre logra un efectivo monopolio local de nueces, no dejando ni una nuez a los demás; puesto que éstas podrían "conservarse comestibles durante todo un año" (§46), él podría tardar todo este tiempo en consumir totalmente su vitualla sin deterioro alguno. La regla del deterioro no sería eficaz para limitar la posesión de estos bienes duraderos poco comunes. No permitiría una justa distribución de ellos.

Cualquier regla que limite la acumulación resulta innecesaria cuando hay una enorme abundancia de provisiones. Si en otras condiciones fuese necesaria esta regla, fundada en el deterioro, resulta ineficaz en el caso de los bienes duraderos. La regla del deterioro puede ser necesaria *y* eficaz como medio para lograr una distribución justa sólo en el caso de una escasez de bienes perecederos. Pero, como hemos visto, la fundación de la propiedad en la condición original, mediante la aplicación de un trabajo a las provisiones naturales, depende por completo de una enorme abundancia, una abundancia tal que automáticamente permite dejar suficiente a los demás. Si no hay bastante para todos, ni siquiera el trabajo puede establecer un derecho sobre alguna parte del todo, con exclusión de los demás. Y si el trabajo no puede ser fundamento para un título de propiedad en condiciones de escasez, entonces nada puede serlo. No existe ninguna otra manera en el estado original. El título puede transferirse mediante trueque o venta, pero

sólo el trabajo puede *originar* la propiedad. En suma, si existe una escasez de provisiones perecederas en el estado original, no puede haber propiedad natural. Tan sólo puede haber posesión de lo que se tiene en común. La conclusión es que incluso cuando está en posesión tuya un artículo perecedero y que es escaso, cualquier otro tiene derecho a reclamarlo como suyo. En la lucha por la posesión que se originaría, el derecho lo establecería el poder del más fuerte y sería muy difícil, si no imposible, reservar para ti más de lo que podrías consumir rápidamente.

El deterioro sí limita en realidad las posesiones en el estado original y mantiene a todos en estado de penuria. "Dios no creó nada para que el hombre lo descompusiera o lo destruyera" (§31), se nos ha dicho, pero si todos los habitantes de la tierra comunal universal primigenia se hubiesen vuelto locos, al grado de dedicar todo su esfuerzo a estropear cuanto pudiesen, los resultados de sus esfuerzos combinados no habrían sido nada comparados con la extensa descomposición y desperdicio que tienen lugar a todo lo largo del vasto territorio "dejado a la naturaleza" (§37). Cuando consideramos "la abundancia de recursos naturales que largo tiempo hubo en el mundo y el reducido número de personas que los consumían" (§31), resulta asombroso el deterioro del que no podría culparse al hombre. La descomposición de las cosas debida a la mano del hombre se ve empequeñecida frente a la descomposición que tiene lugar fuera de su alcance. El deterioro natural sólo puede aminorarse mediante una modificación de las condiciones imperantes.

Aunque Locke deploraba el despilfarro y la destrucción, su análisis del deterioro no enfoca una norma moral para las relaciones justas con los demás en el estado original. Lo que sí indica, en cambio, es la enorme escala de pérdida en el orden de la naturaleza; enfoca la necesidad de descubrir algunos medios para liberarnos de ese severo orden.

El tercer factor que contribuye a la penuria de la más temprana etapa de la condición universal de copropiedad de la tierra es la falta de cultivo de ésta: "las tierras completamente abandonadas a la naturaleza [...] reciben el nombre de *yermos*, y de hecho lo son" (§42); la extensión de este yermo natural puede reducirse, en consecuencia, mediante el desarrollo de la agricultura. Está equivocado el que cree que un hombre despoja a otros al cercar la tierra para cultivarla en beneficio propio. Pues como la tierra cultivada es mucho más productiva que la tierra no cultivada, de la primera todos sus prójimos se pueden beneficiar:

> [...] he oído decir que en España le está permitido a un hombre labrar, sembrar y cosechar la tierra sobre la que no tienen ningún otro título que el hecho solo de trabajarla, sin que se le moleste [...] Los habitantes se sienten agradecidos a quien, mediante su trabajo de tierras abandonadas y, por consiguiente, yermas, acrecienta la cantidad de granos que ellos necesitan [§36].

La agricultura es, pues, un paso fundamental para el alivio de la penuria de la condición original del hombre, pero su eficacia se ve limitada por el

hecho de la descomposición. A menos que exista alguna forma de que un hombre pueda disponer de los granos excedentes antes de que se echen a perder, seguramente cultivará sólo lo que su familia pueda consumir; si cultiva más, el excedente se pudrirá o le será quitado por los demás. De este modo no habrá ningún sobrante, lo cual es fundamento necesario para la mejora de la condición humana, ni tampoco un "incremento de los seres humanos", que es el principal propósito de la naturaleza.

En suma, lo que se requería era un invento que hiciera razonable el que un hombre produjera más de lo necesario para satisfacer las necesidades inmediatas de su familia, más de lo que podrían consumir antes de que se echase a perder. Y ese invento fue el dinero, el cual, de acuerdo con Locke, apareció por medio de una especie de progresión natural. En un principio, los hombres trocaban alimentos perecederos por alimentos más durables, como las nueces; más tarde cambiaron bienes por "un trozo de metal, movidos por la belleza de su color" (§46). Finalmente llegaron al acuerdo de que objetos escasos pero durables, como el oro y la plata, se tomarían a cambio de los bienes perecederos.

> Y así fue como se introdujo el empleo del dinero, de algo duradero que el hombre podía conservar sin que se echara a perder y que, por mutuo acuerdo, los hombres aceptarían a cambio de artículos verdaderamente útiles para la vida pero perecederos [§47].

Mediante la invención del dinero, los hombres resolvieron los problemas económicos básicos de su condición original —con las consecuencias políticas trascendentes que veremos ahora—.

Es importante entender que Locke en efecto quiso decir que el empleo del dinero precedió a la sociedad civil. El empleo del dinero se introdujo "por mutuo acuerdo" (§47) de que los hombres lo aceptarían a cambio de bienes perecederos. Este "acuerdo tácito y voluntario" no presupone la existencia de la sociedad civil; fue hecho "independientemente de la sociedad y sin un convenio, asignando tan sólo un valor al oro y la plata y acordando de manera tácita el uso del dinero [...]" (§50). Este acuerdo tácito por sí mismo no podría establecer la sociedad civil,

> pues un pacto cualquiera no pone fin al estado de naturaleza entre los hombres, sino que esto sólo es posible mediante el pacto único de ponerse todos de acuerdo para entrar a formar una sola comunidad y constituir un solo cuerpo político; los hombres pueden hacer entre sí otras promesas y convenios y seguir, sin embargo, en el estado de naturaleza [§14].

El dinero se introdujo en la condición de copropiedad natural de la tierra, pero su empleo aceleró el fin de esta condición. El dinero alteró a tal grado las condiciones que los hombres ya no podían convivir sin una mayor protección de sus posesiones. El dinero permitió al hombre aumentar sus posesiones; el dinero hizo lucrativo para el hombre "poseer mayores extensiones de tierra de las que puede obtener un beneficio para sí" (§50). Sin dinero, el

hombre no tiene ningún incentivo para aumentar sus posesiones y producir un excedente, por favorables que sean todas las demás circunstancias:

> Si no existe nada que sea a la vez duradero y escaso y tan valioso que deba ser atesorado, no habrá hombres dispuestos a ensanchar las tierras que poseen, por muy ricas que fueran las que estuviesen a su total disposición [§48].

Pero, "que descubra algo que tenga la utilidad y el valor de dinero entre sus vecinos, y verás que ese mismo hombre comenzará de inmediato a ensanchar sus posesiones" (§49).

La introducción del uso del dinero completa el cambio radical de las condiciones económicas originales. Las tierras sin dueño se vuelven escasas porque las posesiones cercadas se amplían. El aumento de la producción hace posible favorecer un aumento de la población, es decir, una oferta de trabajo más abundante. La condición anterior, en la cual la posesión se hallaba limitada a "una posesión muy moderada" (§36), deja paso a posesiones más grandes. La igualdad de penuria reinante es reemplazada por una desigualdad económica: "así como los distintos grados de laboriosidad podían dar a los hombres posesiones en diferentes proporciones, la invención del dinero dio a los hombres la oportunidad de seguir adquiriendo y de aumentar sus posesiones" (§48). Como podemos ver, Locke ha hecho más de lo que prometió; no sólo ha mostrado cuál es el origen de la propiedad privada, sino que ha justificado la desigualdad de posesiones:

> [...] es evidente que los hombres han estado de acuerdo en que la tierra se repartiese de una manera desproporcionada y desigual, habiendo hallado, en un acuerdo tácito y voluntario, una manera de que el hombre pueda, con justicia, poseer más tierra de la que puede usar para su propio beneficio, recibiendo a cambio del excedente oro y plata, los cuales pueden atesorarse sin menoscabo alguno, dado que son metales que no se deterioran ni se desgastan en manos del poseedor. Esta distribución que constituye una desigualdad de posesiones privadas, la han hecho posible los hombres [...] dando tan sólo un valor al oro y la plata, y estableciendo un convenio tácito en cuanto al uso del dinero [§50].

Si a continuación consideramos la objeción que de manera más natural puede hacerse en este punto —que una desigualdad de posesiones *no* es justa— nos vemos llevados directamente al tema central de toda la doctrina política de Locke: *el incremento*. Las condiciones de las primeras etapas del estado natural de copropiedad de la tierra eran hostiles a cualquier perspectiva de incremento de los suministros de bienes que los hombres necesitaban para su bienestar, conveniencia y conservación. El problema era entonces cómo compartir lo poco que podía arrebatarse del puño cerrado de la naturaleza. Esto implicaba que cualquiera que tomara un poco más que sus vecinos, "tomaba más de lo que le correspondía y robaba a los demás" (§46). Pero cuando unos hombres, mediante el ingenio y la laboriosidad, crearon las nuevas condiciones para la producción abundante, llegó a haber mucho más para compartir; y aunque las nuevas condiciones precisaban de

una desigualdad de posesiones proporcional a los "diferentes grados de laboriosidad" entre los hombres, nadie era estafado. Aquellos que tenían la parte más pequeña del todo tan grandemente incrementado eran más ricos que aquellos que habían compartido en el pasado, sobre una base de igualdad, de lo lastimosamente poco de la condición original. Los hombres más pobres de una sociedad que cuenta con agricultura y dinero son más ricos que los más afortunados de la condición de copropiedad natural de la tierra preagrícola primitiva. Considérese a los indios "pobres y miserables" de América, que no cultivan la tierra: "un *rey* de estas tierras con un extenso y fértil territorio se alimenta, viste y posee una vivienda peor que un *jornalero* de Inglaterra" (§41, las cursivas son mías).

Es difícil exagerar la importancia que Locke atribuye a la combinación de la agricultura y el dinero. Según él describe el problema en un ensayo anterior, la naturaleza es completamente impotente para ofrecer las condiciones en que el propósito fundamental de la propia naturaleza —el aumento del género humano— puede cumplirse:

> La herencia del género humano en su totalidad es siempre la misma, no aumenta en proporción al número de personas que nacen. La naturaleza ha ofrecido una abundancia de bienes para beneficio y conveniencia de los hombres, y las cosas producidas han sido otorgadas *ex profeso* en forma y cantidad definidas; no han sido producidas de manera fortuita ni se incrementan en proporción con la necesidad o la avaricia de los hombres [...]. Cada vez que el deseo o la necesidad de posesión crece entre los hombres, no existe, ahí y entonces, extensión de los límites del mundo. Los víveres, vestimentas, ornamentos, riquezas y demás cosas buenas de esta vida han sido dados en común; y cuando un hombre arrebata para sí tanto como le es posible, quita de lo de otro la cantidad que añade a lo suyo, y es imposible que alguien se haga rico si no es a expensas de los demás.[7]

Puede decirse que este pasaje enuncia el problema al cual da solución Locke en los *Dos tratados*. El mundo permanece constante; no está en el poder de la naturaleza ampliar sus límites ni siquiera un centímetro cuadrado. Y sin tal ampliación, ¿cómo puede haber nunca suficiente sustento para el incremento del género humano? ¿Y cómo puede haber alguna mejora en la condición de los hombres en general si "ninguna ganancia te toca que no implique una pérdida para alguien más"?[8] La respuesta que da Locke sorprende por su audacia. Lo que se encuentra completamente fuera del poder de la naturaleza bien puede estar en poder de *cualquier* agricultor:

> [...] quien se apropia en su provecho de un pedazo de tierra mediante su trabajo, no reduce, sino incrementa el caudal común del género humano. Ya que las provisiones, que sirven de sustento a la vida humana, producidas por un metro de tie-

[7] El texto en latín y la traducción inglesa de este pasaje aparecen en John Locke, *Essays on the Law of Nature*, W. von Leyden, ed. (Oxford: Clarendon, 1954), pp. 210 y 211; el editor de este libro hizo algunas revisiones menores de la traducción. Reproducido con autorización de la Oxford University Press.

[8] *Ibid.*, p. 213.

rra cercada y cultivada son (hablando con moderación) diez veces más que las producidas por un metro de tierra comunal de igual riqueza pero sin cultivar. Y en consecuencia, quien cerca la tierra y obtiene una mayor cantidad de beneficios para la vida en diez acres que los que podría obtener en cien acres abandonados a la naturaleza, *puede decirse con verdad, da noventa acres a la humanidad* [§37, las cursivas son mías].

Los hombres, mediante su trabajo, inventiva y laboriosidad, hacen posible el *incremento* y resuelven con ello los problemas económicos que los acosan en la condición natural original. Pero al mismo tiempo hacen imposible la continuación de ese estado. La condición original de copropiedad de la tierra, aunque peligrosa e inconveniente, resulta tolerable cuando existen condiciones de abundancia de provisiones silvestres, pocos hombres, mucho espacio e igualdad general de debilidad. Pero las consecuencias del *incremento* son que escaseen las provisiones sin dueño, que los hombres se vuelvan más numerosos y los espacios desocupados más difíciles de encontrar; y en esta nueva situación se genera una desigualdad de poder hasta ahora desconocida entre los hombres, basada en la nueva desigualdad de posesiones. En estas nuevas condiciones, el trabajo no puede ya otorgar un título de propiedad o ser la medida del valor, y el deterioro deja de limitar la adquisición. Entonces, por primera vez, existe la posibilidad de poseer propiedades demasiado grandes para ser protegidas con los medios disponibles en un estado de naturaleza. La soberanía de la naturaleza desaparece y los hombres se ven en la necesidad de instituir una nueva forma de gobierno creada por ellos mismos que reemplace aquélla. Los hombres se ven "rápidamente llevados a la sociedad" (§127) para la protección de su propiedad.

Las posesiones de los "laboriosos y racionales" —aquellos hombres de cuyas facultades para incrementar depende el bienestar de todos— deben ser protegidas del "capricho de la avaricia de los pendencieros y disputadores" (§34). El paso final en el largo proceso de la liberación de las limitantes de la naturaleza sobre los poderes de incremento del hombre, es el gobierno. "El aumento de las tierras y el derecho a hacer uso de ellas es el principal oficio del gobierno", y del príncipe se dice que es "divino" porque "mediante leyes de libertad establecidas [asegura] la protección y el fomento de la honrada industria del género humano [...]".[9]

Hemos visto, pues, que la reflexión de Locke sobre la propiedad es una exposición del desarrollo de la condición económica natural original del hombre a través de varias etapas hasta el punto en que los hombres no pue-

[9] *Second Treatise*, sección 42. Este pasaje es uno de los más importantes que añadió Locke en el texto del Christ's College. No aparece en muchas ediciones disponibles en la actualidad (por las razones ya expuestas en la nota 1, *supra*) y hay un error de imprenta en varias ediciones en las que sí aparece. Por error se imprimió como "the increase of lands and the right of employing of them" en lugar del texto correcto, "the increase of lands an the right employing of them". El examen del texto escrito a mano no deja ninguna duda de que el "of" superfluo es un error de imprenta, cuya aparición, que altera el sentido del pasaje, puede ser fácilmente notada por el lector atento.

den ya vivir juntos sin la autoridad y el poder de un juez común que proteja las aumentadas posesiones hechas posibles, para beneficio de todos, a raíz de la introducción del dinero. La teoría de Locke sobre la propiedad explica la necesidad de la transición del estado de naturaleza a la sociedad civil. Hemos dado, pues, un gran paso hacia la comprensión de la respuesta de Locke a la importante pregunta: ¿Qué es el poder político?

Aunque Locke se ocupa de la cuestión de la naturaleza del poder político a todo lo largo de los *Dos tratados*, ha de reconocerse que su tratamiento es bastante indirecto. El *Primer tratado* es, en buena medida, una demostración de que el poder patriarcal de Filmer no puede transformarse en poder político; y la primera mitad del *Segundo tratado* está en su mayor parte dedicada a una descripción de los poderes naturales y del estado natural del hombre, comparados con sus poderes políticos y el estado político. Sólo después se ocupa Locke directamente y en detalle de la discusión del poder político y la sociedad política. Nos resta, por tanto, ver cómo pasa Locke del fundamento no político que ha establecido a las consecuencias políticas.

La pertinencia que tiene lo no político para lo político se hace obvia al instante en la afirmación de Locke de que "la finalidad máxima y principal [...] de los hombres al unirse en comunidades y someterse a un Estado es la conservación de su propiedad" (§124). (Aquí, y en muchos otros sitios aparte del capítulo titulado "De la propiedad", Locke emplea la palabra *propiedad* en el sentido lato, el cual incluye "la vida, libertad y bienes" [§87].) En el estado de naturaleza, la propiedad está "plagada de peligros e inseguridad" (§123), porque están ausentes tres cosas indispensables para su conservación: "una ley establecida, aceptada y conocida" (§124); un "juez con autoridad para dirimir todas las diferencias conforme a la ley establecida" (§125); y el "poder suficiente para respaldar y sostener la sentencia cuando ésta sea justa y para ejecutarla debidamente" (§126). La sociedad política, que es la condición opuesta al estado de naturaleza, tiene como propósito remediar estas tres carencias. El carácter de la sociedad política proviene de la intención fundamental de asegurar la conservación de la propiedad mediante la provisión de un poder para establecer la ley y arbitrar controversias, y un poder para ejecutar los juicios y castigar a los culpables.

Cualquier número de hombres puede realizar un convenio para dejar el estado de naturaleza y "establecer una sociedad con el fin de formar un pueblo, un cuerpo político sometido a un gobierno supremo" (§89). Sólo aquellos que hacen este pacto de manera explícita entre sí participan de la sociedad política; aquellos que no se unen se encuentran, en relación con la sociedad y sus miembros, aún en estado de naturaleza.

La esencia del pacto que hacen entre sí todos los miembros con el fin de formar una sociedad política es un acuerdo de transferir los poderes que cada uno tenía en el estado de naturaleza "a manos de la comunidad" (§87). En el estado de naturaleza, todo hombre tiene dos poderes naturales: "hacer lo necesario para asegurar su propia salvarguarda y la de los demás, dentro de la ley natural" y "el poder de castigar los delitos cometidos contra esta

ley" (§128). Estos dos poderes naturales de todo hombre son "el origen del poder legislativo y del poder ejecutivo de la sociedad civil" (§88). El segundo poder, el de castigar, al entrar en la sociedad política "es abandonado totalmente y [cada hombre] compromete su fuerza natural [...] para ponerla al servicio del poder ejecutivo de la sociedad, cuando sus leyes lo requieran" (§130). Sin embargo, Locke no dice que el primer poder, el cual incluye el juicio respecto a lo que es necesario para la conservación, sea completamente transferido; habla de la renuncia a este poder "en la medida que su propia salvaguarda y la de los demás miembros de la sociedad lo requiera" (§129). Debemos, pues, estar atentos a las respuestas a las siguientes preguntas: ¿en qué medida es necesaria la transferencia de este poder a la sociedad? ¿Por qué tal poder no se transfiere de manera íntegra? y, ¿cuáles son los derechos y obligaciones de un miembro de la sociedad si, como puede acontecer, "su propia" salvaguarda entra en conflicto con "la del resto de la sociedad"?

Los poderes naturales de los hombres en el estado de naturaleza se ven transformados a partir del pacto en los poderes políticos de la sociedad civil. Estos poderes políticos se encuentran, no obstante, limitados por la finalidad para la cual fueron creados. Puesto que el propósito era remediar la incertidumbre y el peligro del estado de naturaleza mediante unas leyes establecidas para la protección de la propiedad de todos los miembros, el ejercicio de un poder ilimitado no se considera ni puede considerarse poder político:

> El poder absoluto arbitrario o el gobernar sin leyes fijas establecidas, no pueden ser compatibles con los fines de la sociedad y del gobierno, para entrar en los cuales los hombres no abandonarían la libertad del estado de naturaleza, ni se someterían, si no es para salvaguardar sus vidas, libertades y bienes y para, por medio de normas establecidas de derecho y de propiedad, asegurarse la paz y la tranquilidad. Es impensable que se propongan, aun si tuviesen poder para hacerlo, poner en manos de una persona, o de varias, un poder absoluto arbitrario sobre sus personas y bienes [...]. Sería tanto como ponerse en una situación peor que la del estado de naturaleza, en la cual tenían la libertad de defender su derecho contra los atropellos de los demás y se encontraban en condiciones de igualdad con respecto al empleo de la fuerza para mantener ese derecho [...] [§137].

La insistencia de Locke en el carácter limitado del poder político revela al mismo tiempo su acuerdo y su enorme desacuerdo con Hobbes. Locke, partiendo del principio de la propia salvaguarda como el fundamento último de la sociedad civil, explica una y otra vez que el poder absoluto arbitrario no constituye remedio alguno para los males del estado de naturaleza. El estar sometido al poder arbitrario de un regidor sin control, sin el derecho o la fuerza para defenderse de él, es una condición mucho peor que la del estado de naturaleza; no puede suponerse que los hombres hayan aceptado libremente esto, pues "no puede suponerse que una criatura racional cambie deliberadamente su estado para empeorar" (§131). Por tanto, dice Locke, la monarquía absoluta "no es una forma de gobierno civil" (§90). El gran error de Hobbes no está en su premisa sino en su conclusión política de que el

único remedio para el estado de naturaleza es que los hombres se sometan al poder ilimitado del poderoso Leviatán, conclusión que contradice la premisa de que el temor a la muerte violenta o la búsqueda de la propia conservación es el primer principio de la acción humana. La conclusión de Locke —el gobierno limitado basado en el consentimiento de los gobernados— es más fiel a esta premisa que la conclusión de Hobbes.

La sociedad política es una invención y creación humana, pero este aparato artificial, una vez creado, tiene una naturaleza propia y por lo tanto se le puede aplicar una ley natural. "Actúa de acuerdo con su propia naturaleza" cuando "actúa para la salvaguarda de la comunidad" (§149), pues, lo cual no es sorprendente, "la primera y fundamental ley natural [...] es la conservación de la sociedad" (§134). La primera consecuencia obvia de esta ley natural de la sociedad es que absolutamente todos los derechos de sus miembros deben ser congruentes con la conservación de la sociedad. Ninguna sociedad puede conceder a alguno de sus miembros un derecho que conduzca a su destrucción. La concesión de un derecho semejante amenazaría la salvaguarda de sus miembros, cuya seguridad depende en mucho de la protección que la sociedad pueda ofrecerles. Por ello, también el compromiso de los miembros debe ser permanente. Una vez que un hombre se hace miembro de un Estado, "se encuentra en la obligación perpetua e indispensable de permanecer como súbdito inalterable suyo, y ya no puede volver nunca a la libertad del estado de naturaleza" (§121), en tanto que el gobierno subsista. Y el poder de la sociedad debe abarcarlo todo, alcanzando a cada miembro y toda disputa conforme a la ley:

> [...] existe sociedad política ahí y sólo ahí donde *cada uno* de los miembros ha renunciado a este poder natural, poniéndolo en manos de la comunidad para *todos* aquellos casos que admiten que exija la protección de la ley establecida por ella. Así pues, al quedar excluido *todo* juicio particular de *cada uno* de los miembros, la comunidad se convierte en árbitro y, conforme a las reglas generales establecidas, indiferentes y las mismas para *todas* las partes, y por intermedio de hombres autorizados por esa comunidad para ejecutarlas, resuelve *todas* las diferencias que puedan surgir entre *cualesquiera* de los miembros de esa sociedad que tengan que ver con *cualquier* asunto de Derecho, y castiga los delitos que *cualquier* miembro haya cometido contra la sociedad con los castigos que la ley tiene establecidos [§87, las cursivas son mías].

El poder de la comunidad sobre sus miembros parece arrollador, podría decirse incluso ilimitado. Es aquí donde se ve claramente la dificultad fundamental inherente al intento de elaborar una teoría en el sentido de que el poder político es limitado porque tiene su origen en los poderes y derechos naturales. Si los miembros de una comunidad conservan parte de su poder natural, valiéndose de él para su protección en lugar de servirse del poder de la comunidad, ¿puede la sociedad política funcionar como se pretende? Por otro lado, si el poder es puesto en manos de la comunidad, ¿qué retendrán los miembros para protegerse de posibles abusos de esa concentración de poder?

Otra ley natural aplicable al cuerpo político —y, de hecho, a todo cuerpo compuesto de elementos discretos— podría denominarse *la ley de la fuerza mayor*. Esta ley es el fundamento de la doctrina de Locke sobre la decisión de la mayoría. Como se dijo, la sociedad política se forma mediante el acuerdo unánime de sus miembros de constituir una comunidad; pero aunque toda sociedad política se funda en la unanimidad, tal unanimidad no puede esperarse en otros respectos. La consecuencia inmediata de este primer acuerdo unánime y de la imposibilidad de mantenerse la unanimidad es que una parte de la sociedad, la mayoría, decidirá:

> Pues cuando un cierto número de hombres ha constituido, por el consentimiento de *cada* quien, una comunidad, han formado por ese hecho un cuerpo con dicha comunidad, con facultades para actuar como un solo cuerpo, lo cual sólo se consigue por la voluntad y la decisión de la mayoría. De otro modo es imposible actuar y formar verdaderamente un solo cuerpo, una sola comunidad, que es a lo que *cada* individuo ha dado su consentimiento al ingresar en ella. El cuerpo se mueve hacia donde lo impulsa la fuerza mayor, y esa fuerza es el consentimiento de la mayoría; por esa razón *todos* quedan obligados por la resolución a que llegue la mayoría [§96, las cursivas son mías].

La primera proposición de este argumento es que la fuerza mayor de una sociedad es la que decidirá. Locke parece suponer que la mayoría constituirá la fuerza mayor y que por tanto será la mayoría la que decida. Locke presenta la misma forma de argumento en su discusión sobre la sociedad conyugal. Cuando hay diferencias entre el hombre y la mujer, el hombre, "como más capaz y más fuerte" (§82), será naturalmente quien decida. Pero con base en la ley de la fuerza mayor, tendríamos que decir que en el caso poco común, pero posible, de un marido que no es más fuerte ni más capaz que su esposa, lógicamente no será él quien decida. De igual manera, en un cuerpo político cualquiera en que la mayoría no sea la fuerza mayor, la resolución no recaerá de manera natural en ella. Además, sabemos, y Locke sin duda también lo sabía, que la mayoría no siempre constituye la fuerza mayor de una sociedad civil, debido a desigualdades de naturaleza económica, política y social incrementadas bajo el gobierno; en ocasiones, por tanto, un hombre constituye la fuerza mayor, como resulta evidente por el hecho de que la sociedad entera se encuentra sometida a su autoridad. ¿Por qué entonces parece suponer Locke que la mayoría debe ser la fuerza mayor?

En todo cuerpo constituido por elementos discretos, la mayoría será por fuerza la parte más grande del todo siempre que todas las partes sean iguales, y será forzosamente la fuerza mayor sólo en tanto que todas sean iguales en fuerza. Lo que Locke está diciendo es que la mayoría regirá la sociedad cuando los miembros sean todos iguales o prácticamente iguales con respecto a su fuerza. Sabemos que en el estado de naturaleza los hombres se encuentran "en condiciones de igualdad con respecto a la fuerza", mientras que, pasado algún tiempo, en la sociedad política un hombre puede llegar a ser "100 000 veces más fuerte" (§137) que los demás. La doctrina de Locke sobre el imperio de la mayoría dice, pues, que en aquellas circunstancias en

que los hombres en sociedad se encuentran más cerca del estado de naturaleza y, por tanto, en una situación de mayor igualdad respecto a la fuerza —como, por ejemplo, cuando acuerdan por primera vez dejar el estado de naturaleza y constituir una comunidad—, la mayoría, al ser la fuerza mayor, imperará. "Al *reunirse por primera vez los hombres en sociedad,* la totalidad del poder de la comunidad radica *naturalmente* en la mayoría" (§132, las cursivas son mías); veremos que hay otro momento decisivo en el que la mayoría debe imperar, otro momento en el que los hombres en sociedad se encuentran muy cerca, si no es que en el estado de naturaleza, es decir, un momento en el que la sociedad se encuentra breve tiempo sin gobierno.

Hasta aquí hemos estado siguiendo el sistema de Locke, de hablar de la sociedad política sin hacer referencia a ninguna forma particular de gobierno. Locke hace una distinción entre sociedad política y gobierno, mas no pretende que la sociedad política pueda existir sin gobierno (a no ser por periodos muy breves y en circunstancias extraordinarias). Los hombres se unen en una sociedad política con el fin de gobernarse según una ley establecida, y tal propósito sólo puede lograrse con el establecimiento de un poder legislativo y un poder ejecutivo, que son justo los términos en que Locke expresa el acto de crear un gobierno. La sociedad política sólo persistirá si el gobierno se forma prácticamente de una vez. Sociedad política y gobierno sólo pueden separarse en la mente, pero no tienen una existencia independiente: la sociedad política precisa del gobierno.

La sociedad política sin gobierno no puede hacer otra cosa que crear un gobierno. La ejecución de esta tarea requiere una profunda decisión, una elección de la forma de gobierno. Las formas de gobierno difieren principalmente en cuanto a cómo y en qué manos se deja el poder legislativo. "La primera y fundamental ley positiva de toda comunidad es el establecimiento del poder legislativo" (§134); el establecimiento de esta ley fundamental o constitución —que es un acto de la sociedad política que se encuentra forzosamente sin gobierno— es el principal acto que de manera natural y necesaria es determinado por la mayoría de la sociedad. La mayoría puede retener el poder legislativo, y el gobierno es entonces una democracia; o puede confiarlo a unos cuantos y entonces el gobierno es una oligarquía; o puede poner el poder en manos de un hombre, en un conjunto u otro de condiciones, y entonces es una u otra forma de monarquía. Pero en todos los casos, sólo el consentimiento de la mayoría puede establecer el gobierno; todas las formas de gobierno (recuérdese que la monarquía absoluta no es una forma de gobierno), desde "la democracia perfecta" hasta "la monarquía hereditaria" (§132), se encuentran igualmente fundadas en el consentimiento de la mayoría. La doctrina de Locke del imperio de la mayoría no termina forzosamente en una preferencia por una forma de gobierno por encima de las demás.

Las personas son las partes del pacto social, cada quien conviniendo con todos los demás en crear una sociedad. Nada se dice de un convenio entre personas y gobierno. Los poderes del gobierno sólo se han confiado, no hay una renuncia a ellos, a personas que serán sus funcionarios; sólo tienen un

poder fiduciario. El poder supremo de conservarse a sí mismas y a la sociedad permanece siempre en las personas mismas. No pueden renunciar a este poder, "ningún hombre o sociedad de hombres tiene poder para renunciar a su propia conservación o, por consiguiente, a los medios para conseguirla". La gente "siempre tendrá el derecho de conservar aquello de lo que en modo alguno puede deshacerse" (§149). Y sin embargo, aunque el pueblo conserva el poder supremo, Locke dice también que una vez establecido el poder legislativo, el poder supremo sólo sigue siéndolo y subsistiendo en tanto el gobierno continúe existiendo y funcionando. Por otra parte, "este poder legislativo no sólo es el poder supremo de la comunidad, sino sagrado e inalterable en las manos en que la comunidad lo ha colocado" (§134). Explicar la aparente contradicción descomunal de tener dos poderes supremos obliga a recordar la distinción entre sociedad sin gobierno y sociedad bajo un gobierno. El poder supremo sigue estando siempre en manos del pueblo, "pero no si se le considera sometido a una forma particular de gobierno" (§149). El pueblo ejerce *de manera activa* el poder supremo sólo cuando se encuentra en una sociedad sin gobierno; pero cuando hay un gobierno, el poder supremo se encuentra en manos del legislativo, donde la gente lo ha colocado. El pueblo y el cuerpo legislativo tienen ambos supremacía, aunque no al mismo tiempo. Bajo un gobierno, el poder supremo del pueblo se encuentra en un estado por completo latente y no será ejercido hasta que por una calamidad o desatino deje de existir el gobierno: "este poder del pueblo no puede emplearse hasta que el gobierno quede disuelto" (§149). En tanto exista un gobierno, el cuerpo legislativo es operativamente el poder supremo. Pero el poder latente del pueblo subsiste, y si el gobierno llegase a disolverse, habría de nuevo una sociedad sin gobierno; en tales circunstancias, el pueblo (refiriéndose, desde luego, a la mayoría) ejercería de manera directa y activa el poder supremo con la mira en un solo propósito: formar un nuevo gobierno tan rápidamente como sea posible mediante el establecimiento de una constitución y la delegación del poder legislativo en otras manos.

Locke expresa con gran claridad el principio fundamental de la separación de poderes. En las "comunidades bien ordenadas" los principales poderes están separados "pues sería una tentación muy fuerte para la debilidad humana, afecta a aferrarse al poder, que las mismas personas que tienen el poder de hacer leyes tengan en sus manos también el poder de "aplicarlas" (§143). Sin embargo, Locke sólo aplica este principio a la separación de las funciones legislativa y ejecutiva; se refiere al poder judicial como parte del poder legislativo sin exigir su separación. Sí distingue en cambio otro poder político, "el poder de la guerra y la paz, de sociedades y alianzas" (§146). Pero aunque este poder, que Locke denomina el poder "federativo", puede diferenciarse del poder ejecutivo, ambos poderes deben no obstante colocarse en las mismas manos, "ambos exigen para su ejercicio la fuerza de la sociedad", fuerza que no puede sin peligro delegarse "a diferentes mandos" (§148).

El poder legislativo es superior al poder ejecutivo, "pues el que puede imponer leyes a otro, por fuerza ha de ser superior a éste" (§150). Pero,

> donde el poder legislativo no opera de manera permanente y el ejecutivo está delegado en una sola persona que también tiene participación en el poder legislativo, puede decirse, en un sentido muy aceptable, que esa persona es el poder supremo [...]. No habiendo tampoco un poder legislativo superior a él, y por tanto ninguna ley dictada sin su consentimiento, siendo improbable por ello que alguna ley pueda someterlo a la otra parte del poder legislativo, puede decirse con bastante exactitud que, en este sentido, él es el poder supremo [§151].

Esto no significa negar la supremacía del *poder* legislativo, sino que es un recordatorio de que el *cuerpo* legislativo no tiene que ser la división suprema del gobierno. Éste es el primer indicio del sorprendente alcance que concede Locke al poder de la persona que tiene a su cargo la función ejecutiva —sorprendente, ya que su doctrina de la supremacía legislativa parece sumamente categórica e incondicional—.

A pesar de que la existencia del ejecutivo se debe a la tarea de desempeñar el papel subordinado de hacer cumplir la ley según ésta es establecida por los legisladores, ha de añadirse que en algunas circunstancias tiene que actuar sin la dirección de la ley:

> [...] el bien de la sociedad requiere que muchas cosas se dejen al buen juicio de quien tiene en sus manos el poder ejecutivo. Los legisladores no pueden prever y proveer por medio de leyes todo lo que puede ser benéfico para la comunidad, el ejecutor de las leyes, con el poder en sus manos, tiene por la ley común natural el derecho de ejercer ese poder para el bien de la sociedad[...] [§159].

El poder ejecutivo no sólo puede actuar sin la sanción de la ley, también puede hacer que las leyes "hagan concesiones" (§159) a su poder en los casos en los que una adhesión ciega a ellas resultaría dañina, y puede incluso ir más lejos y actuar en forma contraria a la ley en beneficio del bien público. "A esa facultad de actuar de acuerdo con el buen juicio por el bien público sin esperar los mandatos de la ley y en ocasiones incluso en su contra, es a lo que se le llama *prerrogativa*" (§160). El peligro inherente a la prerrogativa del poder ejecutivo no es menos obvio que la necesidad de ella. La prerrogativa siempre se ha manifestado en mayor medida en los reinados de los mejores príncipes. El pueblo confía en un príncipe bondadoso y sabio aun cuando actúe sin respetar los límites de la ley, sin temer por su seguridad porque considera que su propósito es favorecer el bien público.

> Tales príncipes divinos en realidad reclamaban cierto derecho al poder arbitrario con el argumento que pretende demostrar que la monarquía absoluta es el mejor gobierno, porque Dios mismo gobierna así el universo y estos reyes participan de su sabiduría y su bondad [§166].

Pero aun los príncipes por derecho divino tienen sucesores, y no hay ninguna seguridad de que alguno de éstos, reclamando el precedente, no hará uso de la prerrogativa aumentada en favor de sus propios intereses, arriesgando la propiedad y la seguridad del pueblo. "En esto se funda el dicho de que los

reinados de los príncipes buenos han sido siempre los más peligrosos para las libertades de sus pueblos" (§166).

De acuerdo con este argumento, lo que caracteriza a los príncipes mejores y más sabios no es su obediencia a la ley establecida y la imposición de ésta para que se cumpla, sino su servicio al pueblo. El alcance del arbitrio del ejecutivo se encuentra limitado sólo por la condición de que se use para el bien público; "un buen príncipe consciente del deber que se le ha encomendado y cuidadoso del bien de su pueblo no puede disponer de una prerrogativa muy grande" (§164). Pero puesto que rebasar los límites de los poderes constitucionales o legales so pretexto de servir al pueblo ha sido una práctica constante de los tiranos desde tiempos inmemoriales, "el bien público" parece ser un elemento de prueba peligrosamente vago e inadecuado para decidir si la prerrogativa está siendo empleada de manera conveniente. El buen príncipe y el tirano son semejantes en tanto ambos actúan fuera de la ley e incluso contra ella. La diferencia entre ellos sólo depende de que su licencia resulte benéfica o perjudicial. El buen príncipe transgrede la ley en el mejor de los casos para servir al pueblo; el tirano usa su poder "no para el bien de aquellos que se encuentran bajo su mandato, sino para su propio beneficio privado" (§199). Pero, ¿hay alguna forma práctica de juzgar la intención de un gobernante? No siempre es fácil determinar si la ley ha sido quebrantada, pero sin duda es mucho más fácil que determinar si ha sido quebrantada por un propósito noble. ¿No ha hecho acaso Locke particularmente difícil distinguir al buen príncipe del tirano? Locke no parece creer que así sea. Lo importante no es cómo se respondería a la pregunta en teoría, sino cómo se juzga en la práctica; y en la práctica, nos dice él, se puede determinar "fácilmente" (§161). Pero antes de decirnos de qué manera puede determinarse, nos dice quiénes lo determinan. A la pregunta de quién ha de decidir si los poderes del gobierno están siendo empleados de tal forma que ponen en peligro al pueblo, Locke responde, "El pueblo juzgará" (§240).

El significado de *el pueblo juzgará* se encuentra entrelazado de manera inextricable al argumento de Locke en cuanto al *derecho del pueblo a resistirse* a la tiranía: por consiguiente, estos dos temas se examinarán en conjunto. El derecho a la resistencia, según lo sostiene Locke, no debe equipararse con demasiada prontitud con lo que ha llegado a conocerse como el derecho a la revolución. Si recordamos la ley natural fundamental de la sociedad, resulta claro que no puede existir ningún derecho que haga peligrar la conservación de la sociedad. La revolución es una amenaza a la conservación de la sociedad. Cualquier cosa que signifique el derecho a la resistencia, debe ser congruente con la conservación de la sociedad.

El pueblo juzgará, dice Locke. ¿Sobre qué ha de juzgar? Ha de juzgar si debe volver a asumir el poder supremo en forma activa dada la disolución del gobierno. ¿Cómo ha conseguido el derecho a hacer tal juicio? Siempre lo ha tenido y es absolutamente imposible que renuncie a él. En este punto, Locke pasa de nuevo a su anterior examen del estado de naturaleza y el estado de guerra y los derechos que en ellos existen, de la siguiente manera. Cuando un príncipe o quien ocupa una posición de poder político emplea

ese poder de manera contraria a la confianza que el pueblo ha depositado en él, para proteger sus intereses a costa del pueblo, hace de su bien algo independiente del del pueblo; se separa él mismo de su comunidad; se coloca fuera de su sociedad, en un estado de naturaleza con respecto a ella. Asimismo, al usar la fuerza en su contra sin autoridad ni derecho, se coloca en estado de guerra con ella.

El tirano está en guerra con el pueblo. Al emplear en contra del pueblo la fuerza que éste le ha confiado, el tirano aniquila verdaderamente su gobierno. No puede ser ya considerado su gobernante político en ningún sentido significativo de la palabra *político*. El pueblo debe tener, por tanto, un derecho natural a defenderse de su agresión, y su resistencia es del todo congruente con la conservación de la sociedad. El pueblo está defendiendo a la sociedad; es el tirano quien se ha rebelado:

> dado que la rebelión no es una oposición a las personas, sino a la autoridad, la cual se funda tan sólo en las constituciones y leyes del gobierno, quienes las quebrantan violentamente, sean quienes fueren, y con la fuerza justifican la violación cometida, son verdadera y auténticamente *rebeldes*, pues cuando los hombres se constituyen en sociedad y establecen un gobierno civil, excluyen con ello la fuerza e introducen leyes para salvaguardar la propiedad, la paz y la unidad entre ellos, y quienes oponen la fuerza a las leyes se *rebelan* en realidad, es decir, traen de nuevo el estado de guerra, y se convierten en auténticos rebeldes[...] [§226].

Locke rara vez emplea la palabra *revolución* en este análisis, prefiere la palabra *rebelión*, manteniendo por tanto un uso estrictamente literal: de acuerdo con su argumento, no existe un derecho a *derrocar*, existe sólo el derecho a resistir al *regreso de la guerra*.

La enseñanza de Locke sobre este tema va dirigida a aquellos que tienen el poder político, y sobre todo a los príncipes, pues ellos son con la mayor probabilidad los rebeldes; "la mejor forma de prevenir el mal es hacer ver los peligros y la injusticia de tal actitud a quienes más tentados pueden sentirse de incurrir en ella" (§226). Invierte de este modo el análisis habitual que considera que el pueblo es el origen más factible de una revolución. ¿Por qué Locke no dirige también su doctrina al pueblo, previniéndolo del uso de la fuerza que ha depositado en sus gobernantes? ¿No será acaso que Locke simplemente les ha gastado una broma a sus lectores con una ingeniosa transposición terminológica? El príncipe es llamado rebelde, y el pueblo que intenta destituirlo es considerado defensor de la sociedad; y todo el argumento descansa en la insistencia de Locke en que el pueblo es quien debe juzgar si el gobierno ha quedado disuelto —cuestión en extremo intrincada y técnica—. Y, por otra parte, el hecho de que recurra a la fuerza ¿significa realmente algo más que la oposición de la gente a las políticas de su actual gobierno y su deseo de remplazarlo, ya sea con una nueva forma de gobierno o poniéndolo en otras manos? ¿La doctrina de Locke no fomenta acaso la revolución popular, incitando y justificando al pueblo, toda vez que se encuentre a disgusto, a levantarse con el grito de tiranía en los labios para destituir a sus gobernantes debidamente designados?

Locke rechaza la idea de que él haya ofrecido nuevas bases para la revolución. Ha argumentado que no existe ningún derecho legal ni constitucional que permita hacer algo que ponga en peligro la conservación de la sociedad y el gobierno mientras éste último exista. Ha negado el derecho a oponer resistencia a la autoridad donde es posible apelar a la ley: "la fuerza únicamente debe oponerse a la fuerza injusta o ilegal" (§204). Este derecho a resistir no es un derecho político, se trata de un derecho natural que no se puede ejercer en tanto opere un gobierno debidamente constituido.

Por otra parte, el pueblo no está dispuesto a provocar desórdenes; por lo general prefiere evitar el peligro que supone el desorden: "las revoluciones no surgen a causa de pequeñas faltas en el manejo de los asuntos públicos. El pueblo soporta sin rebelarse y sin chistar grandes errores por parte de sus gobernantes, muchas leyes injustas e inadecuadas y todos los deslices de la debilidad humana" (§225). Y Locke condena con vehemencia a quienes fomentan la revolución en contra de un gobierno justo; ellos son, dice Locke, "culpables del mayor crimen que a mi parecer puede cometer un hombre" (§230).

Pero la más instructiva defensa de Locke frente a la acusación de que promueve la tendencia a la revolución es más profunda que las ya mencionadas, pero no independiente de ellas. En el estado de naturaleza, todos los hombres tienen la facultad de juzgar qué es necesario para su conservación; esta facultad de juzgar no pueden delegarla completamente a la sociedad. Puede decirse que es inalienable, pues es imposible que un hombre, por más que quiera, pueda renunciar a su facultad de juzgar si su vida está en peligro. Ningún juramento, amenaza o doctrina puede lograrlo. En el estado de naturaleza o en la sociedad civil, no hay cirugía alguna que pueda extirpar a un hombre vivo el deseo de autoconservación y sus consecuencias. Pero aunque este derecho de juzgar lo reserva a todos los hombres "una ley *anterior y superior* a todas las posibles leyes positivas de los hombres", el que se reconozca no supone que se cree "una fuente de perpetuos desórdenes; pues este derecho sólo se ejerce hasta que las molestias son tan grandes que la mayoría las *siente* cansándose de ellas y experimentando la necesidad de ponerles remedio" (§168, las cursivas son mías).

Las tres preguntas, de cuándo se hace un uso inapropiado de la prerrogativa, de cómo distinguir al tirano del buen príncipe y de cuándo se disuelve el gobierno, se funden todas en una sola pregunta: ¿Está amenazando el gobierno la seguridad del pueblo? Y *ésta* es la cuestión sobre la que sólo el pueblo debe juzgar. Locke no ve dificultad para imputar esta responsabilidad al pueblo, ni tampoco para asignarla a alguien más, pues por difícil que sea responder en términos teóricos, el pueblo responde fácilmente: no razonando sino *sintiendo*. Locke niega que sus palabras influyan en esta situación. Sus argumentos o doctrinas no tienen ningún efecto en la cuestión. "Hablar [...] no hace que los hombres dejen de sentir" (§94). Su hipótesis, y de hecho las hipótesis de cualquiera, no puede influir sobre este asunto; las fuerzas naturales no son afectadas por las doctrinas,

> pues cuando un pueblo cae en la desdicha, [...] podéis proclamar tanto como queráis que sus gobernantes son hijos de Júpiter, hacerlos personajes sagrados y divinos, podéis concebirlos como venidos del cielo o por él autorizados, podéis hacerlos pasar por quien queráis o por lo que queráis, el final será siempre el mismo [...]. Si una larga cadena de abusos, prevaricaciones y mentiras encaminados a lo mismo hacen manifiesta para el pueblo la mala intención, éste no puede dejar de ver lo que le espera y adónde se le lleva, y no es de asombrar que el pueblo se levante y trate de poner el gobierno en manos de quienes puedan garantizarle que los propósitos serán aquellos para los que en un principio se instituyó el gobierno [...] [§§224, 225].

Que vaya a haber o no resistencia a los gobernantes es algo que depende completamente de lo que el pueblo ve y siente. Cuando a la gran mayoría se le ha hecho sentir que su vida está en grave peligro, "de qué modo puede impedírsele que se resista a la fuerza ilegal usada contra ella, no lo imagino".

> Reconozco que éste es un peligro que amenaza cualquier clase de gobierno, cuando los gobernantes han terminado por despertar recelos constantes en el ánimo de su pueblo. Ésta es la posición más peligrosa en que los gobernantes pueden colocarse, pero no merecen que se les compadezca, pues es muy fácil que eviten colocarse en ella [§209].

La posibilidad de la resistencia del pueblo al sentirse en peligro es el único límite eficaz al uso de la prerrogativa. Un príncipe sabio conoce este límite y evita siempre aquellas acciones que hacen al pueblo sospechar de sus intenciones. Cuando tiene que actuar sin la sanción de la ley e incluso contraviniéndola, es cuidadoso con respecto a la necesidad de hacer tan manifiesta su buena intención que la gente pueda verlo y sentirlo. Si falla en ello, si la gente llega a sospechar de él y hay un levantamiento para remplazarlo, entonces, aun cuando pueda mantener su posición durante un tiempo mediante la fuerza, su poder político termina.

> Una vez que un rey se ha destronado a sí mismo y se coloca en estado de guerra contra su pueblo, ¿hay algo que impida al pueblo enjuiciarlo a él, que ya no es rey, como lo haría con cualquier otro que se pusiera en estado de guerra contra él? [§239].

El rey ya no es rey, el gobierno de hecho se ha disuelto y se han anulado las desigualdades asociadas al gobierno. El regreso al uso de la fuerza, el estado de guerra, "iguala a los adversarios" (§235). En este momento no hay superiores ni inferiores políticos. El resultado lo determinará la mayor fuerza.

Así pues, el argumento ha dado un giro completo. El deseo del hombre de conservar su vida lo aparta de la guerra del estado de naturaleza y le hace entrar en la sociedad política. Pero los hombres constituidos en sociedad política se enfrentan a un nuevo peligro aún más terrible, la tiranía o el poder absoluto arbitrario, el poder incrementado de un hombre o de unos cuantos que vuelven a traer una guerra peor que la del mero estado de naturaleza. En un régimen tiránico, las fuerzas contra el individuo se multipli-

can enormemente y la defensa es casi imposible. En el fondo, los hombres sólo tienen la protección de su fuerza natural y del deseo natural de propia conservación. Este fuerte deseo, que en el origen da lugar a la sociedad política, es también su principal defensa; cuando la gente siente que la sociedad, que constituye su mayor seguridad, es amenazada, ofrece resistencia a aquellos que intentan destruirla. La empresa política de la humanidad es una lucha interminable por salir del estado de naturaleza y evitar volver a caer en él, con todos sus temidos males.

Hay dos sitios en el *Segundo tratado* en donde Locke habla de los príncipes "divinos". En uno se refiere a los príncipes que tienen una enorme prerrogativa, a los que tienen la mayor libertad ante el régimen de las leyes. Son como Dios, quien gobierna el universo como monarca absoluto, puesto que "participan de su sabiduría y su bondad" (§166). Pero en el pasaje anterior, se dice que el príncipe es sabio y divino cuando rige "conforme a leyes establecidas de libertad". Semejante príncipe es como Dios en tanto que Creador, pues las leyes de libertad establecidas son medios para producir "el aumento de tierras", lo cual es un tipo de creación, como hemos visto, aunque no una creación a partir de la nada. Este aumento no sólo es causa de la prosperidad doméstica, sino también fuente del poder que permite conservar a la sociedad contra los ataques hostiles de otras sociedades. El príncipe divino cuyo respeto de las leyes produce incremento "rápidamente será indeseable para sus vecinos"(§42).

Esta mención del poder y de los vecinos hostiles nos recuerda que toda sociedad se encuentra en estado de naturaleza con las demás sociedades y que el poder es la base de la seguridad. Pero las necesidades de la vida en el estado de naturaleza internacional, y sobre todo las demandas de la guerra, a veces exigen acciones extraordinarias en respuesta a situaciones no previstas, que no pueden reglamentarse por ley. Un pueblo poderoso, con un poderío producto del incremento material resultante del estímulo del deseo de conservación tranquila bajo la protección de leyes de libertad establecidas, debe enfrentarse siempre a la posibilidad de la guerra, situación en que los ciudadanos deben ser disciplinados, mostrar espíritu cívico y estar dispuestos a sacrificar tesoros e incluso la vida, bajo el mando discrecional del poder ejecutivo de la federación, para la defensa de toda la sociedad.

El hecho de que esos príncipes que gobiernan a veces más, a veces menos, conforme a la ley sean llamados *divinos* expresa el dilema que no puede resolverse del todo en tanto se suponga que la sociedad fue fundada sobre el principio de propia conservación. Sigue habiendo un problema, no resuelto por Locke: el de si la conservación de toda la sociedad y la conservación de sus miembros en lo individual pueden hacerse en algún momento lo bastante compatibles. Por ejemplo, ¿puede armonizarse la conservación de la sociedad con la propia conservación en los momentos de la más severa prueba, que a menudo determinan el destino de las sociedades políticas? ¿Puede el principio de autoconservación aportar el fundamento para que surjan el patriotismo, el espíritu cívico y, sobre todo, el sentido del deber

para ofrecer la riqueza e incluso la vida en defensa de la patria? Locke es penetrante y general en las razones para la fundación de la sociedad política, pero esas razones resultan tales que le es imposible, por su carácter mismo, considerar en qué dirección ha de desarrollarse la sociedad una vez que el basamento es seguro. No complementa su principio fundamental; no examina otras razones para continuar una sociedad una vez fundada, razones que podrían desarrollarse dentro de una sociedad, y que quizá podían no existir en el momento de su fundación. No se analizan, por ejemplo, los vínculos que se crean entre compatriotas. Con frecuencia habla de sociedades, rara vez de países; a menudo de la ley de la naturaleza, rara vez, o nunca, de tradiciones, costumbres, instituciones; se refiere con frecuencia a los derechos, casi nunca a los deberes; a menudo habla de "el pueblo", rara vez de las personas. Cuando habla de los ingleses, no habla de su amor a Inglaterra, sino de su "amor a sus derechos justos y naturales".[10] Lo poco que Locke dice de la educación en los *Dos tratados* no tiene nada que ver con el desarrollo de un sentido del deber público; alude a la educación como si no tuviera ningún propósito más elevado que preparar a los niños para que cuiden de sí mismos.

Hay un pasaje revelador a este respecto, en el cual Locke habla del carácter absoluto de la disciplina militar:

> La conservación del ejército, y con ella de la comunidad entera, exige una obediencia absoluta a las órdenes de todo oficial superior, y por eso es justa la pena de muerte por desobedecer o discutir hasta la más peligrosa o irrazonable de esas órdenes[...] [§139].

"El sargento" puede "ordenar a un soldado que avance hasta la boca de un cañón o situarlo en una brecha donde es casi seguro que muera". "El general [...] puede condenarlo a morir por haber abandonado su puesto o por no obedecer las más desaforadas órdenes." Puede sentenciarlo a la horca "por la más mínima desobediencia". Y este extraordinario poder del jefe militar está justificado "porque esa obediencia ciega es necesaria para la finalidad por la cual el jefe militar tiene ese poder, a saber, la conservación de todos los demás [...]" (§139). La conservación del resto de la sociedad puede explicar perfectamente el derecho del general a dar órdenes; pero, ¿por qué debe el soldado *obedecer* órdenes absurdas? De las palabras de Locke sólo puede colegirse una razón: si el soldado desobedece, el general puede mandar que lo ahorquen. ¿No precisa la eficiencia de un ejército de una mejor razón que esa? ¿Qué clase de ejército puede ser aquel en el que el temor al castigo es el único método de disciplina en combate? La cuestión es si el soldado de Locke (no familiarizado con términos no lockeanos como *honor, heroísmo, deber* y *valor*) luchará por otros cuando su temor al enemigo exceda su miedo a sus superiores. Ni en este pasaje ni en ningún otro en los *Dos tratados* explica Locke los fundamentos del deber de un soldado de dar su vida por su patria.

[10] Prólogo a *Two Treatises.*

El gran tema de Locke fue la libertad y su argumento importante fue que no existe libertad donde no hay ley. En la condición natural del hombre no existe la ley, o al menos no una ley sabida y establecida. Para ser libres, los hombres deben por tanto ser legisladores. Pero por la ignorancia de la naturaleza humana y de la sociedad tan bien ajustada a ella, los resultados de sus esfuerzos para elaborar leyes muy a menudo no han sido mejorar sino empeorar su condición. La tarea de hacer una humanidad libre requiere una comprensión de la naturaleza del hombre.

La fuerza más poderosa de la naturaleza humana, y por tanto la más importante para el entendimiento político, es el deseo de propia conservación. Es, a la vez, el mayor obstáculo para la paz entre los hombres y la mayor fuerza para su logro. Aplicado debidamente, proporciona garantías de seguridad en medio de la abundancia. Cuando es desconocido o desafiado, provoca violencia, anarquía y una horrible destrucción de la vida y la propiedad. La tarea de la razón es, por tanto, comprender, apaciguar y conducir de manera constructiva esta pasión, siempre con la conciencia del inminente peligro de que un sentimiento de intranquilidad lo coloque en el camino de la violencia.

El deseo de conservación puede ser desviado, orientado o halagado, pero no hay manera de aminorar o erradicar su abrumadora fuerza. Por esta razón, los hombres no son completamente gobernables, y la tarea de hacer libre a la humanidad sometiéndola a leyes no puede nunca quedar completa. El "remedio" para los males del estado de naturaleza nunca logra del todo su cura. Los hombres viven, al menos en parte, siempre e inevitablemente en la condición natural no política y siempre en peligro de recaer en una condición mucho peor, pues no es posible enseñar a los hombres a tener sentimientos contrarios a su más fuerte deseo. El gobierno es impotente para modificar la naturaleza humana; tiene que ajustarse a lo que no se puede cambiar. El gobierno que no se adecue a esta pasión presente en todos los hombres debe estar dispuesto a luchar con ella interminablemente por el empleo de la fuerza y el terror. Pero el gobernante sabio hará algo más que ajustarse: canalizará y orientará, fomentará y protegerá el deseo de conservación y lo convertirá en fundamento mismo de la ley, la libertad, la seguridad y la riqueza de su pueblo.

Locke pretendía librar al género humano de toda forma de poder absoluto arbitrario. Intentaba presentar una exposición verdadera y completa de la edificación de la civilización por el hombre a partir de elementos de valor casi nulo. En esta exposición, la mayor fuerza que incita al hombre a liberarse es una pasión: el deseo de conservación. Como bien sabe el lector de este libro, los filósofos políticos antiguos consideraban las pasiones como arbitrarias y tiránicas; creían que la tendencia de las pasiones es, por encima de todo, la esclavitud de los hombres. Enseñaban, pues, que un hombre es libre sólo en la medida en que su razón puede, de una u otra forma, dominar y gobernar sus pasiones. Sin embargo, Locke admitía que la pasión es la fuerza suprema de la naturaleza humana y argumentaba que la razón no puede hacer otra cosa que servir al deseo más poderoso y universal y darle una

orientación para satisfacerlo. Sólo cuando este orden de cosas es entendido y aceptado como el orden verdadero y natural de las cosas hay alguna posibilidad de éxito en la lucha de la humanidad por la libertad, la paz y la abundancia. Ésta es, por encima de todo, la enseñanza política de Locke.

A John Locke se le ha llamado el filósofo de Estados Unidos, el rey en el único sentido en que un filósofo ha sido alguna vez rey de una gran nación. Nosotros tenemos, por tanto, más que muchos otros pueblos, obligación y experiencia para juzgar la exactitud de su doctrina.

## LECTURAS

A. John Locke, *Second Treatise.*

B. John Locke, *First Treatise.*
———, Some considerations of the Consequences of the Lowering of Interest and Raising the Value of Money.
———, *A Letter Concerning Toleration.*

# MONTESQUIEU
# [1689-1755]

DAVID LOWENTHAL

CHARLES SECONDAT, BARÓN DE MONTESQUIEU, nació y murió en Francia. Sus obras más famosas son *Las cartas persas* (1721), las *Consideraciones sobre la grandeza y decadencia de los romanos* (1734) y *El espíritu de las leyes* (1748).

## 1. INTRODUCCIÓN

La doctrina más madura de Montesquieu debe ser tomada fundamentalmente de *El espíritu de las leyes*, como él mismo lo señala en su prefacio. Por consiguiente, sus otros escritos han de remitirse a éste. Empero, sus 31 libros parecen no tener un plan general ni coherencia, de lo cual se ha inferido que Montesquieu no era un filósofo sistemático y no tenía una enseñanza madura en sentido estricto. El prefacio, sin embargo, contiene una afirmación explícita de que la obra en su totalidad tiene un proyecto y se basa en un principio largamente meditado. Así pues, el proyecto, y por tanto una doctrina sistemática, o bien no existe, o bien existe en forma que no es evidente. Si se nos obliga a elegir, preferimos suponer que la clara referencia del autor a la existencia de un plan tiene más peso que el rechazo de su existencia por cualquier lector. Montesquieu es categórico en su sugerencia de que el plan no es evidente a primera vista cuando habla de la necesidad de buscarlo. El espíritu de las leyes es, en consecuencia, una obra oscura. Una razón importante para disfrazar las concepciones heterodoxas era la posibilidad de sufrir represalias por parte de la Iglesia y del Estado. Pero D' Alembert, en su *Elogio de Montesquieu*, escrito poco tiempo después de la muerte de éste, explica más esta oscuridad. Según D'Alembert, Montesquieu quería instruir tanto a sabios como a no sabios de una manera que ocultara a los no sabios las verdades importantes cuya enunciación directa podría provocar daños innecesarios. El desorden y la oscuridad aparentes eran instrumentos para su propósito. El propio Montesquieu nos dice que sus principios pueden ser descubiertos reflexionando en los detalles; nuestra tarea es, por tanto, lograr una visión de la totalidad y sus principios a través de las partes y los detalles.

La filosofía presentada en el prólogo y en el Libro I tiene un doble propósito: comprender la diversidad de las leyes y las costumbres (leyes no escritas) humanas, y ayudar dondequiera al gobierno sabio. El primero es teórico, el segundo práctico, y su relación surge del interior del problema de la "ley" en sí. En su famosa formulación con la que comienza, Montesquieu

define las leyes, en el sentido más lato, como las relaciones necesarias que se derivan de la naturaleza de las cosas. Las leyes son relaciones; existen objetivamente y por necesidad. "Gobiernan" la acción de todas las cosas: de Dios sobre el mundo, de los cuerpos entre sí, etc. Esta legalidad universal es el fondo contra el cual debe verse la ley humana. Pero el término "ley" es equívoco: en los estatutos humanos implica a un *hacedor* de la ley, una *promulgación* de la ley para aquellos que deben obedecerla y una *coacción* legal, con la sanción concominante. Entonces, ¿"gobiernan" las leyes todas las cosas del universo, exactamente como gobiernan a los seres humanos? La exposición clásica en el caso de la respuesta afirmativa ha sido la interpretación de la ley de Santo Tomás de Aquino en la *Summa Theologica*. El estatuto humano o derecho positivo se concebía por su conexión con la ley eterna, la ley natural y la ley revelada. La ley, como tal, era una ordenanza de la razón, establecida, promulgada e impuesta para el bien común por el gobernante de la comunidad. Su origen último era el espíritu de Dios.

La definición inicial de la ley por Montesquieu está en desacuerdo con la tradición tomista: primero, porque parece no dejar sitio a los milagros y, segundo, por describir la universalidad de la necesidad absoluta, ciega, en lugar de un gobierno racionalmente orientado hacia un bien. La ley humana, como razón humana aplicada al gobierno del hombre,[1] parece que está fuera de lugar en tal mundo. Pero es justamente la medida en la que las cuestiones humanas son gobernadas por causas mecánicas lo que Montesquieu se propone demostrar. Abandonando tanto la teología divina como la natural y señalando también los límites de la acción humana intencionada, Montesquieu espera establecer una ciencia de las cuestiones humanas congruente con la física cartesiana y newtoniana. Es difícil decir con seguridad qué concepción de Dios consideraba compatible con esta concepción de la ley y de la naturaleza.

Antes de que existieran leyes humanas existió el hombre. Para comprender la diversidad de las leyes humanas debemos visualizarlas como si surgieran de la naturaleza del hombre cuando actúa en unos medios particulares naturales y sociales. La diversidad de los medios mismos puede explicar la diversidad de las cuestiones humanas, y en realidad la historia de todas las naciones, siempre que conozcamos los principios generales que intervienen y con tal que se tengan en cuenta los individuos excepcionales, la capacidad política y el azar. La ciencia humana requiere de los estudios históricos, y estos estudios forman el nexo entre teoría y práctica. La práctica política, o el arte de gobernar, exige que cada sociedad sea concebida y tratada en su peculiaridad, es decir, a la luz de su historia. Pero los detalles históricos sólo son inteligibles a la luz de causas generales, próximas y últimas, y por consiguiente el auténtico conocimiento histórico precisa de la teoría o de la filosofía.[2] Esta es la manera en que se encuentran conectadas la ley en tanto "legislación" y la ley en tanto "relaciones necesarias entre las cosas".

[1] Véase la cita que aparece en la p. 488 *infra*.

[2] Montesquieu, *De l'esprit des lois*, Gonzague Truc, ed. (2 vols.; París, Collection des Classiques Garnier, sin fecha), Prólogo.

¿Cómo eran los hombres antes de que hubiera leyes humanas, y por qué surgieron estas leyes? Al principio, los hombres eran apenas distinguibles de las bestias. Al carecer de lenguaje y de razón, se dejaban guiar por temores y deseos físicos instintivos para salvaguardar su integridad individual y después, a asociarse entre sí; sólo tiempo después podrían desear conscientemente permanecer en sociedad. Pero la sociedad engendra descontentos. Los grupos intentan hacerse privilegiados en la posesión de sus ventajas e, incitados entonces por una conciencia de su propia fuerza, se dedican a luchar unos contra otros. Es de la guerra de donde surgen la ley, el derecho o lo justo (*droit*). La ley surge como medio para suprimir la guerra, ya sea dentro de las sociedades o entre ellas. Dentro de las sociedades, las relaciones entre gobernantes y gobernados (la ley política) y de un ciudadano con otro (ley civil) se establecen de este modo para unir a la comunidad desgarrada por la guerra. La idea del derecho, lo justo, lo obligatorio, se origina con la idea de ley y no precede a ésta. El hombre no posee por naturaleza o en el origen una conciencia o sentido del deber.

Esta explicación, derivada del segundo capítulo del Libro I, omite la alusión a las "anteriores relaciones de igualdad" atribuidas a los hombres en el primer capítulo. Estas relaciones o derechos que preceden a todo derecho positivo tienen un carácter peculiar. Imponen una correspondencia mínima: obedecer las leyes positivas, ser agradecido por los beneficios recibidos, mantenerse supeditado al ser que ha creado al hombre y devolver el mal con el mismo mal. Su sencillez prácticamente garantiza que sean percibidos por los hombres de cualquier lugar. Con todo, no se incluyen en la exposición de la naturaleza del hombre y de su conducta primigenia en el capítulo II. Esto sugiere que entran en escena como resultado de necesidades sociales primitivas similares a las que engendran la ley. Sea como fuere, tales obligaciones resultan insuficientes para prescribir la plenitud de la justicia o del bien humano por el que deben guiarse las sociedades.

Si el hombre no comienza por conocer la justicia, tampoco tiene ningún fin o perfección natural. Montesquieu niega de manera explícita que la naturaleza requiera, o esté más de acuerdo con, alguna forma de gobierno particular o conjunto de leyes: "La ley, en general, es la razón humana en la medida en que gobierna a todas las personas de la tierra; y las leyes políticas y civiles de cada nación tienen que ser simplemente los casos particulares en los que se aplica la razón humana."[3]

Las leyes de cada nación tienen que estar relacionadas con su forma de gobierno, sus circunstancias físicas (por ejemplo: el clima, la geografía) y con las condiciones sociales (por ejemplo: libertad, costumbres, comercio, religión). Y todas las relaciones que las leyes tienen o deben tener, consideradas en su conjunto, constituyen su espíritu (*esprit*).

Con este pasaje la pesquisa clásica sobre el mejor estado, el derecho natural tomista y el derecho natural lockeano, son rechazados como guías para la ordenación de la sociedad política. Del libro introductorio de Montes-

[3] *Ibid.*, I. iii. (D. L., trad.)

quieu surge como conclusión un relativismo total. Aunque no es subjetivismo. Montesquieu reconoce que un cierto conjunto de leyes puede ser *de hecho,* y no simplemente en el pensamiento de un sujeto, objetivamente mejor o peor para un determinado pueblo. Sostiene, sin embargo, que existe una variedad irreductible de normas y de configuraciones políticas concretas. Estas normas, dicho de manera sucinta, no pueden ser objeto de juicios respecto a lo que es absolutamente mejor o políticamente peor. De ahí se seguiría que el estudio de la historia es más importante para descubrir normas específicas que el estudio de la filosofía. Empero, la historia, en tanto que estudio de hechos y causas, no puede por sí misma conducirnos a norma alguna. ¿Cómo se derivan entonces las normas específicas válidas?

*El espíritu de las leyes* es un análisis de las diversas cosas con que tienen que ver las leyes. Estas cosas, examinadas una tras otra sin orden aparente, ocupan los libros II al XXV de la obra, mientras que en los libros XXVI y XXIX vuelve a un nivel de generalidad semejante al del Libro I. Los libros XXVII, XXVIII, XXX y XXXI, sin embargo, parecen más bien anexos al cuerpo principal de la obra que elementos intrínsecos a ella, sirviendo los tres últimos para arrojar luz sobre la constitución de la Francia moderna por medio del descubrimiento de sus orígenes históricos.

## 2. Las formas de gobierno

Montesquieu hace primero un examen de las estructuras políticas, es decir, de los medios para reprimir el conflicto social. Todo gobierno tiene una naturaleza y un principio a los cuales sus leyes deben remitirse. Conocemos su naturaleza cuando sabemos quién gobierna y cómo lo hace; las pasiones que lo mueven son su principio. Las principales clases de gobierno son la república (democrática o aristocrática), la monarquía y el despotismo. Sus asuntos internos y más tarde los asuntos exteriores constituyen el tema de los libros II al X.

Antes de examinar los detalles, resultan pertinentes varias observaciones generales. Tomemos en cuenta, antes que nada, que Montesquieu hace mucho más que simplemente informar acerca de las diversas formas de gobierno según realmente han existido. Nos dice que su principal objetivo es formar las leyes, instituciones y prácticas por las cuales cada forma se perfecciona. Esto, en sí mismo, puede ser congruente con el relativismo que él se propone adoptar. Pero también compara unas con otras las diversas formas, con el propósito de indicar su mérito comparativo fundamental. ¿Es esto posible sin un criterio absoluto del bien y del mal políticos?

Comencemos con la república democrática. En una democracia adecuadamente constituida, el pueblo soberano delega la autoridad para hacer lo que él mismo no puede hacer. Necesita ser guiado en asuntos exteriores y en la preparación de la legislación por un consejo o senado, y sólo puede tener confianza en él si él mismo lo elige. Necesita magistrados y es admirable

en el discernimiento del valor de los individuos para este propósito. La legislación misma, sin embargo, será obra directa del pueblo.

La democracia no exige que todo ciudadano sea elegible para un cargo público, sino que todos participen en la selección de funcionarios. Senadores y magistrados civiles de menor jerarquía deben elegirse por sorteo, no mediante el voto, entre voluntarios tomados entre los no necesitados: los pobres no son elegibles. Los militares y los magistrados civiles superiores deben ser elegidos por todos, una vez más, entre aquellos que poseen riquezas. Por último, los miembros de los tribunales populares se eligen por sorteo entre todos los voluntarios, pobres o ricos. Así pues, la democracia no es simple gobierno de la mayoría, ni simple gobierno por sorteo. Es una mezcla. En efecto, los pobres son obviamente menos privilegiados, y los ricos mucho más, de lo que los puros números revelarían, lo que se ve reforzado por la implicación de que los cargos públicos se dejen sin pago y sin obligatoriedad la asistencia a las asambleas populares. La democracia necesita el conservadurismo así como la independencia económica y el tiempo libre del acaudalado. Pero también requiere mérito, en cuya obtención ayuda el uso de las técnicas de elección y examen de candidatos.

El principio de la democracia es la virtud. Donde todos participan en la elaboración de las leyes que ellos mismos deben obedecer y en la elección de sus propios gobernantes de entre ellos mismos, se necesita un muy alto grado de voluntad o dedicación públicas al bien común. La virtud es, en suma, patriotismo, amor a la república y las leyes y de él se derivan las virtudes ciudadanas particulares de probidad, templanza, valor y ambición patriótica. Para conservar la virtud deben evitarse los extremos de pobreza y riqueza, estableciendo mínimos y máximos legales a la posesión de la propiedad. La virtud precisa una cuasi igualdad, y más que eso, un nivel general relativamente bajo de riqueza, de modo que se asegure la frugalidad y se evite el lujo. Esta condición debe a la vez existir y ser apreciada. Otras formas de mantener la virtud son un consejo de ancianos para censurar, elegidos de por vida para mantener la pureza de las costumbres; fuerte autoridad paterna; leyes suntuarias; la acusación pública de las esposas infieles; y, en general, la mutua vigilancia de todos en lo que concierne a conducta.

La democracia sólo puede subsistir en una ciudad-Estado pequeña, cuya cohesión tan semejante a la de una familia engendra una continua preferencia por el bien público por encima del privado. Sus asambleas no son representativas. No es compatible con un clero independiente —es decir, con un Estado dentro del Estado— y probablemente sólo es compatible con la religión y la moral paganas. La Atenas de Solón, Esparta, Cartago, la última república romana son aducidas para ilustrar la democracia. Ninguna república cristiana, ni tampoco en lo que a esto concierne ninguna república no pagana o no antigua, es así denominada.

La característica más atractiva de la democracia es la grandeza moral de sus ciudadanos. La democracia asegura además a sus ciudadanos un alto grado de libertad y seguridad bajo el amparo de la ley. Por otra parte, debe establecer forzosamente límites tanto a su grandeza como a su libertad. Su

pobreza, su pequeñez, su limitación de la intimidad, su sumisión a una devoción pública ciega y la mutua vigilancia de sus ciudadanos impide un desarrollo más completo de los talentos humanos —especialmente en el área de la filosofía y de las bellas artes—. Democracia significa mediocridad intelectual y artística.[4] Montesquieu reconoce una diferencia entre repúblicas productivas, comerciales, como Atenas, y repúblicas militares, como Esparta. La elección elemental de democracia parece ser algo entre las dos: la ciudadanía debe estar constituida por agricultores que trabajen y que también combatan. Sin embargo, una democracia fundada en un espíritu comercial como principio es posible en tanto sus leyes eviten que esta disposición económica sea destruida por la riqueza excesiva. Montesquieu, no obstante, da la impresión de afirmar que la salud de una democracia comercial es muy difícil de mantener. El brillo de la democracia de Pericles, a diferencia de la de Solón en Atenas, se basó en extremos de riqueza, corrupción moral y libertad, es decir, en una decadencia y no en un bienestar político.

La república aristocrática es un régimen en el cual sólo una parte del pueblo es soberano, como bien se ilustra en la antigua república romana y en la Venecia moderna. La aristocracia depende de la desigualdad política y económica entre los nobles soberanos y el pueblo sin participación. Es poco común, aunque no imposible, que los nobles identifiquen su propio interés con el interés del pueblo, acercándose más en este sentido a la virtud de la democracia. Con todo, el principio más probable de la aristocracia es un espíritu de moderación en los nobles, que los contiene de buscar una superioridad desmesurada sobre los demás en su posición y con respecto al pueblo. Es difícil consolidar leyes e instituciones que conduzcan a este límite. En general, cuanto mayor es el número de los nobles, y menor y más pobre el conjunto de aquellos que carecen de derechos políticos, más saludable es la aristocracia. La democracia puede ser considerada, por tanto, la mejora de la aristocracia. Se caracteriza por un interés y una disposición más generales por el bien común que la aristocracia. Sus miembros son, en promedio, más virtuosos, más libres y gozan de mayor seguridad, o, visto desde la perspectiva opuesta, menos humillados y explotados.

Debemos notar que Montesquieu altera radicalmente los criterios y denominaciones que se emplean en la clasificación tradicional aristotélica de los regímenes. Aristóteles los clasificó en términos de los sustentadores de la autoridad soberana y del propósito de su gobierno. A los buenos regímenes los guía el bien común, a los malos el beneficio personal de los gobernantes. De este modo se establece una distinción clara entre oligarquía y aristocracia, siendo que en ambas el gobierno es de unos cuantos. Montesquieu sólo concibe dos (no cuatro) tipos de república, dependiendo de si gobierna todo el pueblo o sólo una parte de él. Cada tipo alcanza un perfeccionamiento de determinada manera, y los casos reales de cualquiera de ellos tendrían una mayor o menor semejanza con esta perfección. Pero no resulta ya fundamental, como sí lo es en el caso de Maquiavelo, la distinción clara entre regí-

4 *Ibid.*, V. ii-iii.

menes con motivación virtuosa y regímenes con motivación mal intencionada. De este modo, Montesquieu emplea el término "aristocracia" en el caso de regímenes que Aristóteles habría llamado "oligarquías". También denomina "democracia" al tipo de régimen que Aristóteles probablemente habría llamado "constitución política", e incluso toma como casos de "democracia" regímenes que Aristóteles consideraba aristocracias mixtas (por ejemplo: Cartago). Podría concluirse que la clasificación revisada de Montesquieu tiene dos efectos: primero, pone en duda la conveniencia de clasificar los regímenes de acuerdo con la bondad de los motivos de sus gobernantes; segundo, eleva el mérito de los regímenes populares, o del elemento popular en regímenes mixtos, indicando con ello que el bien común puede alcanzarse mejor por medio de una amplia participación popular en el gobierno. Podríamos sentirnos tentados a cuestionar esto por la exaltación que hace Montesquieu de las "instituciones singulares" de *La República* de Platón en el Libro IV, pero tal concesión no significa adoptar la preferencia clásica por la aristocracia.

El gobierno republicano tiene como ámbito natural el de una sociedad pequeña, y la expansión en cuanto a tamaño, poder y riqueza de una república conduce forzosamente al resquebrajamiento de su espíritu y sus instituciones. Ésta es, antes que nada, la lección que Montesquieu extrae de su estudio de Roma, contrariamente a la defensa de Maquiavelo del imperialismo romano en los *Discursos*. Pero la pequeñez requerida por las repúblicas plantea un fundamental problema de defensa. La solución a este problema sobre fundamentos republicanos es la confederación, a partir de la cual diversas repúblicas se unen para formar un cuerpo defensivo más poderoso. La república holandesa moderna y la antigua confederación licia son ejemplos de esta disposición. Montesquieu consideraba al parecer la confederación como una asociación de sociedades, no directamente de individuos, y hace referencia a la posibilidad de disolución de la confederación en tanto las sociedades que la conforman se conservan. Aunque también expresa en forma explícita predilección —como en el caso licio— por una asociación sumamente centralizada más que libre de los Estados miembros.

En la monarquía, gobierna una persona de acuerdo con leyes fijas y establecidas. Esto hace necesario que haya poderes intermedios entre el monarca y el pueblo, de ahí la nobleza, la Iglesia y los concejos. Debe existir también un depositario o guardián de las leyes independiente, como los *parlements* franceses. Juntas, estas fuerzas —en virtud de sus privilegios e independencia— pueden frenar las acciones tanto del monarca como del pueblo. Sin embargo, cuando el monarca combina en su persona el poder legislativo y el poder ejecutivo (como en Francia), el gobierno se inclina al despotismo. En forma cauta aunque con toda claridad, Montesquieu da muestras de considerar equilibrada una monarquía como aquella en la que algo parecido a los antiguos Estados Generales franceses comparte el poder legislativo con el monarca.[5]

[5] *Ibid.*, XI. viii.

A menos que la monarquía posea una estructura como ésta, no será un régimen estable. Montesquieu afirma que el mundo antiguo no tenía una concepción adecuada de la monarquía. Esta concepción surgió de la conquista germánica de Roma, y sus dos componentes principales eran una nobleza privilegiada, hereditaria e independiente y un gobierno representativo. En la que más se acercaron los antiguos a ésta fue en la monarquía de la época heroica descrita por Aristóteles, pero en ella el pueblo poseía un poder legislativo directo y podía, en última instancia, despojar de sus poderes al rey. En lo que respecta a la clasificación de las monarquías, Montesquieu está explícitamente en desacuerdo con Aristóteles. Rechaza el principio clásico de clasificar los regímenes con base en las intenciones o en los vicios y virtudes de los gobernantes. No basta tener una buena monarquía para tener un buen monarca. El gobierno posee una naturaleza o constitución sólo si su estructura no depende de circunstancia tan poco fiable como las dotes morales naturales o aprendidas de un individuo importante. Con todo, Montesquieu admite también más adelante que el carácter moral de un monarca es tan vital para la libertad de su país como lo son sus leyes.

El principio de la monarquía es el honor, no la virtud. Montesquieu es sumamente severo en su crítica moral de las cortes y de los hombres principales de las monarquías de cualquier parte del mundo. Hace alusión a su carácter miserable y a su marrullería, que se difunde por todos los niveles de la sociedad. Sin embargo, lo más buscado —el honor, o superioridad de condición y personal— sirve como sustituto de los incentivos de la acción virtuosa. La ambición de distinguirse, propia de todas las clases e individuos, provoca conductas que redundan en el beneficio público a pesar de tener como propósito sólo el bien privado o egoísta. Además, el código de honor establece límites no oficiales a la arbitrariedad tanto del rey como de los súbditos.

La búsqueda del honor que critica Montesquieu no puede identificarse sin más con la actividad que Aristóteles atribuía al hombre magnánimo o liberal. El sistema de costumbres y tradiciones de la monarquía es honor vulgarizado, u honor que pretende ser reconocido por muchos, que depende tanto del reconocimiento de los demás, que sucumbe, en lugar de resistir, a los vicios (por ejemplo: la galantería) que popularmente son considerados como signos de descaro. Por otro lado, Montesquieu parece menos dispuesto que Aristóteles a aceptar a su vez la perspectiva mental del hombre magnánimo, dado que tal perspectiva tiene como marco fundamental el amor propio, y fomenta la conducta menos a partir del amor al bien público que a partir del amor propio y el deseo de más altos honores.[6]

Las leyes que favorecen el honor en las monarquías deben garantizar privilegios hereditarios a las personas y la propiedad de la nobleza. El lujo ha de permitirse como medio de sustentar al pobre, y favorecerse el comercio por parte de los que no son nobles. La monarquía está más dispuesta de manera inherente a la guerra y la conquista de lo que lo está la república, y por su naturaleza precisa de un territorio más grande. Pero la expansión

6 *Ibid.*, III, vi.

inmoderada debilita el poder del honor y propicia el poder despótico. En general, la monarquía es menos moral, menos justa y menos estable que la democracia. Debe asegurar inmensas desigualdades hereditarias. Empero, es compatible con (y la necesita incluso) una estructura legal escrita y no escrita que proteja la persona y su propiedad en su propia desigualdad. En cuanto a Francia misma, Montesquieu nunca aconseja su viraje ya sea a la virtud republicana o a la libertad inglesa. Sin embargo *Las cartas persas* revelan su conciencia de la decadencia de la monarquía debida al absolutismo real, la corrupción aristocrática y el enriquecimiento de la burguesía.

El despotismo existe donde un hombre gobierna de acuerdo con sus deseos sin ley alguna. Al describir este tipo de gobierno, Montesquieu por lo general toma sus ejemplos de los imperios del Cercano Oriente y el sur de Asia, así como en *Las cartas persas* fue oportuno hablar de los despotismos de Europa, teológicos o seculares, a partir de comparaciones explícitas o implícitas con los de Oriente. El despotismo hace uso de un auxiliar político superior o visir que rige mientras el déspota despilfarra. Su principio es el temor, surgido por el ejercicio de la fuerza brutal especialmente sobre el prócer, quien de otra manera oprimiría a las masas. En este sentido el despotismo cumple una cierta función pública, pero también depende de que sus súbditos carezcan de virtud, honor y conocimientos, pues éstos son peligrosos para el régimen. Es el gobierno más inhumano, corrompido y estúpido, y sin embargo prevalece entre los hombres. Un gobierno moderado precisa de condiciones especiales y habilidades especiales y en consecuencia sólo se logra con dificultad. En Asia sobre todo, el clima y la geografía se combinan para hacer inevitable el despotismo. Prospera en forma natural entre poblaciones numerosas pero timoratas que ocupan territorios muy grandes. En consecuencia, sólo un hombre que gobierna por medio de la fuerza puede mantener unido el país y prevenir el único mal mayor, la anarquía. Y en tales casos el despotismo es intrínsecamente incapaz de hacer mejoras esenciales: su existencia misma depende del empleo permanente de la violencia cruel y sanguinaria.

De las cuatro formas de gobierno, dos republicanas, Montesquieu considera claramente a la democracia como la mejor y al despotismo como la peor. Es más difícil dirimir con precisión el por qué. Para ilustrar lo anterior: la democracia es elogiada más por la virtud de sus ciudadanos que por la libertad y seguridad que les ofrece. Sin embargo, tal virtud es considerada una pasión o un sentimiento, algo que todo ciudadano siente en virtud de haberse criado en dicha comunidad. Esto quiere decir que la virtud fundada en la razón o el entendimiento y no en la pasión, la cual podemos denominar virtud racional, no tiene preeminencia ni en la democracia ni en las formas políticas inferiores a ésta. En suma, toda virtud con significación política se mantiene en el nivel de la pasión y el prejuicio. Pero si la virtud democrática no se encuentra realmente en un nivel más alto que el deseo de libertad y de seguridad, ¿debe el filósofo político querer la democracia ante todo por su virtud?

Hay otro sentido en el que se plantea esta misma dificultad. Considerada

políticamente, la pasión de la virtud es valiosa porque contribuye a crear una democracia saludable. Su función por tanto es instrumental, sirve a otro fin distinto de ella misma que es el verdadero objeto deseado. La democracia podría compararse con una *familia*, en la cual algo semejante a un egoísmo colectivo anima a sus miembros, quienes identifican su propio bien con el de la comunidad. Esta idea es coherente con la concepción de las necesidades humanas que se presenta en el Libro I. Ahí la virtud nunca se presenta como una necesidad natural del alma, deseable por sí misma en el sentido en que es deseable la salud del cuerpo. La sociedad tiene su origen en el servicio de las necesidades corporales, y en él se mantiene, necesidades como la propia conservación, la seguridad económica y la satisfacción sexual. Si es así, la virtud al igual que la libertad y la igualdad de la democracia debería apreciarse como los medios políticos que permiten que tales necesidades sean satisfechas de la mejor manera. Volveremos más adelante a la relación existente entre la vida política y los bienes del alma.

## 3. La libertad política

Hasta este momento, en el análisis no se ha introducido ninguna forma de gobierno que tenga como principio la libertad. Esto se remedia en los libros XI al XIII y en el último capítulo del Libro XIX. La Inglaterra moderna es el único país cuyas leyes tienen la libertad como su objeto directo. La libertad, políticamente hablando, es el derecho de hacer lo que las leyes permiten. Tiene dos aspectos: una constitución equilibrada y el sentido del ciudadano de seguridad legal, donde la primera contribuye a este último. Su primer requisito es la separación de los tres poderes del gobierno —legislativo, ejecutivo y judicial— de manera que se encuentren en diferentes manos. Si dos de estos poderes, o todos ellos, se combinan en las mismas personas, el poder se encontrará demasiado concentrado y el control será insuficiente.

Montesquieu no divide los poderes del gobierno como lo hizo Locke. Locke distinguió la función de llevar adelante la política exterior y la llamó "federativa", y resumió tanto la ejecución de las leyes internas como el proceso de los infractores de la ley bajo el encabezado "ejecutivo". Lo que Montesquieu hace es unir en un solo poder la ejecución de las leyes internas y la política exterior, concediendo a la vez independencia al poder judicial. Su propósito, dicho en forma breve, es garantizar al ciudadano una seguridad aún mayor que la que era posible en el sistema de Locke.

Es preciso ser muy cuidadoso en distinguir entre el análisis de Montesquieu y el análisis tradicional o aristotélico de los poderes del gobierno. Aristóteles habla de las funciones deliberativa, magistrativa y judicial. La primera tiene que ver con la deliberación con respecto a los asuntos comunes o las cuestiones comunes más importantes, como hacer la guerra y la paz (y la política exterior en general), la elaboración de leyes, el juicio de los crímenes mayores y la designación de magistrados. En la función magistrativa, compete a la autoridad dar instrucciones y órdenes en áreas más limi-

tadas, como la de la estrategia o las finanzas. La función judicial tiene que ver con el juicio de delitos y el fallo en disputas menores. A partir de esto resulta claro que Aristóteles incluía en la esfera deliberativa funciones que Montesquieu habría distribuido entre los tres poderes que propone. Por otra parte, Aristóteles concibe la función magistrativa como varias magistraturas independientes, mientras que Montesquieu concibe el poder ejecutivo esencialmente como una unidad. Y sobre todo, Aristóteles no eleva a la condición de principio la distribución de los tres poderes entre diferentes hombres —más bien asienta lo opuesto, como muestra su función deliberativa—. La mayor libertad posible, ya sea en la forma buscada por Locke o por Montesquieu, no le parece a Aristóteles congruente con las necesidades de un régimen saludable, mucho menos con las necesidades de un régimen dedicado a la vida buena.

La libertad política en su relación con la constitución requiere no sólo que estén separados los tres poderes sino que estén constituidos de una cierta manera. El poder judicial debe ser entregado a tribunales *ad hoc* compuestos por los iguales del acusado, y los juicios han de estar determinados con tanta precisión como sea posible por la ley escrita. El poder legislativo debe estar dividido. Su parte fundamental debe corresponder a los representantes debidamente elegidos del pueblo en su totalidad, y sólo aquellos que tengan condición tan baja que sean considerados sin voluntad propia carecerán de los derechos del voto. Las personas que se distinguen por su linaje, riquezas u honores deben constituir un grupo de nobles que protejan sus privilegios hereditarios sirviendo como la segunda mitad de la legislatura. El ejecutivo debe ser un monarca cuya inspección de la legislatura conste de un poder de vetar y cuyos ministros, a su vez, puedan ser observados y castigados por la legislatura, aunque él mismo no pueda ser legalmente destituido.

Montesquieu considera a la Inglaterra así descrita no sólo más libre sino más justa y en ciertos respectos más sabia que las antiguas repúblicas o su propia democracia. Su primera ventaja es la separación clara de poderes y el mecanismo de control incorporado a las divisiones legislativa y ejecutiva. La segunda ventaja es la representación de la opinión pública mediante una rama de la lesgislatura, la cual puede en consecuencia discutir cuestiones legislativas y omitir las decisiones ejecutivas de una manera que resulta imposible a la antigua ciudad-Estado. Además, el poder judicial es menos amenazador y más justo. Por último, el ejecutivo en manos de un solo individuo —si bien no es comparable en lo que respecta a sabiduría con un cuerpo como el senado romano— no obstante poseerá un gran poder concentrado y motivos suficientes para ejercer ese poder vigorosamente. No podría esperarse que un gobierno constitucional de este tipo funcionara sin una considerable cantidad de desavenencias internas, de modo que cierto sacrificio en cuanto a calidad y fluidez en el funcionamiento del gobierno es el costo necesario de la libertad.

Montesquieu declara, ambiguamente, que esta libertad se encuentra establecida en las leyes de Inglaterra, ya sea que dicha libertad la disfrute o no en verdad el pueblo inglés. Sin embargo, él se adhiere claramente a la lógica de

la libertad según él la entiende más que conforme a la realidad de la Inglaterra de mediados del siglo XVIII. Si no llamó la atención con respecto al muy limitado e irregular sufragio del pueblo y a la sumamente irregular distribución de plazas en la Cámara de los Comunes, fue sin duda porque consideraba atrasadas esas realidades desde el punto de vista de la libertad. De igual manera, si se negó a describir tales tendencias hacia la unión de los poderes ejecutivo y legislativo que más tarde se conoció como gabinete gubernamental, bien puede haber sido porque las consideraba dañinas para la libertad.

La principal ventaja de Inglaterra sobre la más libre de las comunidades antiguas, la república romana, es haber debilitado el poder directo e inmenso del pueblo y haber concedido tanto a los miembros de la Cámara de los Lores como a los de la Cámara de los Comunes una autoridad casi invulnerable, que se limita una a otra. Pero las diferencias fundamentales entre lo que significaba para Inglaterra la libertad y lo que ella significaba para cualquier república de la Antigüedad aún están por verse. Pues no basta tener una constitución apropiada: también son necesarias unas leyes adecuadas si el ciudadano ha de disfrutar un máximo de seguridad legal. Aquí resultan fundamentales las leyes penales, ya que tienen una función similar a la de la Carta de Derechos en la Constitución de los Estados Unidos. Montesquieu distinguió cuatro tipos de delitos: los delitos contra la religión, contra las costumbres, contra la tranquilidad y contra la seguridad. El resultado neto de su análisis es hacer imposible en un Estado libre cometer sacrilegio por medios legales, o castigar la infamia moral, de no ser en el caso de cuestiones sexuales. También se imponen limitaciones a la peligrosa acusación de traición, y los escritos sólo deben ser considerados criminales cuando preparen una acción traidora. Por último, los procesos legales y penas deben ser ideados de manera que aseguren un trato justo en la medida de lo posible.

Ahora la distancia que separa la república fundada en la virtud y la Inglaterra moderna comienza a mostrarse en sus verdaderas dimensiones. Ambas tienen una semejanza básica: ambas son repúblicas, hecho que el pasado monárquico de Inglaterra tiende a oscurecer. Ilustran el juicio de Montesquieu de que el mejor de los gobiernos tendrá un fundamento popular considerable el cual garantizará su interés en el bien común. Pero Inglaterra incluye un individualismo, de acuerdo con el cual cada individuo puede vivir como le plazca. La religión es cuestión privada del individuo; como también lo es la elección de su forma de vida. La indagación filosófica tiene la intimidad que necesita, y las artes y las ciencias poseen libertad de expresión. Inglaterra se aparta de la conformidad, el rigor y el carácter inquisitivo de la virtud democrática. Lejos de constituir un requisito de la Inglaterra moderna, la virtud constituye incluso un peligro para ella.

El análisis de Inglaterra debe llevarse más lejos. Su libertad no es sólo de acción y pensamiento sino también de pasiones. Ser libre es sobre todo seguir las propias ambiciones de dinero, prestigio y poder.[7] Inglaterra es capitalista: han sido eliminados los límites morales a la adquisición competitiva

[7] *Ibid.*, XIX xxvii, al inicio.

sin fin. El paralelo en el campo de la ambición es la política de partidos. Inglaterra es la Atenas moderna: una república comercial más que militar o agrícola. Ayudado por su poderío naval, su imperialismo es más comercial que militar. Pero, ¿de qué manera impide el espíritu comercial que se aniquile ella misma como resultado del lujo excesivo y la disolución? Los impuestos altos mantienen a los hombres trabajando, y los gastos superfluos son considerados censurables, aunque no es claro si es sobre bases religiosas o comerciales. Además, la intensidad extrema de la competencia y la constante apertura de nuevas oportunidades económicas hace que la disolución sea más la excepción que la regla. Tampoco puede el disoluto tener aún la influencia que éstos tenían dentro de los límites más estrechos de la ciudad-Estado. En suma, la avaricia y la ambición constituyen los fundamentos morales del sistema inglés, no su enemigo moral. El sentido del interés propio de cada hombre sustenta su amor a la libertad y su patriotismo.

En Inglaterra la libertad de la mayoría apasionada garantiza la libertad de la minoría reflexiva. Montesquieu no niega que los vicios de los ingleses merezcan la más enconada sátira de un Juvenal, pero él mismo no hace esta sátira. La razón es que el sistema inglés produce beneficios para todos, por los vicios mismos que permite y fomenta. Un máximo de seguridad legal, una participación general en el gobierno y la actividad en el comercio dan como resultado un ciudadano orgulloso de su independencia, esperanzado de conseguir ventajas, pero completamente ciego al hecho de que es esclavo de pasiones vulgares. Inglaterra es una sociedad secularizada, interesada en los bienes terrenales. No necesita de una religión común o virtud democrática para reunir a la comunidad, y en consecuencia puede permitir más intimidad y libertad de expresión que en la propia Atenas de la Antigüedad. Con un sistema constitucional nuevo que ofrezca una forma permanente al esfuerzo por el propio interés, Inglaterra ha descubierto cómo aplazar casi indefinidamente la disolución interna.

## 4. La naturaleza

La importancia cabal de Inglaterra y del comercio para el pensamiento de Montesquieu sólo puede apreciarse si entendemos su concepción del hombre natural o primitivo y del escenario natural en que empezó a existir. El segundo capítulo del Libro I nos lleva a esperar un tratamiento histórico del desarrollo humano a partir del estado de naturaleza. Este planteamiento aparece en los primeros pasajes del tercer capítulo, sí, pero entonces nuestra atención es bruscamente transferida de lo que es natural al hombre en el sentido de "original", a lo que le es natural en el sentido de "mejor". En otras palabras, comenzamos considerando seres avanzados y en seguida pasamos a cosas humanas. Este paso de un tema a otro puede verse en los libros II al XIII, donde se discuten las formas de gobierno perfeccionadas. Los libros XIV al XVIII, empero, tienen como propósito satisfacer la expectativa original. Su tema es el escenario natural del hombre y el comienzo, cuya

importancia podría explicar la ubicación central de estos cinco libros en la obra en general. Los temas tratados son, en primer lugar, los efectos del clima sobre el cuerpo y el alma y su relación con diversas formas de esclavitud; segundo, la relación entre geografía y sociedad humana primitiva. Los materiales recopilados de referencias a condiciones primitivas, en los otros libros, nos pueden ayudar a completar la descripción de lo que el hombre era y es por naturaleza.

En el primer libro sobre el clima, Montesquieu exhibe toda la fuerza de su naturalismo ateleológico. La temperatura, al influir sobre el cuerpo humano, influye sobre la mente y las pasiones. En los climas cálidos, los hombres son más sensibles a los placeres y dolores y por tanto más sensuales, más timoratos, más indolentes. Un clima frío tiene los efectos contrarios, mientras que en una zona templada resultan indeterminados. De este modo se despiertan tendencias y necesidades diferentes, posibilidades morales distintas, en tanto las virtudes mismas —por ejemplo: valor, templanza, justicia— varían de manera radical dependiendo del clima, en cuanto a su deseabilidad y practicabilidad. El problema de un legislador es, en términos generales, asegurar que se cumplan al menos las condiciones mínimas para la sociedad. Pero Montesquieu no pregunta qué condiciones climáticas producen los mejores seres humanos. Como lo indican los títulos del libro en cuestión, incluso hace hincapié en la conexión entre clima y esclavitud humana, pero no así en el caso de la libertad humana. El clima establece límites naturales a la medida de la naturaleza libre, moderada o no despótica de un gobierno o, dicho en términos más generales, el hombre es vasallo, no amo, del clima. Es extraño, en consecuencia, que Montesquieu preste tan poca atención en el Libro XIV a los climas templados y sus efectos, pues hay una conexión obvia entre estas áreas de indeterminación y la civilización —a menos que pretenda indicar el carácter raro y accidental de aquello que sustenta las más elevadas cuestiones humanas—.

Dadas las variaciones causadas por el clima, ¿qué características tenía la sociedad humana más primitiva? Montesquieu no habla en forma explícita de las relaciones familiares originales, pero sugiere que contenían algunos de los más profundos secretos de la humanidad. Según toda probabilidad, la familia como unidad estable no existió originalmente sino que tuvo que surgir de una condición de promiscuidad. Las prohibiciones del incesto tuvieron que aparecer como manera de proporcionar una base para la paz y el cuidado mutuo. El macho gobernaba la familia en virtud de su fuerza superior, y la hembra permanecía en una posición subordinada e incluso servil. En tales condiciones, la poligamia se encontraba muy extendida, si bien sólo en los climas cálidos constituye una necesidad duradera, junto con las instituciones del serrallo que la conservan.[8]

Las sociedades primitivas son salvajes o bárbaras, dependiendo de si, como cazadores, los hombres permanecen en tribus aisladas o sí, como pastores, pueden unirse en una horda. Su laxa organización permite a cada

[8] *Ibid.*, XVIII. xiii; XXVI. xiv; XVI. ii.

hombre considerable libertad, y la ausencia de dinero contribuye a crear una igualdad casi completa de posesiones y en consecuencia una mínima explotación. La autoridad política se encuentra en manos del fuerte, el sabio y el viejo. Las guerras son crueles y la toma de esclavos es práctica normal. El castigo del crimen es también brutal y cruel. Por último, la religión y con frecuencia los sacerdotes tienen ya gran influencia.

Esta descripción del hombre primitivo puede ayudar a aclarar el verdadero sentido de la ley natural. La ley natural consiste en aquellos derechos y deberes de los individuos o de las naciones que deben respetarse en todas partes por el bien que producen. En este sentido, la ley natural es natural a la humanidad. Pero no porque sea natural en el sentido de formar parte originalmente de la conciencia del hombre o de constituir en el origen un anhelo con fundamentos morales. Tiene dos aspectos diferentes: por un lado, el derecho a la propia conservación y libertad de los individuos y las naciones; por el otro, las obligaciones mutuas que vinculan a los miembros de la familia. Sólo éstos han de ser universales entre el género humano. En realidad, las diversas cláusulas de la ley natural difieren en el grado en el que son verdaderamente respetadas y también en el momento de su origen en la historia humana.

La versión que da Montesquieu de la ley natural va mucho más allá en dos puntos de la práctica de naciones, incluso las civilizadas. La esclavitud personal, afirma, es legítima sólo en un caso: el de una esclavitud benigna, contractual, en un despotismo político. En cuanto a la necesidad de la esclavitud violenta, él se inclina hacia la idea de que es posible conseguir mano de obra libre incluso para el peor de los trabajos aun en los climas más tórridos. Argumenta en contra de Aristóteles que la esclavitud es nociva tanto para el amo como para el esclavo, y que nadie, por naturaleza, nace para ser esclavo. También se niega a conceder la afirmación de los juristas romanos de que la captura en la guerra y por deudas es razón suficiente para la esclavitud. Al mismo tiempo, sin embargo, reconoce que todos los hombres tienen un deseo profundamente arraigado de disfrutar del servicio servil de otros.

Montesquieu parece haber pensado que la obra del cristianismo al poner fin a la esclavitud en Europa podría extenderse con la ayuda de la ilustración cosmopolita y la apelación a la compasión humana. Es menos optimista en cuanto a la posibilidad de terminar con las guerras, aun en Europa. A pesar de la mitigación moderna de la guerra misma, y de la gran indulgencia de los acuerdos de paz, difícil sería decir que Europa se inclina hoy más hacia la paz, y sigue estando armada hasta los dientes. Montesquieu sostiene que la única guerra justa es la que se hace en propia defensa, y el único trato justo de un territorio conquistado es aquel que intenta conservar la conquista en lugar de destruir u oprimir a los vencidos. Sin embargo se ve obligado a admitir que las relaciones internacionales siempre han sido conducidas, y seguirán siéndolo, por un interés egoísta y por la fuerza, más que por acuerdos o consideración de los derechos de los otros.[9] Las naciones

[9] *Ibid.*, X. ii-iii; XXVI. xx.

decentes hacen caso omiso de este hecho por su cuenta y riesgo. Parece, pues, necesaria la conclusión de que será más difícil persuadir a la humanidad de desistir de la guerra que de la esclavitud.

Estos ejemplos también muestran que la ley natural, como dictado de la razón en pro del bien humano, en cierta medida exige la restricción de las tendencias naturales del hombre hacia la preocupación por el propio interés. Las leyes naturales que se observan en todas partes (por ejemplo: la preocupación por la familia) probablemente no se originaron en un propósito justo y racional sino en las pasiones mismas del amor propio, en cierta medida. Las leyes naturales que se observan mucho menos quizás constituyen dictados de la razón que no logran extenderse, precisamente porque carecen de fundamento suficiente en las pasiones humanas. Parecería, pues, que las dotes naturales u originales del hombre no le permiten por sí mismos y de manera inmediata convertirse en un ser moral y reflexivo.

Maquiavelo y Bacon habían planteado en la época moderna la pregunta de si las necesidades naturales y sociales, y el destino, ponen algún límite a lo que pueden lograr el conocimiento, la voluntad y el poder humanos. Locke ha implicado que los hombres podrían establecer sociedades libres según el modelo inglés en todas partes: lo que tenían derecho a hacer —es decir, reemplazar los regímenes antiguos de todo tipo con el nuevo individualismo— era posible. Montesquieu comparte esta admiración por la libertad moderna y va incluso más lejos que Locke concibiendo medios para garantizarla. Pero el modelo inglés es absolutamente imposible en Asia y muy improbable aun en gran parte de Europa.

Asia es la morada natural de todo tipo de esclavitud: personal, marital y política. El hecho de que Asia carezca de una zona templada, y por el carácter de sus impedimentos naturales que no la inclinan a formar Estados moderados, ha favorecido despotismos en el Sur, conquistas despóticas del Sur realizadas por el Norte y una completa inmovilidad en su forma de vida y sus costumbres durante siglos. Las oportunidades de un gobierno moderado son mucho mayores en Europa —hasta ahora, con mucho—, la zona más interesante del mundo. Empero, Montesquieu no recomienda la revolución contra las viejas monarquías europeas en un intento por imitar la libertad inglesa. Esta libertad es peculiar: por un lado, parece depender de cosas fácilmente sujetas a imitación, por ejemplo: la emancipación de las pasiones egoístas y el establecimiento de un mecanismo constitucional; sin embargo, la posición insular de Inglaterra, su particular historia, su clima, son cosas que tienen una afinidad especial con sus leyes. Aun así, pues, Montesquieu intenta devolver a la posición moderna un reconocimiento prudente de la necesidad de una diversidad de órdenes políticos. Establece límites a lo que puede lograr el esfuerzo humano consciente, pero también hay que decir que tales límites trascienden de manera considerable lo que los clásicos consideraban necesario o sabio.

## 5. El comercio

Ahora tenemos cierta idea de los imperfectos comienzos naturales del hombre y de la más elevada cumbre que éste puede alcanzar, el régimen de la libertad moderna. Ambas cosas se encuentran conectadas por el desarrollo del comercio. Montesquieu fue el primer gran filósofo político en considerar el comercio como algo digno de un tratamiento empírico extenso dentro de su obra principal. De los diversos elementos que aparecen en *El espíritu de las leyes*, es el único que recibe un trato independiente en un libro dedicado a su historia o sus "revoluciones".

En su análisis de las sociedades primitivas, Montesquieu considera la introducción de la agricultura como la causa de la introducción del dinero. Existe una interacción constante entre las necesidades del hombre y su conocimiento: las necesidades nuevas fomentan la búsqueda de conocimientos nuevos, y el conocimiento nuevo propicia el desarrollo de nuevas necesidades. El arte de la agricultura implica la existencia previa de diversas habilidades especializadas y aumenta la necesidad de ciertos materiales que han de servir de medios de cambio y normas de valor: el dinero. En el momento en que se inventa la forma metálica del dinero, se agranda enormemente la posibilidad de que aumenten las desigualdades entre los hombres. Pero el intercambio interno no es aún comercio internacional, y aparte de la conquista, la principal fuente de multiplicación de la riqueza de un pueblo, medida por la diversidad y abundancia de las mercancías, es el comercio internacional. El comercio lleva a las riquezas, las riquezas al lujo, el lujo a la perfección de las artes. En su historia del comercio, Montesquieu menciona la poesía de Homero y llama la atención sobre la perfección del gusto y la finura de las artes en las antiguas ciudades griegas. En el libro sobre las sociedades primitivas no hay ninguna mención a la poesía.

Montesquieu dice del comercio que es la comunicación de los pueblos. Esta comunicación está relacionada en dos sentidos con la civilización del hombre, es decir, con la disminución de la barbarie. El primero es a través de la riqueza y las artes, el segundo a través de la filosofía. La tribu o nación que no consigue participar en el comercio se caracteriza por una superstición innata, por prejuicios e ignorancia, así como por costumbres bárbaras. Así pues, la condición original o "natural" de las sociedades humanas es sumamente imperfecta. El comercio sienta las bases para salir de esta mentalidad localista. Favorece la comparación de diferentes formas de vida. Hace posible el cuestionamiento de creencias atávicas. Permite a los hombres descubrir más sobre la naturaleza. En suma, hace posible la filosofía, la busca coherente o consciente de conocimiento sobre la naturaleza y el hombre. Es curioso que Montesquieu no aluda a la filosofía de la antigua Grecia. Y aún más sorprendente es que no haya llamado la atención con respecto a la gran revolución en la filosofía natural que él consideraba la característica más importante de la modernidad. Pero el epígrafe de Virgilio antepuesto al primer libro sobre el comercio ya es bastante revelador: "las cosas que el poderoso Atlas enseñó" (*Eneida*, I. 740) alude a una diversidad de temas

dentro del estudio de la naturaleza. Fue el resurgimiento del comercio lo que propició el renacimiento de la filosofía así como el debilitamiento de la barbarie europea en los tiempos modernos. Comercio y conocimiento ponen fin a la Edad Media.

El comercio se desarrolla a partir de una combinación de necesidades, invenciones y accidentes. Montesquieu describe sus variedades fundamentales, sus orígenes a menudo difíciles, su dependencia de la tecnología, su descubrimiento de maneras de burlar tiranos, su expansión mundial moderna y por último sus complejos convenios financieros. Los efectos del comercio son la suavización y el refinamiento de las costumbres bárbaras (al mismo tiempo que la corrupción de las costumbres puras), el estímulo a las artes y las ciencias, la conducción hacia la paz por la vinculación de las naciones mediante sus necesidades, y la elevación del nivel de vida. De éstos, Montesquieu parece menos interesado en el último, considerado como fin en sí mismo. Tampoco se muestra interesado en la producción de ganancias del mercader: los mayores beneficios del comercio son los menos obvios, las consecuencias no buscadas del egoísmo del mercader.

El libro que vincula el estudio de Montesquieu acerca del hombre natural o primitivo con su prolijo análisis del comercio trata del "espíritu general" de las naciones. Comienza advirtiéndonos contra cualquier intento de meter por la fuerza en el mismo molde a todas la naciones; a continuación señala que las virtudes y los vicios morales son distintos de las virtudes y los vicios políticos, termina declarando que la fundación de la Inglaterra moderna tiene como base las pasiones egoístas de la avaricia y la ambición. La idea de que las "virtudes" políticas exigidas a sus ciudadanos por un orden político imperfecto podrían ser en realidad vicios morales fue una piedra angular de la filosofía política clásica: sólo rara vez, si acaso, eran identificados el hombre bueno y el buen ciudadano. Pero Montesquieu esta pensando en algo aún más desconcertante: los bienes humanos supremos son producidos por la acción de los vicios morales, y el *mejor* orden político depende de tales vicios. Esta concepción de la vida humana la aprendió Montesquieu de Maquiavelo y sus seguidores, no de los clásicos. Estos últimos condenaban el comercio, por considerarlo avaricia institucionalizada, empleaban palabras muy duras para referirse al empréstito, y los regímenes que ellos favorecían tenían como base la agricultura, no el comercio. Pero esto equivalía a querer los frutos del comercio —las ciencias y las artes— sin el comercio. Si las actividades populares o vulgares generan y fomentan las actividades más elevadas del hombre, hacerlas peligrar hace que también peligren los bienes supremos, los cuales no pueden subsistir por sí solos. Eliminad el comercio y los viajes, como en la Edad Media, y echaréis por tierra la filosofía. El cosmopolitismo es el sustento de la filosofía, y el comercio sustenta al cosmopolitismo. La filosofía se desenvuelve mejor en naciones muy comerciales, como Inglaterra.

La opinión de Montesquieu no implica que las cosas producidas en forma indirecta mediante las acciones de la multitud estén, o puedan llegar a estar en algún momento, en completa armonía con el carácter de la multitud misma. La filosofía es un ejemplo. ¿Pueden volverse filosóficos los pueblos o

las sociedades en su conjunto? ¿Son capaces de iluminación en el sentido radical? La respuesta de Montesquieu se encuentra expresada en el libro sobre el "espíritu general" de cada pueblo. El espíritu general está constituido por el clima, la religión, las leyes, las máximas políticas, los ejemplos del pasado, las tradiciones, las costumbres. La razón no constituye el espíritu o mentalidad de ninguna nación. Las naciones viven en función de la pasión y el prejuicio, no del entendimiento. Es posible la ilustración para hacer la vida humana menos bárbara o inhumana, pero aun tal ilustración debe apoyarse en una apelación a las pasiones, sean egoístas o piadosas, y a los prejuicios característicos de la sociedad en cuestión. O, volviendo al caso de Inglaterra, ésta ofrece la mejor coyuntura y mayor seguridad para la filosofía y las artes, pero Inglaterra misma no es filosófica ni poética. Las sociedades creen mientras que los filósofos cuestionan, y las sociedades protegen la filosofía más por interés egoísta que por preocupación por la libertad. Filosofía y sociedad no están, por tanto, nunca unidas en una verdadera amistad. Por su lado, la filosofía se encuentra moralmente obligada a considerar tanto los efectos benéficos como las consecuencias sociales dañinas de sus escritos: de ahí, el estilo de escritura que D'Alembert atribuye a Montesquieu y el encubrimiento peculiar de la filosofía misma que lo caracteriza.

Al comienzo de la obra, Montesquieu distingue entre las tareas del filósofo moralista y las del legislador.[10] Para Aristóteles, los fines políticos debían entenderse como la búsqueda del bien perfecto: la ética y la política formaban parte de un solo estudio, y aquélla precedía a esta última. Para Montesquieu, sin embargo, la ética y la política tienen una relación mucho menos directa, y como legislador, él mismo nunca expuso de manera sistemática la moral filosófica, la verdadera moral. Estrictamente hablando, el mundo político nunca es ni puede ser guiado por esta moral. Pues las virtudes políticas, al igual que los vicios políticos, son todos pasiones. Si es así, ningún no filósofo puede ser moralmente virtuoso en grado alguno. Pero ésta es una doctrina más radical que la de los clásicos, quienes consideraban que los hombres de virtud corriente o meramente habitual estaban animados por un conocimiento muy incompleto pero muy real de la virtud. Concluye, por esta y otras razones que hemos visto, que el hombre no es por naturaleza un ser racional más de lo que es un ser sociable o filantrópico: los elementos del alma humana no tienden de manera natural a la perfección moral e intelectual. De lo cual se sigue que las utopías o las doctrinas (cercanas a lo utópico) de la filosofía política clásica se basan en premisas falsas. Estas doctrinas juzgan y tratan de guiar la naturaleza humana con normas ajenas a ella, y por tal razón son utópicas. El legislador filósofo tiene una ventaja inconmensurable en eficacia al ocultar su ética filosófica y hacer un uso prudente de las pasiones y opiniones reales por las que pueden ser movidas las élites intelectuales y las grandes multitudes. Sin embargo, con eso cambia su función: antes, él era sólo un educador de filósofos y hombres de Estado, ahora es un manipulador político de los hombres. Las normas a las

[10] *Ibid.*, I. i, al final.

que apela son aquellas que el hombre promedio está mejor dotado por naturaleza para entenderlas. Su doble fundamento es la conservación propia y la compasión. Su mayor alcance es la libertad política, no la excelencia.

## 6. La religión

En el Libro I Montesquieu había sugerido de manera vaga que Dios, ayudó al hombre por una revelación especial, y que el hecho de que el hombre sea atraído hacia el Creador (una vez que se ha formado una idea de Él) es la primera de las leyes naturales en importancia, aunque no en términos temporales. Resulta, pues, que la religión es el último elemento del espíritu de las leyes que ha de discutirse en la obra. Los dos temas que preceden inmediatamente a éste —el comercio y la expansión— tienen que ver con las necesidades del cuerpo. Y en el libro siguiente, la religión es tratada en forma tal que oscurece la distinción entre la ley verdaderamente divina de judíos y cristianos por un lado, y las leyes religiosas de los paganos por otro. También es cierto que la obra se basa muy poco en la historia sagrada como tal, aunque algunas veces toma ejemplos de ella. Con respecto a la Edad Media cristiana, está más interesada en el componente feudal que en el cristiano.

Montesquieu afirma, en esta obra, que él es autor político, no teólogo. Pero también afirma que estos dos talentos son perfectamente compatibles: el cristianismo no sólo constituye la verdad sino que es el más grande bien que la humanidad podría poseer en el mundo. Argumenta, en contra de Bayle, que los cristianos son los mejores ciudadanos. Sin embargo, la descripción con la que acompaña dicha aseveración hace claro que considera que los consejos cristianos de perfección son incompatibles con la vida política, de tal suerte que el más perfecto cristiano constituiría un muy mal ciudadano. Es esta opinión de Montesquieu la que causa su alabanza de las antiguas sectas estoicas y de los grandes emperadores romanos, los Antoninos, que compartían esa convicción. Los estoicos eran ciudadanos ante todo, es decir, no eran santos. Y la función principal de la religión y las leyes civiles es hacer de los hombres buenos ciudadanos y así ayudar a cada sociedad a satisfacer sus necesidades. Pues el más fidedigno y santo de los dogmas puede tener consecuencias terribles si no se vincula con los principios de la sociedad, y los dogmas más falsos pueden tener consecuencias admirables cuando se vinculan con tales principios.

Montesquieu critica los efectos sociales y políticos del cristianismo en varios respectos. El cristianismo se opuso al comercio y al empréstito en la Edad Media; al fomentar la castidad conventual, desalentó el matrimonio y la propagación de la especie; fue hostil en todas partes a la poligamia y al divorcio; promovió la desobediencia civil en nombre de una ley superior; puso a cristianos en contra de otros cristianos y a éstos en contra de los no cristianos, por un afán intolerante de universalidad.[11] Pero también tuvo efectos saludables al frenar las intrigas de déspotas y monarcas y ayudar

[11] *Ibid.*, XXI. xx; XXIII. xxi; XXIV. xiii; XXV. x.

tanto a la abolición de la esclavitud como a la mitigación de las guerras en Europa. Montesquieu pretende corregir sus excesos. A diferencia de Locke, sin embargo, no hace de la libertad de conciencia un derecho natural y universal del hombre. No es un consejo sabio la invitación universal al establecimiento de la diversidad religiosa. No hay que admitir una nueva religión en una sociedad si se la puede excluir: pero donde ya está establecida alguna, debe ser tolerada.

## 7. Conclusión

La virtud fundamental del legislador, de acuerdo con Montesquieu, debe ser la moderación. Hace hincapié en la capacidad prudente que requiere el arte de gobernar —su necesidad de determinar el tipo de ley que ha de aplicarse, para entender la red de relaciones que comprenden el espíritu de las leyes y su conexión con las complejas particularidades de cada sociedad—.[12] Aunque Europa siempre fue su principal interés, extendió el alcance de la explicación y evaluación científicas de las cuestiones humanas a todos los tiempos y lugares. La frase que él aplicaba a los emperadores estoicos se adecua a él, incluso en forma más exacta: él velaba por la humanidad.

La filosofía de Montesquieu describe y relaciona los papeles desempeñados por la necesidad ciega y la elección razonada (otra clase de necesidad) en la formación de las leyes. Su insistencia en la diversidad de órdenes políticos y en la prioridad de las particularidades en el arte de gobernar proviene de los clásicos. Pero se une a Maquiavelo y a Locke en su rechazo de la virtud clásica como guía política fundamental. Este rechazo condenó su esfuerzo a sostener las tendencias revolucionarias, universalistas, del liberalismo lockeano. En efecto, puesto que la imagen de la libertad, a diferencia de la imagen de la virtud, debe tener por fuerza un atractivo general, su detallada descripción de la libertad inglesa misma se convirtió en instrumento de ese liberalismo. Ese mismo rechazo tuvo otro efecto: al hacer un laberinto de la relación entre la ética y la política, favoreció una ciencia política que pierde interés en la moral y en el arte de gobernar.

El aspecto superficial de *El espíritu de las leyes* es el de una obra sencilla y desordenada, pero su fondo es difícil y coherente. Lo que se ha dicho puede bastar para establecer la verdad de que tiene un plan. Su doctrina sistemática, y aun su engañoso título, continuará escapándosenos hasta que el plan sea cabalmente comprendido.

## LECTURAS

A. Montesquieu, *El espíritu de las leyes*. Prólogo, libros I-V, XI, XII, XIX (11, 27).

B. Montesquieu, *El espíritu de las leyes*. Libros XIV, XV, XVIII, XX, XXI, XXIV, XXVI.
———, *Las Cartas Persas*
———, *Consideraciones sobre la grandeza y decadencia de los romanos.*

[12] *Ibid.*, Prólogo; I. iii; XXVI, i; XXIX. i.

# DAVID HUME
# [1711-1776]

ROBERT S. HILL

A DAVID HUME se le conoce sobre todo como un escéptico, como crítico agudo y minucioso de la razón humana. De hecho, en ocasiones se dice que la filosofía de Hume asestó el golpe mortal al derecho natural y eliminó la posibilidad de los juicios racionales de "valor". Así, pues, la teoría de Hume es presentada como un cuestionamiento de la existencia misma de la filosofía política, desafío al que ha de enfrentarse. Pero nos vemos ante una paradoja. El propio Hume fue autor de una doctrina política general, con la pretensión de constituir la verdad acerca de temas como las leyes naturales, la justicia, la obligación a la obediencia civil y la mejor clase de gobierno.

Nuestro primer tema, al parecer, debe ser la doctrina humeana respecto al fundamento y autoridad de los juicios normativos. Este tema ha de introducirse mediante una breve consideración de su teoría de los principios y las operaciones del entendimiento.

Al dirigir su atención al interior del espíritu humano, Hume encuentra un conjunto y sucesión de lo que él llama "percepciones": el sabor de una manzana, la idea de un triángulo, una concepción de la justicia, aprecio por una acción prudente, ira, etc. Percepción es todo aquello que está en la mente, y nada está en la mente que no sea una percepción. De hecho, la mente no es otra cosa que un conjunto o un haz de percepciones.

Las percepciones son de dos tipos. Están las *impresiones,* aquello que está en nuestra mente "cuando oímos, vemos, sentimos, amamos, odiamos, deseamos o disponemos". Están las *ideas,* que se hallan en nuestra mente "cuando pensamos en una pasión o en un objeto que no está presente". La diferencia entre impresiones e ideas es una diferencia que tiene que ver con el grado de fuerza y vivacidad: las impresiones son más "fuertes" y "vívidas" que las ideas.

Todas las ideas, según Hume, provienen de las impresiones. Es cierto que la imaginación es sumamente libre y podemos imaginar montañas de oro y caballos alados que nunca hemos visto; pero estas ideas se componen de otras ideas. Y en cuanto a las "ideas sencillas", las ideas irreductibles que no admiten distinción o separación alguna, encontramos que nos es imposible imaginar alguna que no corresponda o represente alguna impresión que hayamos experimentado antes. Así como un ciego no puede tener una idea del color púrpura ni un sordo la idea de un sonido de flauta, así, en general, "no podemos nunca *concebir* algo que no hayamos visto [o sentido en alguna forma] fuera de nosotros o *experimentado* en nuestras propias mentes".

Todas nuestras ideas sencillas no son sino imágenes o copias de las impresiones.[1]

No podemos tener *conocimiento* en el sentido más pleno ni *certeza* absoluta, dice Hume, respecto a las cuestiones de hecho y la existencia real, sino sólo acerca de "relaciones de ideas". Esto puede explicarse como sigue: se encuentra asentado como "principio establecido" que todo lo concebible es posible. Ahora bien, siempre es concebible lo contrario de toda aseveración sobre cuestiones de hecho. Puedo imaginar que el Sol no saldrá mañana; por tanto, no tengo conocimiento de que saldrá. No puedo tener certeza de que los objetos que tengo ante mí continúen existiendo cuando cierro los ojos, pues es imaginable que dejen de existir. No podemos tener conocimiento de lo que puede ser concebido siendo de otra manera. El conocimiento, entonces, sólo puede ser de aquello que no es posible concebir distinto de lo que es —de aquello que sólo puede concebirse como es—. Por ejemplo: no es concebible lo contrario de la proposición "Los ángulos de un triángulo son iguales a dos ángulos rectos"; la relación entre "los ángulos de un triángulo" y "dos ángulos rectos" tiene que ser concebida como es. Puesto que el reino de la posibilidad es donde la imaginación tiene libertad, entonces la necesidad debe ubicarse donde la imaginación está limitada.

Los únicos objetos de conocimiento son, pues, aquellas relaciones de ideas que "dependen completamente de las ideas que comparamos". Sólo podemos conocer lo que se halla implicado por fuerza en nuestras ideas; en cierto sentido, sólo podemos tomar de nuestras ideas lo que hemos puesto en ellas. Por ejemplo: la proposición, "Donde no existe la propiedad, no existe la injusticia", es cierta cuando la idea de injusticia es simplemente la violación de la propiedad. Pero esto no es otra cosa que desempacar lo que con anterioridad hemos empacado. Y Hume parece pensar que aun las demostraciones de los matemáticos son simplemente formas más extensas y complicadas de este tipo de proceso de extracción. Observemos también que los objetos de conocimiento son las relaciones de ideas *consideradas como ideas*. Al comparar ideas no podemos aprender nada acerca de lo que no son ideas. Estrictamente hablando, no podemos tener conocimiento del mundo de las relaciones, sino sólo del mundo de las ideas.[2]

El principio, "Todo lo que es concebible es posible", merece un examen más a fondo. Según Hume, existen muchos enunciados cuyo contrario es concebible pero que no obstante podemos razonablemente aceptar con toda seguridad; por ejemplo: que todos los hombres morirán. En realidad, Hume considera que todas las cuestiones de hecho forman parte de un sistema de necesidad universal.[3] ¿Qué se quiere decir entonces cuando se afirma

[1] David Hume, *Treatise of Human Nature,* L. H. Selby-Bigge, ed. (Oxford: Clarendon, 1896), I. i. 1; *Enquiry Concerning Human Understanding,* L. A. Selby-Bigge, ed. (Oxford: Clarendon, 1894), 2.

[2] *Human Understanding,* 4. I., los dos primeros párrafos; una exposición anterior y menos satisfactoria aparece en el *Treatise,* I. iii.1.

[3] *Treatise,* I. iii. 11, al principio, y 12. 5.

que "todo lo que es concebible es posible" o "no absoluta y o "posible, al menos en sentido metafísico"? Por otra pa principio, que no parece ser evidente, ha de ser conside establecida"?

Como respuesta, puede decirse que en cierto momento de la histo filosofía comenzó a pensarse que el desorden, la contradicción y la ignorancia que prevalecían en la filosofía eran una vergüenza, y que era necesario ponerles fin y levantar el edificio de la razón humana sobre una base completamente inconmovible. Pero un fundamento inconmovible sólo podía asegurarse concediendo el mayor espacio al escepticismo, para partir de ahí. Para que la filosofía sea indubitable es necesario comenzar dudando de todo aquello que puede ponerse en duda.

Ahora bien, el "principio establecido" de Hume ha de entenderse como un instrumento de esta suerte de escepticismo preliminar. El punto de partida de la filosofía es la determinación de dudar. Cuanto más extenso sea el ámbito de lo meramente posible, más extenso será el campo de la duda. Por consiguiente, surge la necesidad de regular nuestro razonamiento con este "principio establecido", el cual ensancha lo posible a aquello que es posible concebir, y por tanto restringe lo necesario a aquello que es necesario concebir. En efecto, la máxima podría considerarse escepticismo preliminar en su forma más pura: nos obliga a dudar de todo aquello que no estamos obliganados a afirmar. Mientras que Descartes, en cuya filosofía se propugna de manera más clara la necesidad de la duda universal, implicaba la "libertad de la mente" por cuyo medio "ésta supone que no existe un objeto de cuya existencia tenga incluso la menor duda", en Hume la mente supone (podría decirse) que no existe un objeto cuya existencia la mente no se vea obligada a reconocer.

El interés principal de Hume no es la clase de razonamiento que por medio de la intuición o de la demostración descubre las relaciones entre ideas, sino más bien el "razonamiento probable", por medio del cual descubrimos las cuestiones de hecho y la existencia real, y que guía todas nuestras vidas y constituye realmente la mayor parte de nuestra filosofía. Ahora bien, todo nuestro razonamiento respecto a cuestiones de hecho se funda, dice Hume, en la relación de causa y efecto. Sin la causalidad no podemos ir más allá de nuestros sentidos y nuestra memoria; por medio de la causalidad somos capaces de inferir la existencia de objetos y de hechos que trascienden nuestra experiencia. De modo que la discusión de la probabilidad se convierte en un análisis de la causalidad.

Hume comienza planteando "dudas escépticas" respecto a la causa y el efecto. Considera un caso particular de la inferencia, pasando de la causa al efecto. Por ejemplo: vemos una bola de billar atravesar una mesa y golpear otra bola. Concluimos que la segunda se moverá. ¿Cuál es el fundamento de esta conclusión? No es algo que lleguemos a saber por la razón, pues es posible concebir que un movimiento no siga a la colisión. Debe entonces estar fundada en la experiencia: en el pasado hemos visto bolas que

chocan ponerse en movimiento. Pero aún sigue siendo concebible que pudiera no suceder lo mismo en este caso. La inferencia se basa pues en la experiencia junto con el supuesto de que el futuro será semejante al pasado. Pero, ¿cuál es la base de este principio? No la razón; pues es concebible que el futuro no se parezca al pasado. La experiencia, entonces; pero, ¿cómo podemos deducir de la experiencia el principio mismo que en sí hace posible aprender de la experiencia?

Nos encontramos, al parecer, en un callejón sin salida. Pero Hume presenta entonces su "solución escéptica" de estas dudas escépticas. Cuando hemos observado que un suceso sigue a otro, cierto número de veces, la mente adquiere el hábito de considerarlos juntos. Así, cuando observo una bola de billar golpear a otra, mi imaginación, cayendo en una rutina conocida, supone el movimiento de la segunda bola de billar. Y no es sólo que me fabrique esta concepción sino que *creo* en ella; lo que quiere decir simplemente que se experimenta de manera diferente de las ideas en las que no creo. Cómo se experimenta es algo difícil de describir; la idea es concebida de una manera más fuerte, vívida o firme, de tal suerte que forma parte de lo que denominamos "realidad", junto con las impresiones y las ideas de la memoria. En suma, "todos los razonamientos [respecto a la causación] no son sino efecto de la costumbre; y la costumbre no tiene más influencia que estimular la imaginación y el proporcionarnos una concepción fuerte de un objeto".

Se examina también otra cuestión: la idea de *causa* y su origen. Observamos, por ejemplo, una bola de billar golpear a otra, causando, por así decir, que esta última se mueva. ¿De qué impresión se deriva la idea de causa? Lo que observamos es que la colisión de las bolas y el movimiento de la segunda son hechos sucesivos, que uno ocurre antes en el tiempo que el segundo y, por último, que la repetición de esta conjunción de sucesos resulta constante. Eso es todo. Sin embargo, en la idea de causalidad hay más que contigüidad, anterioridad y conjunción constante; por lo general, suponemos que existe una conexión *necesaria* entre los dos sucesos. ¿De qué impresión puede provenir esto? La respuesta de Hume es la siguiente: de nada que haya en los objetos, sino de algo en la mente, a saber, la sensación de estar obligado o determinado a pasar en la imaginación de la causa al efecto. Equivocadamente nosotros transferimos esta impresión a los objetos mismos; pero, en realidad, la necesidad no radica en los objetos sino en nosotros.[4]

El argumento que ha sido esbozado antes sigue un modelo que aparece con frecuencia en la filosofía de Hume. Lo que es aceptado sin discusión por el sentido común —en este caso la causalidad, en otro la existencia de un mundo de objetos independiente de nuestra percepción de ellos, y en otro, incluso la existencia persistente de un yo personal— se descubre carente de fundamento racional. Pero lo anterior se disuelve sólo para ser restablecido. La naturaleza es demasiado fuerte para la razón. Y se busca una explicación de la manera en que la razón es superada.[5] Pero la superación es de natura-

[4] *Ibid.*, 2, 3, 4, 6, 7 y 14; *Human Understanding*, 4, 5 y 7.
[5] *Treatise*, I. iv. 2 y 6.

leza dudosa. Las "dudas escépticas" no son refutadas. Tampoco son simplemente descartadas en nombre del sentido común, a la manera del Doctor Johnson al refutar a Berkeley pateando una piedra. Se les da una "solución", pero una solución "escéptica". Lo que es "repuesto" no es exactamente lo que ha sido disuelto. Por consiguiente, la inferencia que va de la causa al efecto es un hábito; la creencia en lo inferido es un sentimiento inexplicable; la idea de causa es un error.

Al reducir de este modo el razonamiento causal a una cuestión de hábito y sentimiento, Hume mismo se expone a dificultades en lo concerniente a cualquier intento de distinguir y justificar el razonamiento correcto. Por ejemplo: al observar un número de situaciones en que se da la conjunción de ciertos objetos, aparece un hábito de transición en la mente, aunque tales objetos puedan no tener en realidad ninguna conexión esencial. Podemos, para usar un ejemplo de Hume, llegar a considerar torpes a todos los irlandeses, frente a una prueba clara de lo contrario. Esto es un prejuicio, y debe entrar en escena el juicio para rectificar la imaginación. Pero, ¿cómo es esto posible? Hume explica que las reglas generales llamadas "prejuicios" son corregidas por otras reglas generales denominadas "reglas de la lógica", basadas en la observación de la naturaleza y en operaciones del entendimiento, las cuales nos permiten distinguir lo esencial de lo no esencial. Un hábito es vencido con un hábito. Pero diríase que un hábito sólo podría ser superado mediante un hábito *más fuerte.* Sin embargo, Hume dice que estas reglas del razonamiento no se derivan de la observación de un mayor número de casos sino de las "operaciones más generales y auténticas del entendimiento".[6]

He aquí otro problema: ¿cómo es que sólo podemos llegar a un juicio con respecto a la causa y el efecto después de un cuidadoso experimento? El hábito de hacer una transición mental de un objeto a otro debe variar, parecería, en proporción con el número de casos de su conjunción que hayamos observado, y entonces un caso aislado sería, a lo más, insignificante. ¿Cómo puede el hábito rebasar la experiencia? Hume responde que subsumimos nuestro experimento individual siguiendo el principio de que los objetos similares producen en circunstancias similares los mismos efectos, y el hábito de transición se crea entonces en forma artificial. El principio mismo es desde luego habitual; la uniformidad de la naturaleza es reducida al hábito de esperar en el futuro lo que nos hemos acostumbrado a ver en el pasado. Es un hábito total y perfecto, basado en millones de experimentos.[7] Pero, debemos preguntar, ¿es perfecta nuestra experiencia de la sucesión uniforme? Y si no lo es, entonces surge una vez más la pregunta, ¿cómo puede el hábito rebasar la experiencia?

Los problemas presentados en el párrafo anterior pueden resumirse de la siguiente manera: si el fundamento de la influencia es el hábito, entonces (parecería) el hábito es razón suficiente para una inferencia, y la inferencia

[6] *Ibid.*, iii. 13.
[7] *Ibid.*, 8. 13 y 14; 12. 3.

no puede trascender el hábito. Hume no puede admitir estas consecuencias. Su teoría tiene el propósito no sólo de explicar el "razonamiento" en animales sino también de justificar los métodos de Newton.[8] La cuestión es si él en verdad resuelve los problemas sin introducir otra cosa que hábito y sentimiento.

Ahora vemos cómo trata Hume el fundamento y la autoridad del juicio normativo. Al igual que en su discusión sobre la causalidad, comienza planteando "dudas escépticas" que conducen a la conclusión de que "las distinciones morales no se derivan de la razón".[9]

Introduce una argumentación destinada a mostrar que la virtud y el vicio no son objetos del entendimiento. El entendimiento tiene, a decir de Hume, dos operaciones: la comparación de ideas, mediante la cual descubre relaciones de objetos, y la inferencia de hechos, por la que descubre su existencia. De manera que, si la virtud y el vicio pueden ser descubiertos por el entendimiento, han de consistir o bien en *relaciones* o en *cuestiones de hecho.*

Antes que nada, Hume se aplica a la tarea de mostrar que la virtud y el vicio no pueden ser relaciones. El objeto último de aprobación y desaprobación moral es una acción mental respecto a objetos externos; por ejemplo: la pasión del afecto por nuestros hijos, o la decisión de alguien de tomar la propiedad de otro. Si el bien y el mal morales son relaciones, han de ser entonces relaciones que se obtengan entre acciones internas y objetos externos, y que *sólo* pueden obtenerse entre acciones internas y objetos externos. Pues si, por ejemplo, el bien moral fuera una relación que también pudiera aplicarse entre objetos externos, los objetos irracionales e inanimados podrían ser moralmente buenos. Parece no haber ninguna relación que cumpla tales condiciones. Considérese, por ejemplo, la relación de *adecuación.* Una teoría moral que Hume parece en especial interesado en refutar afirmaba que existe cierta adecuación e inadecuación de las cosas unas con respecto a otras, y que la virtud de una acción reside en que sea apropiada para la situación. La objeción de Hume es decir que la relación de adecuación (suponiendo que exista) puede darse entre objetos externos que, empero, no pueden denominarse virtuosos.

En efecto, las relaciones que ciertamente existen entre acciones internas y objetos externos en casos de virtud y vicio es posible encontrarlas entre objetos externos, donde con toda claridad no constituyen casos de virtud y vicio. Supóngase, por ejemplo, un árbol que crece y ahoga al árbol de cuya simiente nació. Las relaciones aquí son exactamente las mismas que uno encuentra en el caso de un hijo que estrangula a su padre. No consideramos el primero como un caso de vicio; pero si el vicio consistiera en tal relación, lo sería.

¿Son entonces la virtud y el vicio cuestiones de hecho? Hume invita al lector a considerar un ejemplo de una acción viciosa, el asesinato, tal vez, y a "examinarlo desde todos los puntos de vista y ver si puede hallar una cues-

[8] *Ibid.*, I. iii. 15 y 16.
[9] *Ibid.*, III, i. 1; también *Enquiry Concerning the Principles of Morals,* apéndice I.

ción de hecho, o existencia real, a la que se le llame *vicio*. De cualquier modo que se considere, sólo se hallarán ciertas pasiones, motivos, decisiones y pensamientos. No hay ninguna otra cuestión de hecho en el caso. El vicio se nos escapa por completo, en tanto que no consideremos el objeto".

Hume concluye que virtud y vicio no son ni relaciones ni cuestiones de hecho; es decir, no son objetos del entendimiento, y por tanto el sentido de moral no consiste en su descubrimiento.

Una argumentación distinta y más importante se resume como sigue: "Los preceptos incitan a las pasiones, y producen o evitan acciones. La razón misma es por completo impotente en este asunto. Las reglas de la moral no son, por consecuencia, conclusiones de nuestra razón".

Al referirse a la impotencia de la razón, Hume quiere decir lo siguiente: una acción es el resultado de una tendencia o una aversión a algún objeto, y esta tendencia o aversión es incitada (normalmente, al menos) por el placer o el dolor que proporciona o se espera del objeto. Ahora bien, la razón puede informarnos de la existencia de los objetos y de las relaciones entre ellos, pero si los objetos no son indiferentes, si no despiertan una propensión ni una aversión, esta información no tiene influencia alguna sobre la voluntad. Así pues, la *sola* razón no puede producir ni, por lo mismo, impedir una acción. Según lo expresa Hume en una frase famosa: "La razón es y sólo debe ser esclava de las pasiones, y jamás puede pretender ninguna otra función que la de servir a ellas y obedecerlas". Con todo, es claro que la razón *en conjunción con la pasión* puede tener una fuerte influencia (si bien "indirecta" y "mediata") sobre la voluntad. Puede incitar a la pasión informándole de la existencia de su objeto. Por ejemplo: creo que tras la tapia del jardín hay frutas sabrosas, y mi deseo de éstas se basa en tal creencia. La razón puede además *dirigir* la pasión hacia su objeto, delineando la conexión de causas y efectos. Puede ocurrírseme que lo conveniente es conseguir una escalera y trepar la tapia. En este caso el papel de la razón puede ser importante e incluso decisivo. De tal suerte que, si me doy cuenta de que mi opinión acerca de la existencia de la fruta o de la mejor forma de obtenerla es errónea, cesan mi pasión y mi voluntad. Pero el papel de la razón sigue siendo de ministerio, pues no da el impulso que nos mueve.[10]

Los "juicios sosegados y fríos del entendimiento" no bastan, pues, para accionar la voluntad. Y el punto esencial del argumento de Hume es que "esos juicios por los cuales distinguimos el bien y el mal" sí bastan para accionar la voluntad. Él niega que la cognición moral sea separable de una propensión o aversión a la acción. Es decir, niega que se pueda saber lo que es moralmente bueno sin sentir una inclinación hacia ello.

El siguiente pasaje célebre de Hume puede ayudar a esclarecer el argumento anterior y a la vez ser esclarecido por él.

> En todo sistema de moral con el que hasta ahora me he encontrado, he observado siempre que el autor se conduce durante un tiempo en la forma ordinaria de razo-

[10] *Treatise*, II. iii. 3.

namiento, y establece la existencia de un Dios, o hace observaciones con respecto a las cuestiones humanas; y de pronto me sorprendo al encontrar que, en lugar de las cópulas usuales en las proposiciones, *es* y *no es*, no tropiezo con ninguna proposición que no esté unida con un *debe* o un *no debe*. Este cambio es imperceptible, pero de suma importancia. Puesto que este *debe* o *no debe* expresa una relación o afirmación nueva, es necesario que sea comentado y explicado; y al mismo tiempo ha de darse una razón, puesto que parece inconcebible del todo, cómo puede esta nueva relación deducirse de las otras, que son completamente distintas de ella. Pero dado que los autores por lo general no toman esta precaución, me permitiré recomendarlo a los lectores: y, estoy convencido, este sencillo cuidado derrumbaría todos los sistemas vulgares de moral, permitiéndonos darnos cuenta de que la distinción de vicio y virtud no se funda meramente en relaciones de objetos, ni es percibida por la razón.[11]

La moral, pues, tiene que ver con el deber y la obligación; lo moralmente bueno es en esencia lo que se *debe* hacer. Y esto no puede tener su fundamento en la razón. Por ejemplo: considérese una vez más la tesis de que la virtud consiste en la adecuación. En alguna parte concede Hume en beneficio de la argumentación que existe la relación de adecuación y que es descubrirle por medio de la razón. Pero esto, dice, no basta para mostrar qué es la virtud; debe demostrarse que hay una conexión entre adecuación y voluntad. Pues lo moralmente bueno tiene carácter de ley; es obligatorio. Es decir, es "por fuerza", influye sobre la voluntad. La razón puede, así se supone, descubrir la adecuación, pero no puede encontrarla moralmente buena. Pues lo moralmente bueno es lo que debemos hacer, y lo que debemos hacer es lo que estamos obligados a hacer. La única forma de tener conocimiento de la obligación es experimentarla; podemos descubrir qué influye sobre la voluntad sólo sintiendo esa influencia.

Ahora bien, esta identificación de lo obligatorio con lo que tiene un carácter forzoso no es evidente. Reside al parecer en la necesidad de hacer lo obligatorio *realmente* obligatorio. En otras palabras, Hume parece estar siguiendo la posición formulada por Hobbes y Locke en su intento de erigir la moral sobre un fundamento que "las pasiones, suspicaces, vayan a querer desplazar". Así como Hume encontró la certeza del conocimiento identificando lo necesario con lo que ha de concebirse por fuerza, así encuentra la eficacia de la moral identificando lo virtuoso con lo que uno está obligado a buscar. Así como la imaginación humana se volvió la base de la ciencia, así los afectos humanos se vuelven la base de la moral.

Volvemos a continuación a la "solución escéptica de estas dudas escépticas" en lo referente a la moral: "las distinciones morales se derivan de un sentido moral". Puesto que la virtud y el vicio no son descubiertos por la razón, se sigue que los distinguimos mediante algún sentimiento o impresión que ellos excitan. El vicio de una acción viciosa "se nos escapa enteramente mientras se le considere como objeto. No se le puede encontrar hasta que se dirige la reflexión hacia el propio corazón y se encuentra un sentimiento de desa-

[11] *Ibid.*, III. i. 1, último párrafo.

probación que surge en nosotros con respecto a la acción. Aquí existe un hecho, pero es objeto del sentimiento, no de la razón. Está en nosotros mismos, no en el objeto". "La moral, por consiguiente, es más propiamente sentida que juzgada [...]."

De manera más precisa, Hume afirma no sólo que la virtud y el vicio son *descubiertos* por el sentimiento, sino que están *constituidos* por el sentimiento. No es que la virtud sea aprobada por ser virtud, sino que la virtud es virtud porque es aprobada. Cuando se dice que una acción es virtuosa, no se quiere decir más que produce un sentimiento de aprobación, al igual que cuando se dice de un objeto que es la causa o efecto de otro, lo único que se quiere decir es que son objetos habitualmente unidos en la imaginación.

La impresión que surge de la virtud, observa Hume, es placentera, y la del vicio desagradable. Más adelante declara que el sentimiento mismo de aprobación moral es agradable y el de desaprobación desagradable. De hecho, él identifica la aprobación con el placer. Niega que la aprobación sea una inferencia del placer. Pasa por alto sin comentarlo la posibilidad de que el placer sea una consecuencia de la aprobación. Más bien, reduce la aprobación al placer. "Tener el sentido de la virtud no es más que sentir una satisfacción de un género particular [...]." Vemos entonces que el sentido moral no es una facultad peculiar y distinta, y que los sentimientos morales son placeres y dolores.

Los sentimientos morales son, no obstante, placeres y dolores de una clase particular, que en la manera en que son experimentados difieren de otros placeres y dolores así como, por ejemplo, difiere el placer que proporciona un filete del que nos da un poema. Estos placeres y dolores particulares *1*) sólo surgen de la consideración del carácter y las acciones de los seres racionales y 2) surgen cuando éstos son considerados "en general, sin referencia a nuestro interés particular". Así pues, podemos apreciar a un enemigo por las mismas cualidades que lo hacen peligroso para nosotros.

En suma, "distinguimos la virtud por el placer y el vicio por el dolor que alguna acción, sentimiento o carácter nos produce con la sola visión o contemplación".[12]

Estas cualidades o caracteres que se aprecian como virtuosos son, según Hume, de cuatro tipos. En primer lugar, las cualidades que son útiles a otros; por ejemplo: la justicia, la generosidad, la beneficencia, la honradez. En segundo lugar, las cualidades que son benéficas para quien las posee; por ejemplo: la prudencia, la frugalidad, la laboriosidad y la moderación. En tercer lugar, las cualidades que son inmediatamente agradables a otros; por ejemplo: la modestia, el ingenio, la decencia. Por último las cualidades que son inmediatamente agradables para quien las posee; por ejemplo: la autoestima, el amor a la gloria, la magnanimidad. Podría añadirse que una cualidad bien puede caer en más de una de estas clases. Por ejemplo: el valor no sólo es *útil* para quien lo posee y para los demás, sino también produce un gozo inmediato a su poseedor.

[12] *Ibid.*, luego del último párrafo, y 2.

Dicho en forma concisa, los objetos de aprobación moral son aquellas cualidades que o bien son inmediatamente placenteras o que producen placer, ya sea a quien las posee o a los demás. El bien es en lo fundamental idéntico a lo placentero. Pero *no* es idéntico a nuestro placer particular. Al hacer juicios morales no consideramos a los demás por el valor que tienen sus acciones para nosotros mismos. La aprobación no se da a cualidades por el placer que nos causan sino, por el contrario, porque proporcionan placer a los demás, incluyendo a aquel que las posee. Empero, en otro sentido, hemos de advertir que aprobamos lo que nos place, puesto que nuestra aprobación misma consiste en sentir ese agrado.

¿Por qué aprobamos esas cualidades "virtuosas"? Hume en ocasiones responde que nos vemos impulsados por "humanidad" o "benevolencia". Pero esto no debe entenderse como un "instinto original" o deseo del bien de los demás. Es la manifestación de un principio más general y en extremo importante de la naturaleza humana: la *simpatía,* o "esa propensión que tenemos a captar mediante la comunicación con los otros sus pasiones, sentimientos, etc." Debe advertirse que la simpatía no es lo mismo que la compasión, y no tiene la connotación de afecto o buena voluntad. Es un mero conducto a través del cual los dolores, placeres, pasiones, etc., son transmitidos de una persona a otra.[13]

El objeto de la aprobación moral es pues una fuente de placer; el sentimiento mismo de aprobación es un placer; y el carácter placentero del sentimiento procede del objeto. De este modo le es posible a Hume rechazar lo que él llama la "moral egoísta", y no obstante evitar la afirmación de que existe una benevolencia general hacia los hombres, independiente de su relación con nosotros. Logra esto postulando la operación de simpatía, la cual hace propios los placeres y dolores de los demás, pero tal participación es, por así decirlo, una operación mecánica, sin mediación de buena voluntad hacia los demás ni maquinaciones egoístas.

En el fondo de la negación de Hume de que el bien y el mal morales puedan ser descubiertos por la razón se encuentra la exigencia de que la moral concuerde con las pasiones, o bien, en los términos en que Hume mismo lo expresa, la identificación de lo obligatorio con lo forzoso, y la insistencia en que los juicios morales tengan una influencia directa e inmediata sobre la voluntad. Su teoría cumple con esta exigencia. Los motivos principales para la acción son el placer y el dolor; los juicios de aprobación y desaprobación moral no son más que dolores y placeres. Así pues, la virtud es esencialmente "amable" y el vicio "odioso" en esencia, y por tanto deseado o evitado. Un juicio moral, por consiguiente, no sólo es un sentimiento de alabanza o censura, es decir, un sentimiento de placer o dolor, sino también una "idea de obligación" o un "sentido del deber", es decir, una inclinación o una aversión.

Al exigir que la moral concuerde y se base en las pasiones, Hume sigue a Hobbes y a Locke. Pero no los sigue en sus conclusiones. Ellos representan

13 *Principles of Morals,* 10. 1 y 10. 5; *Treatise,* III. iii. 1.

lo que Hume denomina "sistema egoísta de moral", el cual critica severamente. Según Hume lo interpreta, la premisa básica del "sistema egoísta" es que la pasión fundamental y dominante es el egoísmo. Hume niega esto. *1*) Tal suposición exagera el poder de la razón. Para mostrar que pasiones como la amistad, que parecen desinteresadas, sólo son en realidad manifestaciones del amor propio, los filósofos tiene que imaginar razonamientos demasiado intrincados y refinados para que tengan en realidad influencia sobre las pasiones. 2) Por otra parte, no todos los deseos pueden subsumirse bajo el deseo del bien propio. Por ejemplo: está el afecto a nuestros hijos y el odio a nuestro enemigo, además de muchos otros. Éstos son instintos o impulsos originales tanto como lo es el deseo de nuestro propio bien, y persiguen sus objetos independientemente de toda consideración de provecho propio. *3*) En realidad, las pasiones todas, lejos de ser reducibles al egoísmo, la acción del propio egoísmo presupone la existencia de otras pasiones, al menos algunas veces y tal vez siempre o casi siempre. El egoísmo nos impulsa a desear un objeto placentero; por ejemplo: un filete. Pero, ¿por qué agrada tal objeto? Porque satisface algún otro deseo; por ejemplo: el hambre. Sin más deseos que el egoísmo, no habría nada o muy poco a lo que pudiera aplicarse el propio egoísmo. *4*) El egoísmo tampoco es forzosamente la pasión más fuerte o dominante. Cuando se le pone en competencia con alguna otra pasión particular, el egoísmo no siempre tiene prioridad. Y un hombre puede preferir su bien menor al mayor, *sabiendo* que es el menor. El deseo de un bien menor puede superar el deseo de un bien mayor reconocido como tal.[14]

La "moral egoísta" se basa en una comprensión en extremo simplificada de las pasiones. Hobbes, para tomar el ejemplo más claro, encuentra su punto de partida en una sola pasión, el temor a la muerte o el deseo de autoconservación; tal es la pasión más fuerte o fundamental. La virtud consiste en la obediencia a las leyes de la naturaleza, las cuales son dictados de la razón para evitar la muerte y conservar la vida. El temor a la muerte es la pasión más fuerte, puesto que la muerte es el mayor mal. Se presupone que todos los hombres por necesidad natural siempre buscan lo que consideran como su mayor bien.

Hume, por otro lado, dice que no existe tal necesidad natural. La pasión no ofrece ningún axioma único incontrovertible a la razón y por consiguiente la razón no puede dar una guía autorizada para la conducta. "No es contrario a la razón preferir la destrucción del mundo entero al arañazo de mi dedo. No es contrario a la razón, para mí, preferir mi total ruina para evitar el menor sufrimiento a un indio o a un hombre totalmente desconocido."[15] Las normas del juicio moral no son "dictados de la razón" derivados de la pasión; son pasiones en sí mismas, es decir, sentimientos morales.

Además, puesto que ninguna pasión es "axiomática", una moral en concordancia con las pasiones debe caracterizarse por su generalidad y complejidad. Hume rechaza la clase de estrechamiento de la virtud que caracteriza

[14] *Principles of Morals*, apéndice II; *Treatise*, II. iii. 3, último párrafo, y 9. 8.
[15] *Treatise*, II. iii. 3. 6.

a la doctrina moderna de la ley natural; se niega a "poner trabas a sus sentimientos morales con sistemas pobres". Partiendo de los modernos, Hume apela a los moralistas de la Antigüedad, como Cicerón, que son "los mejores modelos". La moderna doctrina de la ley natural, al fundar la moral en las pasiones, como lo hace Hume, no obstante, no logró hacer justicia a la diversidad entera de las pasiones humanas. Una moral verdaderamente en armonía con las pasiones toma su modelo del "curso ordinario y natural" de las pasiones.[16]

De acuerdo con Hume, a la moral la distingue y determina el sentimiento. Un carácter es virtuoso o vicioso en la medida en que excite un cierto placer o dolor, y si excita dicho placer o dolor es virtuoso o vicioso. De ahí sigue que, como no podemos errar jamás en cuanto a nuestros sentimientos de placer y dolor, los juicios morales son "perfectamente infalibles".

Esto parece llevar a un caos de subjetividad, pues los sentimientos de diferentes hombres son distintos, así como los sentimientos de un mismo hombre en diversos momentos, dependiendo de la situación particular en que se encuentre. Por ejemplo: rara vez sentimos mucho afecto por alguien que obra en contra de nuestros intereses, aun cuando esté actuando de conformidad con las normas generales de la moral. Nos proporciona un placer más fuerte y vivo la diligencia normal de un sirviente que las más nobles cualidades de Marco Bruto.

Hume no es, sin embargo, un relativista. Los principios de conducta son cuestión de gusto, pero hay gusto bueno y gusto malo. Esto se explica como sigue: la variación de nuestros sentimientos que surge de la variación de nuestra situación nos hace vacilantes. Además, vemos que los sentimientos de otros basados en sus situaciones particulares contradicen nuestros sentimientos basados en nuestras situaciones particulares. Ahora bien, esta contradicción e incertidumbre hace posible para los hombres "conversar con base en términos razonables [...]". En consecuencia, para comunicarnos unos con otros nos vemos obligados a buscar un punto de vista común y menos variable a partir del cual podamos juzgar las cualidades de las personas. El punto de vista que adoptemos es el propio de aquellos que se encuentran inmediatamente relacionados con las personas que juzgamos. Por ejemplo: nuestro aprecio y admiración a Bruto, sabemos, sería mucho mayor que el que sentimos por nuestro sirviente si ambos fueran igualmente cercanos a nosotros, y concediéramos nuestra estima en consecuencia. Al hacer juicios morales pasamos por alto nuestra situación actual e incluso nuestro propio interés. "Corregimos nuestros sentimientos."

Es preciso preguntar cómo es esto posible según las razones de Hume. ¿Cómo puede un sentimiento que surge de una situación real ser eclipsado por un sentimiento surgido de una situación hipotética? Hume reconoce que en realidad no lo es: "Las pasiones", escribe, "no siempre se someten a nuestras correcciones". Lo que se regula mediante la transposición de situacio-

[16] *Ibid.*, III. ii. 1, luego del último párrafo; véase *Principles of Morals*, apéndice IV.

nes no es tanto nuestro sentimiento como nuestras "nociones abstractas" y "declaraciones generales".[17] Pero, debemos preguntar, ¿no implica esto un abandono del principio de que el juicio moral es cuestión de sentimiento?

El problema del que nos hemos ocupado —el *status* de los juicios normativos en la filosofía de Hume— puede ahora plantearse considerando la cuestión de la medida en que tales juicios se valen de una posición distinta a partir de juicios referentes a cuestiones de hecho. Hay pasajes en los que Hume señala que son de tipos radicalmente distintos. Por ejemplo: escribe que la razón, la cual proporciona conocimiento respecto a la verdad y falsedad, difiere del gusto, que es el origen del sentimiento moral, en tanto la primera "descubre los objetos según se encuentran realmente en la naturaleza, sin añadir ni quitar nada", mientras que el segundo "tiene una facultad creadora, y dando brillo o tiñendo todos los objetos naturales con colores, tomados del sentimiento interno, da lugar en cierto modo a una creación nueva". La norma de la razón es "eterna e inflexible", mientras que la norma del sentimiento moral surge de la "disposición y constitución de los animales".

Es dudoso, sin embargo, que el contraste con tanta fuerza trazado sobreviva a un examen a fondo. Pues si "la moral es más propiamente sentida que juzgada", asimismo, sin embargo, "todo razonamiento probable no es sino una especie de sensación. No es sólo en poesía y en música donde debemos seguir nuestro gusto y sentimiento", sino también en las ciencias experimentales.[18] La virtud y el vicio no son cuestiones de hecho; o más bien, son cuestiones de hecho *internas*, esto es, nuestros sentimientos de aprobación y desaprobación moral. Pero podría decirse lo mismo de la relación entre causa y efecto. "Los objetos no tienen una relación descubrible entre sí [...]." La relación causal no es algo que esté en el objeto sino algo que está en la mente.

Hume, claro está, intenta proporcionar un fundamento más firme al razonamiento causal que el solo sentimiento, para distinguir el prejuicio y la fantasía del razonamiento sólido y para proporcionar las reglas que guíen la conducta en la investigación. Pero, como acabamos de ver, emprende una tarea similar en el caso de la moral para escapar de la contradicción y de la variabilidad de los juicios morales y determinar la norma del gusto correcto en la moral. Y en ambos casos se enfrenta a dificultades similares para hacerlo.

El "estado de naturaleza" es, en opinión de Hume, una ficción de los filósofos. Pero en la búsqueda del origen del gobierno resulta permisible comenzar planteando una hipótesis del hombre en una "condición salvaje y de aislamiento". Encontramos que más que ningún otro animal, el hombre se encuentra en cierto momento en una condición de indigencia y debilidad. Necesita alimento, vestido y refugio. Sin embargo, se encuentra mal dotado

[17] *Treatise*, III. iii. 8, luego del último párrafo, y iii. 1. 14 ss.; *Principles of Morals*, 9. I.
[18] *Principles of Morals*, apéndice I, último párrafo; *Treatise*, III, i. 2. 1; I. iii. 8. 12.

por sus habilidades naturales para satisfacer estas necesidades y asegurar su posesión. Sólo la sociedad puede compensar esa debilidad. Al unir su fuerza con la de otros, el hombre es capaz de llevar a cabo proyectos para los que el solo no tiene poder suficiente; la división del trabajo propicia una mayor destreza en las artes; y la ayuda mutua es un escudo contra el accidente y la mala fortuna. Sólo en sociedad pueden sus necesidades ser satisfechas, incluyendo las nuevas necesidades que la sociedad misma engendra.

El origen de la sociedad no puede, con todo, ser atribuido a cálculos de provecho propio, como éstos, pues no está al alcance del hombre no cultivado hacer este tipo de cálculos. Se debe a otra necesidad con un remedio más obvio, a saber, el deseo sexual. Éste reúne a hombres y mujeres; el amor paternal continúa uniéndolos; y surge una sociedad familiar, regida por los padres. Es en la familia donde el hombre aprendió por experiencia las ventajas de la sociedad y es al mismo tiempo capacitado en su seno.

No obstante, hay ciertos factores que hacen que la sociedad sea difícil de mantener. En primer lugar, las pasiones de egoísmo y generosidad limitada. Un hombre por lo general se ama a sí mismo mucho más de lo que ama a cualquier otra persona en particular. Y aunque el total de su afecto por los demás es normalmente mucho mayor que su amor propio, se encuentra restringido ante todo a parientes y amigos. En segundo lugar, otro factor es la escasez e inestabilidad de los bienes externos. Los bienes externos no existen en cantidad suficiente para satisfacer las necesidades y deseos de todos, y son bienes que pueden ser quitados a su poseedor y convertirse en algo útil a alguien más, cosa que no sucede en el caso de los atributos corporales útiles al hombre. Estas circunstancias externas e internas coinciden para dar lugar al principal impedimento para la sociedad, el deseo "insaciable, perpetuo y universal" de adquirir posesiones para nosotros y para las personas cercanas a nosotros. Las otras pasiones son más fácilmente reprimidas o no son tan peligrosas. La vanidad, por ejemplo, es una pasión social y "un lazo de unión entre los hombres".

No podemos esperar que esta inclinación sea controlada por nuestros sentimientos morales naturales. Éstos se adaptan a la fuerza natural de las pasiones, y tienden a reforzarlas. El remedio es un artificio descubierto por la razón: "una convención realizada entre todos los miembros de la sociedad, con el fin de conceder estabilidad a la posesión de los bienes externos y permitir a cada uno el disfrute pacífico de lo que puede adquirir mediante su fortuna y laboriosidad". Ésta es la primera ley de naturaleza: la abstención de las posesiones de los demás.

Esta convención o acuerdo no tiene la naturaleza de una promesa o de un contrato. Es más bien un sentido general del interés común, que surge gradualmente entre los hombres y va ganando fuerza como resultado de la experiencia repetida de la inconveniencia que supone transgredirlo. Una vez que se ha establecido, surgen las ideas de justicia e injusticia, y los conceptos que se siguen de éstas, que son el de propiedad, derecho y obligación.

Si la regla fundamental de la justicia es la estabilidad de la propiedad, son necesarias algunas otras reglas para determinar qué bienes son propiedad

de quiénes. La regla más obvia fue la de la posesión actual, y después otras reglas, que se presentaron solas: la ocupación, prescripción, etc. Ya en vigor, estas reglas dependen del azar y a menudo han de tener como resultado una desproporción entre los hombres en cuanto a la propiedad, sus necesidades y deseos. Sin embargo la adecuación o conveniencia de la propiedad para las personas, insiste Hume, no puede nunca ser aceptada como regla. Las reglas de justicia son establecidas para poner fin a la disputa y la discordia, y nada produce más querella y discordia que las cuestiones referentes a la adecuación y conveniencia de la propiedad con respecto a las personas. Para permitir la apropiación de la propiedad a las personas sin provocar problemas, lo más conveniente y natural es permitir la transferencia de la propiedad por consentimiento. Ésta es la segunda ley de naturaleza y surge en buena medida en la misma forma que la primera.

La tercera ley de naturaleza es la obligación de las promesas, y surge como sigue: la ventaja de la ayuda mutua es obvia. Si yo te ayudo a cosechar ahora y tú me ayudas a tu vez a cosechar después, ambos salimos beneficiados. Pero si los hombres se dejaran llevar por la fuerza natural de sus pasiones de egoísmo y generosidad limitada, perderían esa ventaja. Yo podría ayudarte a ti y tú no ayudarme. O, lo cual es más probable, yo me negaría a ayudarte por temor a que tú pudieras no ayudarme a cambio. Un poco de experiencia muestra cuál es el remedio: los hombres inventan una "cierta conformación de palabras" denominada promesa, mediante la cual una persona expresa una resolución de hacer algo y se expone a que lo castiguen con la desconfianza si no lo hace.

Tal es el origen de las reglas de la justicia. La "obligación natural" de observarlas, dice Hume, es el interés egoísta. Pero puesto que Hume rechaza el "sistema egoísta de moral", debe explicar la "obligación moral" de las reglas de la justicia sobre bases diferentes. ¿Por qué la justicia es una virtud y un vicio la injusticia? La respuesta es que reconocemos que la justicia es benéfica para la sociedad. Es posible que no siempre actuemos en forma justa. Pero al contemplar la injusticia de otros la consideramos perniciosa y llegamos a compartir el desasosiego de quienes sufrirán sus consecuencias funestas. Esto se aplica en cierta medida incluso a nuestras propias acciones. Y esta intranquilidad compartida o dolor compartido en virtud de la simpatía es idéntico al sentimiento de censura moral. Éste es reforzado por otros medios: el "artificio de los políticos" que otorga alabanza o censura, e imparte educación que nos enseña a considerar honorable la justicia, y por una preocupación por nuestra reputación. Pero todo esto sería en vano sin distinciones morales antecedentes. En suma, pues, el motivo original para la institución de la justicia es el egoísmo, pero el origen de su aprobación moral es "una simpatía por el interés público".[19]

Las ventajas de la sociedad y por tanto de las reglas de la justicia son grandes y obvias. Sin embargo, no puede esperarse una observancia estricta de

[19] *Treatise*, III. ii. 2-5; *Principles of Morals*, 3.

las mismas. Por una sola razón: que el propio interés en ocasiones puede ser mejor atendido mediante un acto de injusticia. Con más frecuencia, sin embargo, nuestras infracciones se deben a nuestra tendencia a regular nuestros deseos y voliciones más de conformidad con la apariencia de los objetos que con su valor real, y a preferir un bien menor que esté a la mano a un bien mayor más remoto. Estamos, pues, dispuestos a adquirir una ventaja inmediata obtenida mediante un acto de injusticia a costa de la ventaja real pero remota que puede obtenerse con la justicia. La principal protección ideada por los hombres para evitar que ellos mismos se abandonen a esta debilidad es el *gobierno*. La propensión natural de los hombres a preferir lo inmediato a lo remoto es incurable, pero puede volverse inofensiva transformando sus circunstancias y situaciones. Algunos hombres son nombrados gobernantes, es decir, colocados en una posición en que tienen un interés inmediato en la administración imparcial de justicia, sin ningún interés, o sólo con un interés remoto en lo contrario. El resto de los hombres son gobernados, es decir, son tan constreñidos y restringidos por los gobernantes que su interés inmediato se apega a la justicia. Como en el caso de las leyes de la justicia, el motivo original y la obligación natural a la obediencia al gobierno es el egoísmo, y la obligación moral proviene de la simpatía con el interés público.

El objetivo fundamental y principal del gobierno es la administración de justicia, esto es, la protección de la propiedad y la coacción para hacer cumplir los contratos. Pero los gobernantes van más lejos, emprenden proyectos beneficiosos en grande escala que los individuos no podrían o no estarían dispuestos a intentar. Así pues, el gobierno no sólo protege a los hombres cuando persiguen su propio interés sino que también precisa de ellos para buscarlo.[20]

Los deberes de obediencia al gobierno y la observancia de las reglas de la justicia son llamados por Hume "virtudes artificiales", para distinguirlas de las "virtudes naturales". El fundamento de la distinción es el siguiente: las virtudes naturales son aquellas a las que los hombres se ven obligados por cierto instinto original o impulso natural, y a las que se concede aprobación moral puesto que son signos de dicho instinto o impulso. Por ejemplo: muy aparte de cualquier consideración respecto al deber o la utilidad, existe un afecto natural de los padres a sus hijos. Las virtudes artificiales, empero, no son practicadas como resultado de una propensión de esta clase. Por el contrario, al parecer nuestros instintos naturales nos llevarían a toda clase de desigualdad e insubordinación si los dejáramos libres. Las virtudes artificiales parecen loables sólo después de pensarlo y reflexionarlo, pues son virtudes sólo como consecuencia de la invención humana. Para tomar un ejemplo claro, supóngase que de acuerdo con los términos de un testamento una fortuna le es arrebatada a una persona que la merece y entregada a alguien que no la merece. Esto no contribuye a la felicidad privada ni, a primera

[20] *Treatise*, III. ii. 7; *Essays*, "Of the Origin of Government"; *Principles of Morals*, 4.

vista, a la felicidad pública. Pero la virtud del acto se manifiesta cuando se considera como parte de un vasto proyecto al que es necesario adherirse de manera inflexible incluso en casos difíciles como éste, porque la marcha del proyecto global es benéfica.

En otro sentido, sin embargo, las "virtudes artificiales" son naturales. Surgen forzosamente de la situación del hombre. Y son un producto de la razón, la cual es parte de la naturaleza humana tanto como la pasión. Así que, como hemos visto, Hume no vacila en hablar de las "leyes de naturaleza".[21]

Las virtudes artificiales no deben ser consideradas contrarias a las pasiones. Sólo son contrarias a su "actividad descuidada e impetuosa". De tal suerte, el gobierno no erradica la propensión a preferir una ventaja inmediata a una remota; sólo le da un nuevo cariz para que anule sus propios efectos dañinos. De hecho, las pasiones son mejor satisfechas si se las controla y orienta. La codicia, en particular, es satisfecha de manera mucho más plena si se sujeta a las restricciones de la justicia que si se deja a su propio arbitrio la consecución de su satisfacción.[22]

Puesto que la justicia y el gobierno son invenciones cuyo propósito es el beneficio humano, es claro que es permisible suspender su obligación en casos extraordinarios y extremos. La regla general es la observancia inflexible de la justicia y la sumisión ciega al gobierno. Pero, por ejemplo, en una ciudad sitiada es posible que los derechos de propiedad tengan que ceder el paso a la necesidad pública. Y, como el sentimiento universal de la humanidad lo declara, cuando sólo la ruina pública sería el resultado de continuar la sumisión al gobierno, los lazos de lealtad se pierden y la rebelión es conveniente. El interés de los hombres en esa seguridad y protección que sólo puede ofrecerles la sociedad política es a la vez el "motivo original" para la institución del gobierno y la "sanción inmediata" de la obediencia al mismo. Cuando los gobernantes llegan a ser tan opresivos que el gobierno no ofrece ya esa seguridad y protección, la sanción no puede seguir vigente. El efecto cesa con la causa.

Esta admisión del derecho a la desobediencia en situaciones extraordinarias de emergencia plantea la siguiente dificultad: puesto que los hombres tienen una inclinación a seguir "reglas generales" y a adherirse a los preceptos una vez que las razones que los apoyan han dejado de existir, ¿no podría la "obligación moral" a la obediencia, derivada de la simpatía, sobrevivir a la "obligación natural" fundada en el interés? ¿Podrían los hombres verse obligados a obedecer un gobierno que desmantela la justicia? Hume dice que no. Nuestro conocimiento de la naturaleza humana, de la historia pasada, y de la época actual nos dice que las imperfecciones humanas para protegernos de las cuales se creó la sociedad política son inherentes a todos los hombres, sin excluir a los gobernantes, los cuales podemos razonablemente esperar que en ocasiones actúen con crueldad e injusticia, incluso en contra de su interés inmediato. Esta observación, puesto que se basa en muchos

[21] *Treatise*, III. ii. 1.
[22] *Ibid.*, 2. 13; 5. 9; 6. 1.

ejemplos, tiene el carácter de regla general a su vez, y por tanto puede servir como fundamento a una excepción a la regla general de obediencia. Así pues, tal es la opinión general de la humanidad que no considera un crimen resistir a la opresión desmedida.[23]

En una sabia formación de las instituciones políticas, dice Hume, "todo hombre ha de suponerse un bellaco", es decir, ha de suponerse siempre que va en pos de su propio interés. La alternativa a esta suposición es confiar en la buena voluntad de los gobernantes en cuanto a la seguridad de la propiedad y la libertad; en otras palabras, confiar en la suerte y no tener absolutamente ninguna seguridad. Las buenas constituciones no dependerán de la existencia de virtudes privadas sobresalientes; garantizarán que los intereses privados de los hombres, aun de los hombres malos, serán controlados y orientados de manera que sirvan y produzcan el bien público. Tal es la finalidad del gobierno libre, al cual Hume denomina la sociedad "más feliz".

El poder de un gobierno libre es tan grande como el de cualquier otro gobierno, pero se encuentra dividido en varias partes, tal vez un monarca, una aristocracia hereditaria y una asamblea popular, con un control tal de uno sobre otro que les permite impedir que cualquiera de ellos venza a los demás y obtenga el dominio absoluto. Puesto que el poder arbitrario siempre es opresivo en cierta medida, un gobierno libre debe actuar de conformidad con leyes generales, equitativas y previamente conocidas. Debe haber una asamblea popular y un senado "aristocrático" más pequeño. El senado pone la sabiduría y el otro cuerpo se encarga de que siga siendo honrado. Es conveniente que la asamblea popular sea elegida en elecciones frecuentes por un electorado con títulos de propiedad bastante importantes. La aristocracia es favorable para la paz y el orden, pero tiende a volverse opresiva. Es bueno modificarla con un elemento de democracia, regulado de tal modo que se eviten las fallas características de la democracia, como la tendencia a la revuelta. Es muy importante proteger al Estado de la intrusión eclesiástica y de los disturbios religiosos. Debe haber una unión del poder civil y del eclesiástico y una dependencia del clero con respecto al gobierno civil. Es necesaria la tolerancia de las sectas disidentes con el fin de "mitigar su fervor y hacer que la unión civil adquiera una superioridad sobre las distinciones religiosas".

La libertad en el sentido de un gobierno libre es, según Hume, "la perfección de la sociedad civil". Sin embargo, la autoridad es esencial a su existencia misma, y cuando autoridad y libertad entran en conflicto, como a menudo sucede, quizá debería darse preferencia a la autoridad. Por otro lado, puede decirse razonablemente que lo que es esencial puede y se cuidará por sí mismo, y necesita menos protección que lo que tiende a la perfección de la sociedad y puede ser olvidado u omitido.

A pesar de la estima que tenía Hume al libre gobierno, pensaba que en su tiempo incluso la monarquía absoluta había mejorado tanto que cumplía

[23] *Ibid.*, 9; *Essays*, "Of Passive Obedience".

con los fines de la sociedad civil casi tan bien como cualquier otro tipo de gobierno. Las monarquías civilizadas modernas han tomado instituciones y prácticas de los gobiernos libres y se han acercado mucho a ellos en benevolencia, estabilidad y en la seguridad que dan a la propiedad. Y podrían mejorar aún más.

Esta reflexión ilustra la necesidad de ser cuidadoso al establecer verdades eternas y permanentes en política. Debemos ser cautelosos en cuanto a profetizar. Asimismo, debemos ser indulgentes en nuestros juicios históricos y no, por ejemplo, censurar otros tiempos por su intolerancia religiosa, puesto que en ellos no se tenía la experiencia que muestra que la tolerancia, aunque "paradójica" en principio, es "saludable" en la práctica. Debemos juzgar otros tiempos mediante las máximas que prevalecían en ellos. Para expresarlo de manera más general, "el mundo es aún demasiado joven" para que se sepa plenamente de qué es capaz la naturaleza humana o cuál es el efecto de los cambios sobre "la educación, las costumbres o los principios" de los hombres.[24]

Las concepciones de Hume con respecto a la política a menudo han sido caracterizadas como "*tory*". Por ejemplo: Thomas Jefferson sostenía que la *History of England* de Hume había minado los principios del gobierno inglés libre y de extender "el torismo universal sobre la tierra". Hume replicaría, desde luego, que lo que resultaba ofensivo era su negativa a sacrificar la verdad histórica a "los molestos prejuicios del *whigismo*". Su doctrina teórica en cuanto a la naturaleza, los objetos y la forma adecuada de gobierno ha sido al parecer muy semejante a la del gran filósofo *whig*, Locke. Con todo, si bien Hume era en términos filosóficos un *whig*, era, según él mismo lo decía, "uno muy escéptico". Esto se muestra en la forma más obvia quizá en su ataque al "sistema político de moda" y al "credo" del partido *Whig*, a la teoría del contrato social y en su advertencia en contra de la innovación y su desconfianza respecto a ésta.

La teoría del contrato social según la entendía Hume enseñaba que los poderes del gobierno se derivan del consentimiento de los gobernados, que la obligación de obediencia se funda en el intercambio de promesas de un convenio que establece el gobierno, y que los ciudadanos se liberan de su obligación cuando el gobierno se torna opresivo y viola de ese modo las promesas realizadas por su parte. Un argumento en contra de esta teoría es el siguiente: el motivo original para cumplir las promesas es el mismo que el motivo original del deber de obedecer a los gobernantes; la promesas sirven a nuestro interés en una forma, y el gobierno en otra. El segundo deber no depende, pues, del primero. Si no se hubiesen inventado nunca las promesas, aun sería necesario el gobierno. De hecho, el gobierno está tan lejos

[24] *Essays*, "On the Independency of Parliament", "That Politics May Be Reduced to a Science", "Of the Origin of Government", "Idea of a Perfect Commonwealth", "Of Civil Liberty"; *History of England*, al final del capítulo xxiii, Apéndice al reinado de Jacobo I. Sobre religión, véase *History*, el comienzo del capítulo xxix, y capítulo lxvi (1678).

de depender de la fidelidad a las promesas que se estableció en buena medida para imponer esa fidelidad.

La principal objeción de Hume es que la teoría del contrato social es contraria a la práctica y al sentir de la humanidad entera. Concederá que el gobierno en su comienzo debe haberse fundado en el consentimiento. Los hombres son muy semejantes en su fuerza física, e incluso cuando poseen cultura son todos casi iguales en su mentalidad; nadie podría someter a una multitud por la fuerza. La sujeción al gobierno sólo podría haber surgido con el abandono voluntario de la libertad natural por parte de los hombres, y con su sometimiento a ser gobernados en bien de la paz y el orden. Y a esto puede llamársele un "contrato original". Pero ningún gobierno del cual tengamos noticias se ha formado con el consentimiento voluntario del pueblo; sus comienzos son más bien la conquista o la usurpación. Por regla general, precisamente cuando ocurre un cambio de gobierno es cuando menos se consulta al pueblo.

Los sentimientos naturales de todos los hombres contradicen la teoría del contrato. Tan lejos se encuentran los gobernantes de concebir su autoridad fundada en el consentimiento de los gobernados que se inclinan a considerar esa visión de las cosas como sediciosa. Y los gobernados por lo general se creen nacidos para obedecer a un gobierno particular.

Así pues, Hume se opone a la versión de Locke de la doctrina moderna del derecho natural. Pero se opone a ella desde una posición de fundamental armonía con su intención. La finalidad es organizar la sociedad política de tal modo que sus fines sean atendidos mediante la acción natural de las pasiones, sin demasiada confianza en una bondad extraordinaria, es decir, en el azar. Según dice Hume, "todo proyecto de gobierno que supone reformas importantes en las prácticas de la humanidad es quimérico". Entonces, la objeción de Hume a la teoría del contrato es precisamente que supone una reforma de este tipo en las costumbres. Sobreestima el poder de la razón, o dicho de manera más precisa, supone con demasiada facilidad que los hombres percibirán bien y seguirán con firmeza su intereses reales. Si así fuera, ningún gobierno existiría de hecho, a no ser con base en el consentimiento. Pero puesto que los hombres no actúan de esta manera, deben admitirse otros fundamentos y reconocerse como justos. La teoría del contrato, la cual pretende conformarse a las pasiones de los hombres, conduce a conclusiones que son contrarias a la experiencia y el sentimiento universales. Por ejemplo: niega la legitimidad de la monarquía absoluta, la cual es una forma de gobierno tan "común" y "natural" como cualquiera otra.

La teoría del contrato afirma que cuando los gobernantes se vuelven tan opresivos que no ofrecen ya seguridad y protección a los gobernados, éstos no están ya obligados a someterse. Hume está de acuerdo con esto, como hemos visto. Pero la doctrina de un contrato original no necesita llegar a esta conclusión en la teoría, ni asegurarla en la práctica. En esta clase de casos extremos, puede contarse con que los hombres opondrán resistencia, sin referencia a teoría alguna; la doctrina de la obediencia pasiva está tan lejos de sus sentimientos usuales como la del contrato social. Esta última, no obs-

tante, no sólo es innecesaria sino hasta perniciosa. Normalmente el deber de los gobernados constituye una "sumisión ciega". Sin embargo, la teoría del contrato aparta nuestra atención de la regla general y la dirige a las excepciones, excepciones que tal vez "estamos ya más que inclinados a aceptar y ampliar". Una lealtad voluntaria es una lealtad precaria.

Los lazos de lealtad no deben ser disueltos, sino que deben sostenerse con fuerza. La sociedad humana es un cuerpo que se prolonga, ganando y perdiendo miembros a cada momento, y por tanto la estabilidad del gobierno es esencial. Es necesario, en beneficio de la paz y el orden, que haya gobiernos y gobernantes. Desde luego, es deseable que la forma de gobierno sea buena y que los gobernantes sean los debidos. Pero hacer de la superioridad de una forma de gobierno o de la adecuación de un gobernante particular la norma esencial es abrir la puerta a los conflictos y al desorden que el gobierno pretende excluir. En consecuencia, debe darse el mayor peso a las demandas del orden establecido.[25]

Todo gobierno, dice Hume, se funda en la opinión. El sustento fundamental del dominio de unos cuantos sobre la mayoría, es decir, del débil sobre el fuerte, es la opinión de que aquéllos tienen derecho a esa autoridad por jurisdicción. Esta opinión es por lo general resultado del tiempo y el hábito. La costumbre es la principal guía de la vida humana; la mayoría de los hombres nunca piensa en investigar las razones de la autoridad de la forma de gobierno a la que se ha acostumbrado. O, si se le ocurriera indagar esas razones, quedaría satisfecha con que se le dijera que simplemente es algo que ha prevalecido durante largo tiempo, y que transita el camino andado por sus antepasados. "La antigüedad siempre engendra la idea de derecho", ya que el fundamento del gobierno verdaderamente de acuerdo con las inclinaciones naturales del hombre no es el contrato sino la costumbre.

De la consideración anterior se hace patente que no existen límites a lo que puede hacerse en el sendero de la innovación y, más importante, puesto que la novedad también tiene su encanto, a lo que debe hacerse. La innovación violenta nunca está justificada. Sacudirse la autoridad de la costumbre y la antigüedad no da a la razón tal justificación, se la da más bien al interés privado de cada hombre, disfrazado de razón, pues ésta es una guía incierta con escaso dominio sobre el hombre.

El estadista sabio, en consecuencia, "respetará aquello que lleva los signos de la época". Al intentar mejorar una constitución adaptará sus innovaciones a la "estructura antigua", para no perturbar a la sociedad. Su cautela puede reforzarse con una reflexión sobre los límites de la previsión humana. Las medidas políticas tienen muchas consecuencias que no pueden ser previstas; hay que guiarse por la experiencia; se debe aprender de los errores, experimentando su inconveniencia cuando se presenta. El tiempo no sólo consolida las instituciones políticas; también las perfecciona.[26]

[25] *Essays*, "Of the Original Contract", "Of Passive Obedience", "Idea of a Perfect Commonwealth"; *Treatise*, III. ii. 8-10.

[26] *Essays*, "Of the First Principles of Government", "Of the Original Contract", "Idea of a Per-

Hume parte, como podemos ver, de los principios fundamentales de la doctrina moderna del derecho natural, y saca consecuencias que son en buena medida semejantes a las de Locke. Pero al mismo tiempo, a partir de los mismos principios, rechaza elementos importantes de la enseñanza de Locke y se vuelve vehemente defensor del conservadurismo. Su doctrina política tiene, en consecuencia, una cierta apariencia paradójica y encierra quizá una cierta tensión, la cual se refleja en su máxima de que no hay "nada más importante en un Estado que la conservación de su gobierno tradicional, sobre todo si es un gobierno libre".[27]

## LECTURAS

A. Hume, David, *Enquiry Concerning Human Understanding* secciones 2,3,4,5,6,7.
———, *Treatise of Human Nature,* Libro III, partes I y II.
———, *Essays,* "Of the Origin of Government", "Of the Original Contract", "Of the First Principles of Government", "Idea of a perfect Commonwealth". (Puede encontrarse una buena selección de los ensayos de Hume sobre política en *David Hume's Political Essays.* Charles W. Hendel, ed., Nueva York, Liberal Art Press, 1953.)

B. Hume, David, *Treatise of Human Nature,* Libro I, partes I y III.
———, *Enquiry Concerning the Principles of Morals,* Secciones 1,3,4,5,9; apéndices I, II y III.
———, Essays "Of the Liberty of the Press", "That politics May Be Reduced to a Science", "On the Independency of Parliament", "Wether the British Gobernment Inclines More to Absolute Monarchy, orto a Republic", "Of Parties in General", "Of the Parties of Great Britain", "Of Civil Liberty", "Of the Rise and Progress of the Arts and Sciences", "Of the Balance of Power", "Of some Remarkable Customs", "Of Passive Obedience", "Of the Coalition of Parties", "Of the Protestant Succession".

fect Commonwealth", los dos primeros párrafos, "Of the Coalition of Parties", párrafo 5, "Of the Rise and Progress of the Arts and Sciences", párrafo 25.

[27] *Essays,* "Of the Liberty of the Press", párrafo 6.

# JEAN-JACQUES ROUSSEAU
# [1712-1778]

ALLAN BLOOM

ROUSSEAU comienza el *Contrato social* con las célebres palabras: "El hombre nació libre y por doquier está en cadenas [...]. ¿Cómo sucedió este cambio? No lo sé. ¿Qué puede legitimarlo? Creo que puedo resolver este problema". Con esta declaración, plantea el problema político en su forma más radical, y al mismo tiempo sugiere el principio revolucionario de que casi todos los regímenes existentes son ilegítimos. La sociedad civil encadena al hombre y lo hace esclavo de la ley o de otros hombres mientras que, siendo hombre, nació para la libertad, con el derecho de hacer lo que deseara. Lo que es más, la sociedad civil, como hoy está constituida, no tiene derecho a la adhesión moral de sus súbditos; es injusta. El pensamiento político de Rousseau se aparta del presente en ambas direcciones: a la feliz libertad del hombre en el pasado y al establecimiento de un régimen en el futuro que pueda contar con la voluntad de aquellos sobre los que tenga autoridad. Es tarea del filósofo aclarar cuál es la auténtica naturaleza del hombre y, sobre esta base, definir las condiciones de un buen orden político. El pensamiento de Rousseau tiene un carácter exterior paradójico, pues al mismo tiempo parece desear contradicciones —virtud y sentimiento blando, sociedad política y el estado de naturaleza, filosofía e ignorancia— pero es notablemente coherente, y sus contradicciones reflejan las contradicciones que hay en la naturaleza de las cosas.[1] Rousseau se propuso aclarar el significado de la teoría y la práctica modernas, y al hacerlo sacó a luz consecuencias radicales de modernidad de las que los hombres no tenían conciencia entonces.

La política moderna, según Rousseau, se basa en un entendimiento parcial del hombre. El Estado moderno, el Leviatán, se dedica a su propia conservación y, por consiguiente, a la de sus súbditos. Por ello es totalmente negativo, y sólo toma en cuenta la condición para la felicidad, o sea la vida, pero olvida la propia felicidad. Todo sistema político que sólo tome en cuenta una faceta de la existencia humana no podrá satisfacer el anhelo de realización de los hombres ni obtener toda su lealtad. Y otro argumento de Rousseau es que el Estado moderno fundamentado en la propia conservación constituye un modo de vida exactamente opuesto al que haría felices a los hombres. La vida de las grandes naciones se caracteriza por el comer-

[1] La conciencia que Rousseau tuvo del carácter paradójico de sus obras queda bien ilustrada en la *Letter to M. d'Alembert*, en *Politics and the Arts. Letter to M. d'Alembert on the Theatre by Jean-Jacques Rousseau*, trad. con notas y una introducción de Allan Bloom (Glencoe, Ill.: The Free Press, 1960), p. 131, n. y en la *Lettre à M. Beaumont*, de Rousseau, sexto párrafo.

cio y, por consiguiente, por la distinción entre ricos y pobres. Cada hombre puede buscar su interés dentro del marco establecido por el Estado. El dinero es la medida del valor humano, y la virtud se olvida. El cálculo de la ventaja privada es la base de las relaciones humanas; esto puede no conducir a una guerra perpetua, pero sí destruye los fundamentos de confianza y de tranquila sociabilidad, y conduce al egoísmo y a una mala ciudadanía. Pero, ante todo, dado que hay escasez y no pueden satisfacerse las necesidades ni los deseos de todos los hombres en sociedad, los ricos quedan protegidos, y oprimidos los pobres. La sociedad civil es un estado de mutua interdependencia entre los hombres, pero los hombres son malos y la mayoría se ve obligada a renunciar a su propia voluntad y a trabajar para satisfacción de los menos. Y dado que estos menos imponen las leyes, los muchos ni siquiera gozan de esa protección por la que, supuestamente, ingresaron en la sociedad. El resultado de concentrarse así, simplificada en extremo y unilateralmente en la conservación es la destrucción de la vida buena, que es el propósito único de la conservación.[2]

Ésta es la base del ataque de Rousseau a la Ilustración. Se creía que el progreso de las artes y las ciencias era el requisito, tal vez el requisito único, de un progreso de la sociedad civil y de un aumento de la felicidad humana. El prejuicio sería vencido por el conocimiento, las costumbres serían suavizadas por las artes, y la naturaleza, conquistada por la ciencia. Se podría asegurar un sano gobierno fundamentándolo en las pasiones de quienes en ellos participan. Las esperanzas de la Ilustración son las del hombre moderno, según Rousseau, y es el cuadro de la sociedad humana pintado por la Ilustración el que constituye el punto de partida de su revolución en el pensamiento político. Rousseau no se limita a negar que el progreso de las artes y de las ciencias mejora la moral sino que afirma, por lo contrario, que tal progreso siempre conduce a la corrupción moral. Las artes y las ciencias necesitan, para florecer, una atmósfera de lujo y de ocio. Surgen, en general, de vicios del alma; en el mejor de los casos, la curiosidad ociosa es su fuente, y las más de las veces proceden del deseo de unas comodidades superfluas que sólo debilitan a los hombres y satisfacen caprichos. La sociedad dominada por las artes y las ciencias está llena de desigualdad, porque los talentos necesarios para buscarlas se vuelven fundamentos de distinción entre los hombres y, a la vez, porque se necesitan grandes sumas de dinero para fomentarlas, así como trabajadores que muevan los instrumentos inventados por esas artes y ciencias. La sociedad se transforma, para mantener las artes y las ciencias así como sus productos, y esta transformación misma crea una vida llena de vanagloria y de injusticia.[3]

La primera etapa de la reflexión de Rousseau hace que admiremos el pa-

[2] *Discourse on Political Economy*, en *The Social Contract and Discourses*, trad. con una introducción de G. D. H. Cole ("Everyman's Library" [Nueva York: Dutton, 1950]), pp. 306-308, 323-324. En adelante, este volumen será citado como el Rousseau de Cole.

[3] *Discourse on the Sciences and Arts*, en *Jean-Jacques Rousseau, The First and Second Discourses*, ed. por Roger D. Masters y trad. por Roger D. y Judith R. Masters (Nueva York: St. Martin's Press, 1964). En adelante este volumen será citado como los *Discourses* de Masters.

sado. La situación del hombre moderno es nueva, pero en la Antigüedad clásica pueden encontrarse modelos de sociedad civil en que los hombres eran libres y se gobernaban a sí mismos. La república antigua, la *polis*, ante todo Esparta, fue refugio de hombres auténticos y ofreció largos periodos de paz, estabilidad e independencia. Rousseau hace revivir la querella entre los antiguos y los modernos, replanteando el argumento en favor de la ciudad antigua. Tal ciudad no se fundamentaba en la comodidad, la propia conservación o la ciencia, sino en la virtud: la ciencia de las almas sencillas. En el sentido clásico, virtud significaba buena ciudadanía y las cualidades que por fuerza la acompañan. Tan sólo sobre la base del valor, del propio sacrificio y de la moderación puede fundarse una ciudad en que la gran mayoría se gobierna a sí misma. Rousseau es republicano; es republicano porque cree que los hombres, por naturaleza, son libres e iguales. Sólo una sociedad civil que es reflejo de tal naturaleza puede tener esperanzas de hacer felices a los hombres. Donde mejor se satisficieron los requerimientos de una sociedad libre fue en las ciudades griegas y en Roma, aunque no fueron perfectas, y la solución última de Rousseau constituye una mejora de ellas. Eran pequeñas, de modo que cada quien podía conocer a todos los demás y, por tanto, tenían intereses y confianza comunes. Eran gobernadas por el pueblo, de modo que los gobernantes y los gobernados eran los mismos; por ello no había diferencias fundamentales de intereses entre gobernantes y gobernados. Las leyes ya eran viejas y los hombres se acostumbraron a su gran peso, por la fuerza de un largo hábito. El imperio de la ley es necesario para la sociedad civil, y las leyes justas requieren un severo código moral para soportar su carga con igualdad; sólo una estricta vigilancia mutua y hábitos de justicia pueden garantizar su operación. La consideración primera del gobierno es la virtud de los ciudadanos. La sociedad civil que debe funcionar como sociedad debe ser una unidad en que los individuos abandonen sus deseos privados en bien de todos. No es posible concebir la sociedad como el equilibrio de intereses conflictivos si se quiere que los hombres sean libres, y no títeres de grupos de interés en el poder. El requisito de una sociedad civil sana no es ilustración, sino una severa educación moral. El gusto de Rousseau y su análisis de la injusticia de la sociedad moderna lo hacen remontarse a Grecia.[4]

Pero va aún más allá. Su enseñanza no sólo es un renacimiento de las de Platón y de Aristóteles. Si admira la práctica de la Antigüedad, no acepta su teoría. No bastará ninguna enseñanza política que se limite a describir cómo construir un orden estable o cómo contestar a sus ciudadanos. Debe, asimismo, legitimar la autoridad ejercida por el gobierno; debe plantear los motivos de los deberes y derechos del ciudadano. Y la pregunta política que ocupa el puesto central siempre es ésta: ¿Qué es justicia? Y esto conduce, por fuerza, a esta otra pregunta: ¿Qué es natural? Pues fuera de los límites del derecho positivo, cuando el problema es fundar o reformar un

[4] *The Government of Poland*, en Rousseau, *Political Writings*, trad. y ed. por Frederick Watkins (Nueva York: Nelson, 1953), cap. II, pp. 162 *ss.*; *cf. Discourse on the Origin and Foundations of Inequality among Men*, en *Discourses* de Masters, pp. 78-90.

régimen, la única norma puede ser la naturaleza y, más específicamente, la naturaleza del hombre. Y con respecto a esta pregunta, Rousseau difiere de sus predecesores o, antes bien, se une a los modernos al negar que el hombre sea político por naturaleza. Siguiendo la corriente de la ciencia moderna en general, así como de la ciencia política, Rousseau rechaza la idea de que el hombre es dirigido por naturaleza hacia un fin, el fin de la vida política. La ciudad o el Estado son obra puramente humana, que se originó en el deseo de la propia conservación. Como tal, el hombre es concebible sin sociedad política, aunque en esta época tardía acaso se haya vuelto necesaria para él.

La justicia, como puede verse en las naciones, consiste en mantener los privilegios de quienes ocupan puestos de poder. Todos los Estados conocidos están llenos de desigualdades de cuna, riqueza y honor. Tal vez puedan justificarse estas desigualdades si se piensa en la conservación del régimen, pero eso no las hace más tolerables para quienes las padecen. Las leyes instituyen y protegen estas diferencias de rango. Si hay desigualdades naturales, las que existen en la naciones no las reflejan; son resultado de acciones humanas y del azar. No pueden ser moralmente obligatorias para quienes están oprimidos por su peso.

Si la sociedad civil no es natural, entonces debemos remontarnos a una época anterior a la sociedad civil para encontrar al hombre como es por naturaleza. Esta investigación es necesaria para determinar los orígenes del Estado; si la sociedad civil no es natural, entonces es convencional; por consiguiente, si se quiere que haya alguna legitimidad en las leyes de la sociedad civil, sus convenciones deben fundarse en aquella primera naturaleza. Rousseau intenta describir al hombre en el *estado de naturaleza.* Otros pensadores modernos, quienes convenían en que la sociedad civil es convencional, trataron de hacer lo mismo y de fundamentar el derecho político en un derecho natural prepolítico. Pero, según dice Rousseau, nunca lograron alcanzar el primitivo estado de naturaleza. No fueron lo bastante radicales en su rechazo de la condición natural de la sociedad civil. Negaron que el apego al bien común y la comunidad política fueran partes de la perfección humana, y trataron de derivar las reglas de la política a partir del individuo no dependiente de ningún Estado. Pero al describir a ese individuo, en realidad describieron al hombre que vive en la sociedad civil. Fueron criptoteleólogos en el sentido de que trataron de interpretar al hombre como es naturalmente desde el punto de vista de su pleno desarrollo en la sociedad civil. Pero, si el hombre en realidad no es un ser político y social, entonces su naturaleza debió de transformarse para haber llegado siquiera al punto en que pudo vivir en la sociedad civil. Los primeros pensadores, al despojar de su naturaleza social al hombre, vieron en él muchas características que son resultado de la vida en común, por ejemplo: la envidia, la desconfianza, un deseo insaciable de adquisición, y la razón. Conocer al hombre natural exige un esfuerzo casi sobrehumano de la mente, pues no tenemos contacto con él, nosotros, hombres civilizados que hemos pasado por la corrosión de la sociedad civil.

Hay un camino que lleva del hombre natural al hombre civil, y el recorri-

do de ese camino no es como el que va del embrión al hombre, en que el primer paso va dirigido al último, y es iluminado por él. El paso no es necesario, por lo cual es menester una historia de la especie humana. Por vez primera la historia se vuelve parte integral de la teoría política. El hombre es un ser diferente en distintas épocas, aunque, según Rousseau, sigue teniendo una naturaleza primigenia que domina todas las transformaciones causadas por el tiempo. La conciencia que Rousseau tenía de la desproporción entre el hombre natural y el hombre civil, que está implícita en un rechazo de lo natural de la sociedad civil, lo obliga a hacer una investigación del hombre primitivo. Las otras enseñanzas que no descubren lo auténticamente natural sólo conducen a una más profunda esclavitud a los vicios engendrados por la sociedad civil. Su investigación procede de dos maneras: la primera, por medio de lo que hoy llamaríamos antropología. El primitivo que antes fuese despreciado, considerándolo inferior e imperfecto, hoy parece arrojar luz sobre aquel periodo anterior y, por ello, se vuelve objeto de un serio interés científico. Pero, dado que los llamados salvajes o primitivos ya viven en sociedades, no son más que señales en el camino hacia el pasado. Más importante es el segundo modo: la introspección para descubrir los primeros y más sencillos movimientos del alma humana.

Dado que el hombre no es básicamente político y social, debemos despojarlo de todas las cualidades relacionadas con la vida en comunidad si queremos interpretarlo como es por naturaleza. La primera y más importante de dichas cualidades es la razón. La razón depende del habla, y el habla implica una vida social; por tanto, la definición del hombre ya no puede seguir siendo la de animal racional. Al principio, sólo podemos decir que es un animal como otros animales. Vagabundea por el bosque en busca de alimento.Trata de conservar su ser, pero no es una bestia de presa, naturalmente hostil a todos los demás miembros de su especie, como Hobbes lo interpretó. Hobbes sólo pudo afirmar esto atribuyendo a los primeros hombres los deseos ilimitados del hombre político. En realidad, este primer hombre-animal sólo tiene las más simples necesidades de la índole que, habitualmente, son fáciles de satisfacer. No puede pensar muy lejos hacia el futuro. No teme a la muerte porque no puede concebirla; se limita a evitar el dolor. No necesita luchar contra sus congéneres salvo cuando hay una escasez de artículos de primera necesidad. Es ocioso por naturaleza y sólo se agita para satisfacer sus necesidades naturales. Tan sólo un ser con previsión, que tiene necesidades más allá de las naturales, busca la riqueza. El hombre natural industrioso de Locke también es un invento basado en una sociedad ya desarrollada. Es en esta ociosidad en la que se goza el auténtico placer del animal; siente la dulzura de su propia existencia. Sólo tiene dos pasiones fundamentales: el deseo de conservarse y una cierta piedad o comprensión hacia los sufrimientos de otros miembros de su especie. Esta última le impide ser brutal hacia los demás hombres cuando esa "humanidad" no choca con su propia conservación. No tiene virtudes porque no las necesita. No podemos decir que tenga una moral; haga lo que hiciere, lo hace porque le gusta hacerlo. Pero tiene una cierta bondad; no hace daño.

Consideradas las cosas de esta manera, puede decirse que todos los hombres son iguales por naturaleza. Prácticamente hablando, sólo tienen existencias físicas; si hay diferencias de fuerza, tienen poco significado porque los individuos no tienen contacto entre sí. Del estado natural del hombre no puede derivarse ningún derecho de un hombre para gobernar a los demás. El derecho del más fuerte no es tal derecho; en primer lugar, porque el esclavizado, a su vez, siempre podrá rebelarse; ninguna obligación moral es establecida por un hombre más fuerte que subyugue a uno más débil. En segundo lugar, un hombre nunca pudo esclavizar a otro en el estado de naturaleza, porque los hombres no se necesitaban unos a otros, y sería imposible conservar a un esclavo. Tampoco la familia ofrece una fuente de derecho político, porque en el estado de naturaleza no hay familia. Las relaciones entre hombre y mujer son casuales, y la madre cuida instintivamente de sus hijos hasta que son lo bastante fuertes para alimentarse por sí mismos; aquí no interviene ninguna autoridad o deber. El estado de naturaleza es un estado de igualdad e independencia.

Hay dos características que distinguen al hombre de los otros animales y que ocupan el lugar de la racionalidad como cualidad definitoria de la humanidad. La primera es la libertad de la voluntad. El hombre no es un ser determinado por sus instintos; puede elegir, aceptar y rechazar. Puede desafiar la naturaleza. Y la conciencia de esta libertad es la prueba de la espiritualidad de su alma. Tiene conciencia de su propio poder. La segunda característica del hombre, la menos discutible, es su perfectibilidad. El hombre es el único ser que puede mejorar gradualmente sus facultades y transmitir esta mejora a toda la especie. Todas las facultades superiores del espíritu vistas en el hombre civilizado dan prueba de ello. Hoy constituyen una parte permanente de la especie, pero por naturaleza no pertenecían a ella. Con base en estas dos características fundamentales del hombre, puede decirse que el hombre natural se distingue por no tener casi ninguna naturaleza, siendo pura potencialidad. No hay fines, tan sólo posibilidades. El hombre no tiene determinación; es el animal libre. Esta constitución lo aparta de su original contentamiento hacia la miseria de la vida civil, pero también lo hace capaz de dominarse a sí mismo y de dominar la naturaleza.

El hombre natural es, entonces, una bestia perezosa que se complace en la sensación de su propia existencia, que se preocupa de su conservación y se compadece de los sufrimientos de sus congéneres, que es libre y perfectible. Su avance hacia el estado de civilización es resultado de accidentes impredecibles que dejan en él huellas inalterables. Por catástrofes naturales, se ve obligado a tener contacto directo con otros hombres. Desarrolla el habla y empieza a mantener una vida permanente con su mujer y sus hijos. Se vuelve más blando y ahora sus necesidades son mayores, pero su existencia es intrínsecamente agradable. Hasta ahora no hay leyes, no hay Estado, no hay desigualdad. Las necesidades de los hombres no son de tal índole que los hagan competir. Pero los hombres por fin se han vuelto dependientes unos de otros, y las primeras experiencias de cooperación o de fines comunes traen a su conciencia lo que podría ser obligación o moral. La libertad del hombre

sigue siendo lo primero y puede desdecirse de todo compromiso que haya hecho cuando no sea en su propio provecho; pero también ve las ventajas de obtener ayuda de otros y la necesidad de poner de su parte si quiere recibir, en la misma medida. Sin embargo, aún es tan independiente que no quiere sacrificar nada de su libertad para garantizar el cumplimiento de sus obligaciones.

Además de la primera conciencia de obligación moral, el hombre en esta nueva situación comunal empieza a practicar la venganza. Dado que los hombres están en mutuo contacto cotidiano, hay más ocasiones de fricción; y, dado que no hay ley, cada quien es juez y parte. La piedad natural que era la raíz de la humanidad en el estado de naturaleza se debilita como resultado del conflicto entre el amor a sí mismo y la piedad; en cualquiera de esos casos, siempre gana el primero. Pero no son estas batallas las que hacen que los hombres formen la sociedad civil; es la fundación de la propiedad privada. El fundador de la sociedad política y el que causó los mayores daños a la humanidad fue el primero que dijo: "Esta tierra me pertenece". El cultivo de la tierra es la fuente de la propiedad privada. Sólo puede decirse con algún sentido que lo que un hombre ha hecho o a lo que ha añadido su trabajo le pertenece. Con la fundación de la propiedad privada también surge la previsión. Cuando los campos y las corrientes por sí solos ofrecían casa, vestido y sustento, el hombre no pensaba en el futuro. Pero el agricultor sí debe hacerlo, y el deseo de aumentar y proteger sus cosechas multiplica sus deseos y a la vez, lo hace buscar el poder.

Y, además, en la fundación de la propiedad privada también hemos descubierto el origen de la desigualdad, pues hombres distintos tienen distintas habilidades y talentos que capacitan a algunos de ellos a aumentar sus posesiones. Pronto toda la tierra disponible estará cercada, y algunos tendrán más de lo que necesitan y otros, menos. Los hombres reconocen la propiedad como algo real, pero su propia necesidad también es algo real. No hay juez entre estas diversas reclamaciones, y no hay una ley natural que resuelva entre ellas porque la situación no es natural, sino creada por el hombre. De ahí se sigue necesariamente un estado de guerra entre los que tienen y los que no tienen.

En esta etapa, el hombre ha desarrollado todos sus poderes, y se ha hecho miserable a sí mismo. El mayor cambio de su naturaleza es que antes vivía enteramente para sí mismo y dentro de sí mismo. Ahora vive para los demás, no sólo porque en lo físico depende de ellos sino porque ha aprendido a compararse con ellos. Su alma ha quedado esclavizada a otros hombres, y esto es un vínculo mayor que su necesidad de ellos que le ayuden a satisfacer sus deseos. Busca dinero y honores en lugar de reflexionar sobre sus auténticos deseos. El hombre se ha vuelto vanidoso, y en su deseo de satisfacer su vanidad hay infinitas causas de disputa. La vanidad *(amour-propre)* ha ocupado el lugar del original amor a sí mismo *(amour de soi)*; en lugar de deseos físicos que hay que satisfacer, ahora está poseído por un infinito anhelo de posesiones que jamás podrá utilizar y de una gloria que despreciará en cuanto la haya conquistado.

Es entonces cuando uno de los ricos, sabedor del constante peligro a su propiedad y de la mísera condición del pueblo, sugiere un contrato para el establecimiento de la sociedad civil. Este hombre sagaz ve la posibilidad de garantizar su dudoso derecho a la propiedad mediante el consentimiento de otros hombres, y de mantener la paz mediante un pacto mutuo para proteger a cada quien y a todos contra la agresión. La natural pasión de la piedad se ha extinguido y el único sustituto para ella en las nuevas condiciones es una moral que define los deberes del hombre, apoyada por una autoridad reconocida. Ya no basta la naturaleza. El temible estado de guerra obliga a dar este paso, asegurando su aceptación por los pobres. Pero eso es un engaño. Los ricos dan una apariencia de legitimidad a su dominio de su propiedad y pueden gozar de ella en paz. La desigualdad que ha ido surgiendo gradualmente se vuelve legal, y la opresión de los pobres es mantenida por la fuerza pública. Hobbes tiene razón cuando dice que los hombres que se ven obligados a fundar la sociedad civil son hostiles entre sí, afligidos por infinitos deseos. Sólo se equivoca al afirmar que ésta es la naturaleza del hombre. Hubo un estado anterior que definió el carácter esencial de la libertad del hombre y que le hace imposible entregarse legítimamente a la voluntad de cualquier otro. Locke tiene razón cuando afirma que el propósito de la sociedad civil es proteger la propiedad. También se equivoca sólo al afirmar que la propiedad es natural al hombre, y que las desigualdades establecidas por la sociedad civil se conforman a auténticas normas de justicia. Cada quien tiene un derecho natural a conservarse y actuar de acuerdo con este derecho. La sociedad civil no tiene un motivo natural para legitimar un mando que contradice el derecho natural. Pero todas las sociedades civiles emiten esas órdenes; el derecho natural no puede ser su legitimación. El hombre es libre por naturaleza y la sociedad civil le arranca su libertad; el hombre depende de la ley, y la ley se hace en favor de los ricos: al menos en su origen, pretendió favorecerlos.[5]

De esta manera queda planteado el problema político en la presentación de la historia de su nacimiento. El hombre, libre por naturaleza, necesita un gobierno para organizar y regular la vida en común con la que se ha comprometido. Pero precisamente porque en él se han desarrollado pasiones terribles que necesitan un gobierno, se vuelve difícil un gobierno justo porque los hombres que hacen la ley están bajo la influencia de esas pasiones, y los ciudadanos siguen teniendo esas pasiones y tienen todo interés en alterar el gobierno para poder satisfacerlas. Sólo la más severa educación moral podrá resolver esta dificultad, una educación moral que casi nunca se encontrará. Y, desde el punto de vista del derecho, la sociedad civil exige una devoción al bien común, una subordinación del individuo al conjunto, mientras que el hombre por naturaleza es un animal egoísta e independiente. En cualquier punto en que siente un conflicto entre la sociedad y él mismo, natural y debidamente es motivado por su interés egoísta. ¿Con qué derecho puede la

[5] Las páginas precedentes resumen el argumento del *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres.*

sociedad civil exigir a un hombre que se sacrifique a ella? ¿Cómo puede un individuo egoísta exigir que otro le obedezca? Ningún contrato puede atar hasta el punto de sacrificar aquello para lo que se estableció, y nadie prescinde voluntariamente de la libertad que es el meollo de su ser.[6]

La sociedad civil no puede fundarse en el derecho natural; la naturaleza sólo dicta el propio interés. La naturaleza es demasiado baja para integrar la sociedad civil; el estudio de la naturaleza conduce a su rechazo como la norma, al menos para la sociedad. Esto era lo que los predecesores de Rousseau no habían comprendido, según nos dice. La sociedad civil exige una moral, porque el carácter natural del hombre no basta para atarlo, *in foro interno,* a las más exigentes demandas de la vida política, y sus pasiones recién inflamadas lo hacen aún menos apto para vivir en sociedad. Una sociedad que se basó en el cálculo del propio interés sólo haría que se inflamaran más esas pasiones, pues su interés ya está determinado por sus pasiones, y conduciría inevitablemente a la tiranía o a la anarquía. Por tanto, dado que la moral no es natural en el hombre, debe crearla. Es la base de este proyecto la que Rousseau establece en el *Contrato social;* en él trata de resolver el problema planteado por el conflicto entre el individuo y el Estado, o el interés egoísta y el deber. Nada puede encadenar la libertad del hombre, pero la sociedad civil es una cadena. El acto de establecer la sociedad civil es idéntico al de establecer la moral o unas órdenes obligatorias para los demás. Dado que la naturaleza no ofrece la base de este acuerdo, entonces tiene que ser una convención. Por tradición se consideraba que las convenciones eran de un orden inferior a las leyes naturales, precisamente porque son hechas por el hombre y modificables; las convenciones difieren por doquier y parecen resultado de una voluntad arbitraria y del azar. El hombre que obedece la convención parecería prisionero de otros hombres. Pero, si el hombre es libre, su capacidad de hacer convenciones es la señal de esa libertad; su voluntad no está limitada por naturaleza. Hasta este punto, el hombre creador de la moral y del Estado es la realización del concepto de hombre como ser libre e indeterminado. Si pudiera evitarse el carácter simplemente arbitrario de las convenciones, entonces podríamos decir que una sociedad civil convencional es la realización de la naturaleza del hombre y que, a la vez, es digna de su respeto y su obediencia.

Como lo dice Rousseau en sus propias contundentes fórmulas: "[La dificultad es] encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con toda la fuerza común la persona y los bienes de cada uno de sus asociados; por lo cual cada uno, uniéndose a todos, sin embargo sólo obedece a sí mismo y sigue tan libre como antes".[7] La solución es que cada hombre se dé por entero a la comunidad con todos sus derechos y propiedades. Se ha hecho el depósito con el conjunto, no con un individuo; de este modo, nadie se pone en manos de otro. El contrato es igual, pues cada quien lo da todo. Nadie se reserva ningún derecho por el cual puede arrogarse la facultad de ser juez

[6] *Social Contract,* I. ii-v.
[7] *Ibid.,* I. vi.

de su propia conducta; por tanto, no hay causa de conflicto entre el individuo y el Estado, pues el individuo se ha comprometido a aceptar la ley como norma absoluta de sus actos. El contrato social forma una persona artificial, el Estado, que tiene una voluntad como la persona natural; lo que parece necesario o deseable a tal persona es deseado por ella y lo que es deseado por el todo es la ley. La ley es producto de la *voluntad general.* Cada quien participa en la legislación, pero la ley es general y el individuo en su papel de legislador debe hacer leyes que, concebiblemente, puedan aplicarse a todos los miembros de la comunidad. Convierte su voluntad en ley pero ahora, en oposición a lo que hacía en el estado de naturaleza, debe generalizar su voluntad. Como legislador sólo puede desear lo que todos pudieran desear; como ciudadano obedece a lo que él mismo deseó como legislador. Aunque hombres de diversos gustos y entendimientos llegan a constituir el cuerpo legislativo soberano, ninguno puede imponer su voluntad a los demás, a menos que ellos mismos lo hubiesen deseado. La ley es producto de la voluntad de cada quien, pensando en términos de todos. La función fundamental del contrato social es constituir un régimen que pueda expresar la voluntad general.

La sociedad civil simplemente es el acuerdo entre un grupo de hombres de que cada quien formará parte de la voluntad general y la obedecerá. Como resultado, cada quien sigue siendo tan libre como antes, porque sólo obedece a su voluntad transformada. La libertad convencional de la sociedad civil satisface el básico derecho natural del hombre: la libertad. Mientras la sociedad esté organizada de tal modo que las leyes puedan hacerse impersonalmente, nadie podrá hacer una reclamación contra ella con base en el derecho natural. El hombre, en el estado de naturaleza, tenía un derecho a todo lo que deseara; ni la voluntad ni la razón de otros podían, legítimamente, darle órdenes. No hay una razón eterna que pueda ni deba gobernar nuestras acciones. Cada quien tiene sus propios juicios, basados en su experiencia personal y afectados por su voluntad particular. Este hecho se refleja en el concepto de voluntad general; el hombre es un ser que desea, y la capacidad de hacer lo que desea es la esencia de la libertad. Desear es, como tal, independiente de lo deseado. La ley natural, o cualquiera otra orden racional dirigida al bien común, es una limitación a la libertad obtenida de una fuente dudosa. Por consiguiente, la voluntad general no contiene directivas específicas; se puede determinar a sí misma todo lo que se le ocurra; en sí misma, es vacía; es voluntad pura. Éste es otro aspecto de la conservación de la libertad natural. La voluntad general es formal, y lo único que la distingue de la voluntad particular es que sólo puede desear lo que todos, concebiblemente, pudieran desear. Esto fija ciertos límites a lo que la sociedad en conjunto puede hacer, en contraste con la licencia completa de la naturaleza, y Rousseau cree que estas limitaciones puramente formales bastan para garantizar la decencia, o que la voluntad generalizada es moral en sí misma. Considera que ha descubierto el auténtico principio de la moral que otros sólo habían intuido y habían tratado de fundamentar sobre unas interpretaciones dudosas y arbitrarias de la naturaleza, o en la religión

revelada. La libertad del hombre, que parece ser independiente de la regla moral, y opuesta a ella, es la única fuente de la moral. Con este descubrimiento, Rousseau completa el rompimiento con la enseñanza política de la Antigüedad clásica comenzado por Maquiavelo y por Hobbes. Sus predecesores inmediatos habían sostenido el concepto de la ley natural que limitaba esa libertad humana que ellos mismos enseñaban.[8]

El paso del estado natural al estado civil produce un enorme cambio en el hombre. Antes, era una bestia amable; ahora se ha convertido en un ser moral. Todas sus capacidades entran en juego, sus ideas se desarrollan y se extienden y sus sentimientos se ennoblecen. En el estado de naturaleza, el hombre sólo actúa por instinto; ahora debe considerar sus acciones en relación con el principio, de modo que las palabras *elección* y *libertad* adquieren un sentido moral. Si un hombre sigue actuando de acuerdo con su voluntad personal, puede decirse que se ha degradado hasta caer al nivel de las bestias. Abandona su libertad, tanto en el sentido de que ahora es simple juguete de sus pasiones como en el sentido de que destruye la posibilidad de una sociedad justa y, por tanto, se pone a sí mismo en manos de otros. Por consiguiente, la sociedad está justificada al obligarlo a ser libre, a coaccionarlo para que ejerza su voluntad de la manera debida. La educación y el castigo son los instrumentos de esta coacción. Pero la dignidad realmente humana surge en la elección consciente de la voluntad general sobre la voluntad personal.

El contrato social constituye el soberano. Rousseau emplea el término "soberano" para indicar que la fuente de toda legitimidad está en el pueblo en general, en contraste con el monarca o con los aristócratas o cualquier otro segmento. Debe haber un gobierno, y puede ser monárquico, aristocrático o democrático, pero su derecho a gobernar dimana del pueblo y sólo es ejercido mientras éste así lo desee. Dado que la naturaleza y la religión revelada han quedado de lado, sólo la voz del pueblo puede establecer la ley; cada aplicación de ésta debe retornar a él, a su voluntad. La voluntad del pueblo es la única ley. El gobierno sólo obedece a la ley, y cada ciudad es, constantemente, miembro del cuerpo legislativo. Cada ciudadano se encuentra en una relación doble con el Estado: como legislador, en la medida en que es miembro del soberano, y como sujeto a la ley, como individuo que debe obedecer.

Varias consecuencias se siguen del hecho de que el soberano sea la única fuente de legitimidad. En primer lugar, la soberanía es inalienable. A ningún hombre o grupo de hombres se le puede ceder el derecho de hacer leyes en lugar del cuerpo ciudadano en general. Estarían actuando de acuerdo con su voluntad personal, y su aplicación no sería obligatoria. Esto significa que el gobierno representativo es una mala forma de gobierno. Otros quitan la responsabilidad a los ciudadanos y pierden su virtud ciudadana así como su libertad. Si una nación es tan grande que los ciudadanos no pueden tener siquiera esperanzas de reunirse en un cuerpo común, entonces la repre-

[8] *Ibid.*, I. vii.

sentación se convierte en una necesidad lamentable, necesidad que debilita la expresión de la voluntad general. Si se quiere que en semejante caso se conserve algo de legitimidad, los representantes deberán ser elegidos por asambleas locales en las que se reúnan todos los ciudadanos, y los representantes deberán recibir instrucciones completas. No deben tener un juicio independiente, y para cada nueva cuestión que surja deberán acudir a quienes lo eligieron. De otra manera no habrá voluntad general. La voluntad general requiere consulta constante.[9] Sólo puede ser consultada por votación, de modo que el sistema sugerido por Rousseau resulta mayoritario. Pero no se trata de simple mayoría; sólo se puede instituir debidamente la ley si los ciudadanos poseen la virtud de suprimir su voluntad individual. Los individuos deben ser ciudadanos en el sentido clásico, y esto exige una moral autoimpuesta muy severa. Rousseau no es libertario en el sentido moderno del término; nadie puede vivir como le plazca, pues ello pondría fin a toda posibilidad de acuerdo y destruiría las fuentes de la energía moral necesaria para el domino de sí mismo. Rousseau despreció la democracia tal como generalmente se la practica porque significa una total anarquía de intereses. Una insistencia formalista en el voto del pueblo no tiene sentido sin el establecimiento de sus requisitos morales. Esparta tuvo razón al concentrarse en los hábitos de sus ciudadanos contra la moderna laxitud que deja la vida privada a sus individuos. Los gustos y costumbres de los ciudadanos afectan todos sus juicios, y ciertos hábitos hacen que el gobierno libre sea absolutamente imposible. Rousseau restablece la ciudad griega pero saca a luz el principio auténtico que motivó su insistencia en la virtud austera: la virtud no es un fin en sí misma; es un medio para obtener la libertad.

Además, en adición a la virtud, la expresión de la voluntad general debe ser garantizada por la supresión de las facciones. Cada ciudadano, por sí mismo, no puede hacer que prevalezca su voluntad personal y reconoce que si cada quien votara de acuerdo con sus pasiones, no habría orden. Sólo cuando pertenece a un grupo lo bastante grande para influir decisivamente en el voto, entonces su voluntad individual supera su sentido de la voluntad general al ver lo que, en lo personal, puede ganar. De este modo, los partidos deben quedar prohibidos, y también deben impedirse los extremos de riqueza y pobreza. En la medida de lo posible, los ciudadanos informados deben votar como individuos y el resultado de semejante votación puede considerarse una voluntad general.

Rousseau tuvo conciencia de la tensión que existe entre la estabilidad que la ley requiere y la constante reconsideración implícita en la asamblea del pueblo. No hay ley o institución que no pueda ser revocada si el Estado va a ser gobernado por la voluntad real de sus ciudadanos actuales. Cada asamblea debe empezar con esta pregunta: ¿Place al soberano conservar la actual forma del gobierno?[10] Pero la idea de que la ley es producto de la voluntad de uno debilita el temor casi religioso que se necesita para mantener el respeto

[9] *Ibid.*, III. xv. *Cf. Government of Poland*, cap. VII, pp. 187-205.
[10] *Social Contract*, III. xviii.

a la ley. Las antiguas instituciones y el carácter sagrado de la ley son frenos a la expresión del interés egoísta: el hombre que nunca concibe la posibilidad de alterar los modos establecidos es más probable que se comporte de acuerdo con mandamientos que nunca cuestionó que aquel que está acostumbrado al cambio fácil. Ésta es una dificultad nunca resuelta enteramente por Rousseau, pero que intenta suprimir dificultando el proceso del cambio, haciendo que los individuos que lo sugieren sean responsables de sus efectos, y mediante una educación en el respeto a las buenas instituciones. Pero no es posible obviar la posibilidad de cambio si los ciudadanos están conscientes de su libertad y son capaces de juzgar lo que la conserva y lo que la destruye.

El soberano es también, por naturaleza, indivisible. La idea de la voluntad general hace imposible que haya una separación de poderes que sea algo más que una delegación del ejercicio de unas funciones ya definidas por el soberano y que en última instancia dependen de él. El poder soberano es una unidad que no puede dividirse sin destruirla. Ninguna autoridad es más que un derivado de ella.

El contrato social es el acuerdo de formar una sociedad civil y establece el instrumento de la autoridad: el soberano. Pero la institución de este cuerpo no da movimiento al cuerpo; la nueva sociedad debe tener actividades y fines; necesita leyes. El carácter de las leyes no queda determinado por el contrato; el contrato sólo fija el órgano legítimo para la legislación. Las aplicaciones particulares pueden variar de acuerdo con los intereses de la sociedad. Las leyes, como la voluntad general, sólo deben ser generales. No pueden referirse a personas o acciones en particular. Si lo hicieran, las personas en cuestión no compartirían la voluntad general; serían ajenas a ella, ya que su voluntad no había tomado parte en la formación de la ley. La ley puede establecer reglas, distinguiendo diversos deberes, honores y clases, pero no puede decir a quién deben aplicarse estas reglas. Considera que los ciudadanos son un cuerpo y las acciones son abstractas.

Las leyes deben tener sanciones impuestas por los hombres, ya que no hay otras fuentes de ellas en la tierra; estas sanciones debe incluir el poder de vida y muerte en la medida en que los perversos necesitan represión. De otra manera, la sociedad sería ventajosa para el hombre injusto y no para el justo. Y no hay limitación a la esfera de la ley. Todo lo que no toque las necesidades de la propia sociedad civil debe ser dejado a la libre determinación del ciudadano, pero no hay medios de establecer de antemano lo que será necesario para la conservación de la sociedad. No hay derechos reservados en favor de los ciudadanos; si los hubiera, los ciudadanos renegarían del contrato en momentos críticos. Y, dado que la sociedad civil entraña un modo de vida, las cuestiones aparentemente más triviales de goce privado podrían tener un efecto político. Las costumbres de la sociedad tienen tanta importancia o más que las instituciones del gobierno, porque las costumbres subyacen en las instituciones y les dan su fuerza.[11]

Descubrir un código de leyes que convenga a un pueblo, que sea completo

[11] *Discourse on Political Economy*, p. 298, en el Rousseau de Cole.

y obedecido no es tarea de hombres primitivos; semejante código no puede surgir de la simple reunión de un grupo de hombres que se constituyen como soberano. La voluntad individual aún es demasiado dominante; no es reprimida por el hábito de la vida civil. En términos prácticos, sólo después de que un pueblo ha vivido con sus leyes y hábitos durante largo tiempo, puede decirse que forma un pueblo, un grupo con intereses comunes y una voluntad general, algo más que una simple aglomeración. Sólo después, el cuerpo del pueblo está capacitado para juzgar si sus leyes son buenas. Pero la sociedad necesita leyes desde el comienzo si no se quiere que los más fuertes impongan su voluntad particular a las masas del pueblo y las esclavicen. Por tanto, para la formación de una auténtica sociedad civil se necesita un legislador. Este hombre extraordinario debe descubrir las reglas apropiadas a la sociedad en cuestión, y debe obligar a persuadir al pueblo a que las acepte. Él mismo no puede ser miembro del Estado, y no tiene autoridad; presenta las leyes que deberán ser aprobadas por la voluntad general. Su labor es un acto de amor, del que sólo puede obtener honores. Rousseau está pensando en hombres como Moisés y Licurgo que establecieron un pueblo y, justo con él, la justicia. En ello también vuelve a una idea clásica, ya que no cree en reformas parciales ni el gradual triunfo automático de la razón en la política. Es menester una acción consciente, digna de un estadista; todo el orden debe fundarse de una sola vez de acuerdo con el plan racional, y sólo la grandeza es capaz de realizar esta tarea. La más grande tarea política es el establecimiento de un régimen, y nada puede suprimir la necesidad de una virtud extraordinaria para lograrlo. La grandeza misma del legislador hace más difícil su triunfo porque no pueden comprenderlo aquellos a quienes él desea convencer. Debe aprender el lenguaje del vulgo, y éste es principalmente el lenguaje de la inspiración divina o de la religión. El pueblo puede ser impresionado y persuadido por acentos de piedad y la apariencia de un milagro. Ésta es una de las pocas maneras de acallar la voz del interés privado lo bastante para que la mayoría aprenda a apreciar las ventajas de ley. La religión se emplea con propósitos políticos y, en opinión de Rousseau, no debe quedar independiente de todo control político. La religión no debe contener enseñanzas que no conduzcan a los fines del régimen. Rousseau tenía perfecta conciencia de que los impostores pueden desempeñar el papel de los legisladores y de que el "hombre fuerte" siempre es un peligro. Pero al contemplar los orígenes de los regímenes sólo pudo ver medios como éstos para establecer regímenes ordenados y legítimos. Los regímenes están integrados por hombres, y los regímenes buenos requieren grandes hombres y medios insólitos.[12]

Aunque las condiciones formales de la legitimidad sean las mismas por doquier, Rousseau quiso reservar una esfera a la actividad del estadista. Sabía que la política no podía convertirse en ciencia abstracta, como lo deseaba parte de la teoría moderna. Trató de combinar la claridad y la certidumbre de la ciencia política moderna con la flexibilidad del arte clásico de la políti-

[12] *Social Contract*, III. vii; *cf. Government of Poland*, cap. II, pp. 163-165.

ca. El hecho de la diferencia de circunstancias significa que muchas naciones no pueden gozar de la libertad y que muchas otras sólo pueden tener de ella una forma diluida. Un régimen que pudiera realizarse por doquier sería de tan bajo orden que los pocos que pueden disfrutar de uno bueno se verían privados de él sin que los demás ganaran algo con ello. La legislación debe hacerse en el momento oportuno, y un pueblo primitivo no corrompido por hábitos decadentes es el más apropiado para lograrlo. El clima y el territorio, su extensión y su carácter deben tomarse en cuenta. Las tradiciones del pueblo y sus costumbres determinan la gama de posibilidades. El hecho de que la voluntad general es formal tolera estas diferencias. No hay doctrina del derecho natural que limite las actividades del estadista y le obligue a mitigar sus juicios acerca de lo que más conduce al bien común. El que haya diferentes pueblos implica que las determinaciones de la voluntad general diferirán. La diversidad de la vida se conserva, pero el hombre no se queda sin una guía moral; en la diversidad hay la unidad que por doquier es la misma, la voluntad general. Pero no hay unas órdenes universales sustantivas implícitas en la voluntad general; una gran variedad de principios opuestos puede ser legítimamente emitida por ella; puede hacer leyes que conduzcan a estilos muy variados de vida y de acción. Según el *Contrato social* y la filosofía política subyacente en él, no hay un mejor régimen o esquema de leyes. Diferentes disposiciones pueden servir también a la existencia de una voluntad general en circunstancias diferentes.[13]

La voluntad general es sólo la expresión de un deseo de que se haga algo. También es necesaria la fuerza para hacerlo. Esta necesidad hace surgir la distinción entre el legislativo y el ejecutivo, entre el soberano y el gobierno. Dado que el soberano sólo puede hacer legítimamente leyes acerca de objetos generales, la aplicación de las leyes a acciones o personas particulares no es de su dominio y corresponde, antes bien, al gobierno. El gobierno recibe sus instrucciones de la voluntad general y ejerce su autoridad para determinar los actos de los ciudadanos de acuerdo con el sentido del soberano. Es intermediario entre el soberano y el ciudadano individual y es enteramente derivativo. Esta distinción es nueva en Rousseau y actúa como rompimiento fundamental con sus predecesores, sobre todo los de la Antigüedad clásica.[14] Prefigura la distinción entre Estado y sociedad, tan importante en nuestros días. Según los pensadores clásicos, la disposición de los cargos —el gobierno— era la consideración fundamental. La forma de gobierno determinaba la forma de sociedad, y con un cambio de gobierno quedaría constituida una sociedad nueva. No se debía lealtad a la patria, al pueblo o a la sociedad, sino al gobierno. En el plan de Rousseau la existencia del soberano, anterior a la existencia del gobierno, significa que este último no es más que un fenómeno secundario desde el punto de vista del derecho y del hecho. El contrato constituye la sociedad anterior al gobierno y se mantiene a pesar de los cambios del gobierno. Por tanto, el objeto de estudio más interesante es la

[13] *Social Contract*, III, viii. *Letter to M. d'Alembert*, p. 66.
[14] *Social Contract*, I. vii, III. i; *Discourse on Political Economy*, pp. 289-297.

sociedad, y se debe fundamentalmente lealtad a ella, más que al gobierno. El hecho básico de la política no es el gobierno de los hombres; el gobierno es un mal necesario porque los hombres necesitan dirección en el ejercicio de su libertad. Cuanto menos gobierno haya, tanto mejor, y hay una gran preocupación en limitar la esfera del gobierno y en impedir que contradiga la voluntad general. El gobierno es visto siempre con desconfianza, y los ciudadanos deben tener cuidado de que el ejercicio de sus funciones no los inhiba a ellos injustamente en el ejercicio de su libertad. El gobierno instituye desigualdades de rango y autoridad que le son necesarias, pero esas diferencias no establecen unas diferencias dignas de tomarse en cuenta por los ciudadanos, todos los cuales son iguales. El gobierno depende siempre, por completo, de la voluntad del pueblo y puede ser reducido a su igualdad original con él.

Es fácil ver cómo pensadores posteriores pudieron desarrollar sobre esta base conceptos como "la desaparición del Estado" sin creer que se perderían las ventajas fundamentales de la sociedad; es alarmante pensar en unos cambios de gobierno sobre esta base. La tradición más antigua enseñaba que el establecimiento del gobierno es el acto fundamental en la formación de una comunidad, y que la destrucción del gobierno equivale a la destrucción de la sociedad. Por tanto, la desigualdad que el gobierno implica es contemporáneo con la sociedad y de ahí se sigue que la autoridad del gobierno no dimana del pueblo en conjunto ni de la voluntad general. Los hombres superiores no deben al pueblo su superioridad. Esta diferencia conduce, en el pensamiento de Rousseau, a un cierto deterioro de la respetabilidad del gobierno y a mayor concentración en los derechos de los ciudadanos que en la eficacia de su ejecución.

El gobierno debe ser lo bastante poderoso para dominar la voluntad particular de los ciudadanos, pero no lo bastante para dominar la general o las leyes. Cuantos más habitantes tenga un país, más poderosas serán las voluntades particulares, y más difícil será para los individuos identificarse con la comunidad. Por tanto, el gobierno debe ser más vigoroso en las naciones populosas, especialmente cuando es grande la extensión de su territorio. Cuantas más personas compartan la autoridad del gobierno, menos vigoroso será éste; la monarquía es el más vigoroso de los gobiernos, y la democracia es el menos vigoroso. De ahí se sigue que la diferencia en tamaño de las naciones significa que se requieren diferentes clases de gobierno. No se puede hablar del gobierno mejor. La diferencia entre democracia, aristocracia y monarquía es de número y, por consiguiente, de vigor. La idea clásica, que la diferencia es de virtud, y que la elección entre las tres formas de régimen es el acto político decisivo, queda tácitamente negada por Rousseau. Por regla general, la aristocracia es la que tiene menos inconvenientes. La democracia exige demasiada virtud, casi no es gobierno, y es demasiado cómodo identificar la voluntad privada de la colectividad con la voluntad general. La monarquía está demasiado concentrada y son excesivos los problemas de su sucesión. La aristocracia es una especie de término medio entre los inconvenientes de las dos, pero puede llegar a ser el peor de los

regímenes. Hay tres clases posibles de aristocracia: hereditaria, natural y electiva. La primera es la de peor índole en opinión de Rousseau, basada como está en la riqueza y en una desigualdad convencional; sus miembros viven en el engaño de que sus derechos son independientes de la voluntad del pueblo. Tienen un colectivo interés de clase que divide la comunidad. Contradiciendo toda la tradición de la filosofía política, Rousseau niega que una aristocracia auténtica sea políticamente identificable.[15] En las sociedades primitivas los mejor capacitados para gobernar son escogidos casi naturalmente y ésta es una solución excelente pero inadecuada para sociedades más desarrolladas. La elección es el único modo legítimo de seleccionar un número limitado de gobernantes, pues garantiza que estarán constantemente sometidos a la voluntad general.

De este modo la aristocracia se vuelve poco más que una expresión del hecho de que en la mayoría de las sociedades no gobiernan todos, de manera que se debe elegir cierto número limitado de hombres. No hay normas de cuna o de riqueza para la selección de esos cuantos, y la aristocracia no representa un modo de vida. Desde luego, Rousseau trata de incluir la selección de los mejores y evitar la demagogia, pero su concepto de la aristocracia no está lejos de nuestro actual concepto de gobierno popular o democrático. Ante todo, no se permite que ninguna clase establezca derechos especiales y, por consiguiente, ningún modo de vida puede quedar relacionado con sus privilegios de clase. Rousseau trata de conservar la diferenciación y el privilegio especial para el talento político, pero el principio fundamental del derecho político es la igualdad, y el privilegio nunca debe identificarse con las convenciones de la aristocracia tradicional que conserva la mediocridad a guisa de superioridad. Su pensamiento entraña una condena general a quienes fomentan las diferencias de clase que ocuparon lugar central en el pensamiento clásico.

La muerte de un gobierno ocurre cuando las voluntades particulares sustituyen a la voluntad general. Esto puede conducir, o bien a la anarquía o bien a la tiranía; a la anarquía cuando los individuos tiran cada uno por su lado, a la tiranía cuando la voluntad privada de uno solo dirige el gobierno. En suma, toda la dificultad política consiste en establecer la relación debida entre la voluntad particular y la voluntad general. La transformación del hombre en su paso del estado de naturaleza al estado civil y su descubrimiento de su libre capacidad de querer es, según él, el acontecimiento decisivo, y la primera y continua preocupación del estadista será garantizar que se conserve esa transformación. Con ese fin, la ciudad antigua es la que mejor sirve: porque es lo bastante pequeña para permitir un gobierno aristocrático y para que los ciudadanos compartan una herencia común y un modo común, porque las voluntades particulares pueden quedar fácilmente sumergidas por la costumbre y porque el estadista puede gobernar el conjunto. La cuestión de las dimensiones de una nación no es cosa de simples

[15] *Discourse on the Origin and Foundations of Inequality among Men, Discourses* de Masters, p. 227, nota(s) a la página 174 del texto.

limitaciones técnicas, como muy a menudo se ha supuesto en el pensamiento moderno, sino que se relaciona con la naturaleza de las posibilidades humanas. Rousseau creyó que las revoluciones podían restaurar la Antigüedad conservadora, sobre terrenos más conscientes. Su pensamiento es una asombrosa unión del progresivismo radical y revolucionario de la modernidad con la discreción y moderación de la Antigüedad.

Como ya se ha dicho, Rousseau comenzó su crítica del pensamiento moderno desde el punto de vista de la felicidad humana. Una solución política que no realice plenamente a la humanidad no pasa de ser una abstracción, ni el lugar apropiado de lo político puede distinguirse, salvo ante el trasfondo de todo el hombre. Y esto plantea la pregunta de si la solución del *Contrato social* es tan completamente satisfactoria como el libro mismo parecería indicarlo. La pregunta consiste en saber si todos los hombres, en especial los mejores, pueden encontrar satisfacción completa dentro de una sociedad civil viable. No hay duda de que el *Contrato social* ofrece una base, desde el punto de vista de Rousseau, para establecer órdenes en que la mayoría de los hombres pueden vivir satisfactoriamente cuando las leyes se han vuelto necesarias para ellos. Pero no está claro si estas órdenes pueden realizar una justicia perfecta que obtenga la lealtad de los espíritus y los corazones de los mejores. Hay dos razones, tomadas de los escritos de Rousseau, que hacen inevitable esta pregunta.

La primera es política del todo y se relaciona con la propiedad. Rousseau nunca consideró universalmente factible un uso común de los frutos de la tierra. La propiedad privada está casi inextricablemente unida a la sociedad civil, y une los hombres a ella. Pero la propiedad privada no es natural y siempre es causa de desigualdad. La propiedad privada es la raíz del poder en la sociedad civil y no puede dejar de influir sobre el establecimiento de las leyes. Hasta en una sociedad en la que no haya extremos de riqueza y de pobreza existe la distinción, y siempre hay la tendencia a agravar estas diferencias. La vida de un hombre es muy distinta si nace pobre o rico, y el dinero tiene mucho que ver con su capacidad de quitar los impedimentos externos a su libertad. La sociedad protege al rico más que al pobre, y el pobre tiene mucho menos que perder y tal vez mucho que ganar con la destrucción del orden establecido. Esto lo reconoce Rousseau al mostrarse dispuesto a sopesar los procedimientos de votación, un tanto en favor de los ricos, sólidamente colocados, que tienen un interés, así sea egoísta, en la conservación del régimen. En cuanto la igualdad de personas es la base del derecho político, se vuelve sumamente dudosa la legitimidad de la desigualdad en la propiedad privada. Rousseau no creyó que pudiese mantenerse una auténtica igualdad de riquezas sin constantes revoluciones y la destrucción de las ventajas de la vida política, pero su opinión de la propiedad privada no es muy distinta de la de Marx. La propiedad privada es un perpetuo signo de interrogación sobre las palabras "sociedad civil legítima".[16]

Pero más importante aún es la duda planteada por la investigación de la

[16] *Ibid.*, pp. 141-142.

naturaleza del hombre y de la propia vida de Rousseau, como le pareció oportuno revelarla al público. El hombre es por naturaleza un animal ocioso cuyo verdadero placer está en los sentidos, especialmente en el sentido de su propio ser. El paso del tiempo y de los acontecimientos no borra por completo esa naturaleza. Pero la sociedad civil exige esfuerzo y trabajo; hay poco tiempo para ejercitar los sentidos. El buen ciudadano desea la estima y el afecto de sus conciudadanos; desea modificar sus opiniones, en lugar de vivir dentro de sí mismo, como el salvaje. Ante todo, la sociedad civil exige virtud, y la virtud es difícil. Virtud significa vivir de acuerdo con un principio, la represión consciente de lo animal y lo sentimental que hay en el hombre. La virtud es necesaria para la sociedad civil, pero no está claro si es buena en sí misma; si, como para los antiguos, es la perfección humana específica, deseable por sí misma además de su efecto para conservar la sociedad. El hombre natural tenía una bondad que lo hacía preocuparse por sus congéneres; esto era un placer para él, así como era la satisfacción de sus necesidades personales. Nunca hizo algo porque tuviese que hacerlo, sino porque brotaba naturalmente en él. Rousseau establece una distinción entre el hombre moral y el hombre bueno.[17] El hombre moral actúa a partir del sentido del deber y tiene el carácter del ciudadano digno de confianza. El hombre bueno sigue sus instintos naturales, esa primera naturaleza no corrompida por la vanidad; es el amigo y el amante sentimental. Rousseau se coloca a sí mismo en la clase de los hombres buenos, y sus *Confesiones* son la revelación de la vida, las acciones y los sentimientos de tal hombre. No es un ciudadano digno de confianza; es inútil para la sociedad. Es ocioso. Por último, es un caminante solitario que sueña y recupera el sentido de su existencia bajo los estratos de convención que han causado que se pierda irremediablemente. Sigue su camino y vive en el campo, a solas, no contaminado por la sociedad civil. Ésta es otra solución para el problema humano, imposible para la mayoría de los hombres que no tienen la fuerza del alma y del intelecto necesaria para liberarse de su dependencia y para penetrar las falsas opiniones de la sociedad; pero es más satisfactoria y más grata porque está más cerca de esa primera naturaleza.

Puede decirse que del estado de naturaleza parten dos caminos y que no se encuentran; uno de ellos conduce a la sociedad civil, el otro a la condición de hombres como Rousseau. Uno de ellos da de cara al futuro y a una transformación del hombre. El otro anhela apasionadamente un retorno a la naturaleza. No hay solución armoniosa al problema humano; hay opciones insatisfactorias a la tensión mutua: el estadista contra el soñador o el poeta. Se excluyen entre sí. Quedamos con la sensación de algo incompleto o imperfecto en la idea que Rousseau tiene de la vida humana. La sociedad civil no satisface muchas de las cosas que hay de más profundas en el hombre. El soñador no puede vivir bien con sus congéneres. Y, en el estado de naturaleza, donde no había ocurrido aún esta escisión, el hombre no era

[17] Véase, de Rousseau, *Les Rêveries du promeneur solitaire*, sexto paseo (París: Garnier, 1960), pp. 75-86.

realmente hombre. Pero Rousseau resistió las tentaciones a las que sucumbieron sus sucesores. Teniendo conciencia de que la moral del hombre se adquiría al costo de sacrificar sus más dulces sentimientos naturales y en parte sólo es un medio para la conservación del Estado, no trató de que esa moral fuera absoluta, con exclusión de todo lo demás que es humano. No enseñó que la historia, pese a todo su poder, superaría la fuerza de la naturaleza del hombre. No creyó que el hombre pudiera volverse enteramente social. Y no desdeñó la importancia de la política para entregarse a anhelos románticos del pasado perdido. Todas estas posibilidades se encuentran en su pensamiento, pero a cada una de ellas no le dio más que lo que debía. Por esta razón creemos que Rousseau presentó el problema humano en toda su variedad con mayor profundidad y aliento que ninguno de sus sucesores.

## LECTURAS

A. Rousseau, Jean-Jacques, *Discurso sobre las ciencias y las artes.*
———, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres,* en *ibid.,*
———, *El Contrato Social,* libros I y II.

B. Rousseau, Jean-Jacques, *Discurso sobre la economía política.*
———, *El Contrato Social,* libros III y IV.
———, "La confesión de fe del Vicario de Saboya" en *Émile,* libro IV.
———, *El gobierno de Polonia.*
———, *Carta a M. d'Alembert sobre el teatro.*

# IMMANUEL KANT
# [1724-1804]

PIERRE HASSNER

## LA FILOSOFÍA Y LA POLÍTICA

KANT ha dado a la política a la vez un lugar central y secundario en su filosofía. En sus tres obras principales (*Crítica de la razón pura*, 1781; *Crítica de la razón práctica*, 1788; *Crítica del juicio*, 1790) habla raras veces de política, y sólo por alusión, salvo en un párrafo de la *Crítica del juicio*. Donde presenta en forma explícita una enseñanza política, lo hace por medio de una doctrina de la ley[1] o de la filosofía de la historia.[2] Sus escritos explícitamente políticos son, casi siempre, breves y ocasionales. Los conceptos y propuestas prácticas que contienen confirman la idea de que en esencia son un medio de relacionar entre sí dos universos ya existentes: el del sistema kantiano expuesto en las tres *Críticas* y el del derecho natural moderno, presentado por Hobbes, Locke y especialmente Rousseau. Kant a veces va más allá de sus maestros; pero aun cuando lo hace, como en su doctrina de la paz perpetua por medio de la organización internacional, su originalidad no se encuentra en el contenido de la propuesta (tomada, en este caso, de proyectos como los del abate de St. Pierre, que Rousseau ya había comentado) sino en la nueva base filosófica y la envergadura que él le da, expresándola en términos jurídicos que pretenden ser independientes de toda experiencia, y fundándola en su filosofía moral y en su filosofía de la historia.

La enseñanza política de Kant puede resumirse en una frase: gobierno republicano y organización internacional. En términos más característicamente kantianos, es una doctrina del Estado basada en el derecho *(Rechtstaat)* y en la paz eterna. En realidad, en cada una de estas formulaciones ambos términos expresan la misma idea: la de la constitución legal o la de "la paz por medio del derecho". Dentro de los estados y entre ellos, es cuestión de pasar del estado de naturaleza que es un estado de guerra, al estado legal que es un estado de paz. La definición del estado legal y, ante todo, de los fundamentos en que se basa y las condiciones que lo hacen surgir son objeto del esfuerzo de Kant en la medida en que es un filósofo "político". Cumple con su tarea ba-

[1] La sección política de la primera parte de la *Metafísica de la moral* intitulada "Elementos metafísicos de la doctrina de la ley"; *La paz perpetua;* y el artículo "Sobre el tópico: esto puede ser verdad en teoría, pero no lo es en la práctica". Estos tres escritos siguen la tripartición: derecho público, ley de las naciones, y ley "cosmopolita".

[2] En especial "Idea de una historia universal en sentido cosmopolita"; "Presunto comienzo de la historia humana"; y la segunda sección de la "Disputa de las facultades" (de filosofía y de derecho).

sándose en sus concepciones de la moral y de la historia, mostrando que la paz depende del derecho y el derecho depende de la razón, y el impulso de las cosas en la naturaleza hacia un estado libre, racional y, por ello, más pacífico.

Puede decirse que la empresa de Kant tiene por punto de partida la tensión entre la ciencia y la moral, entre la física moderna desarrollada de manera sistemática por Newton y la conciencia moral expresada puramente por Rousseau: entre el determinismo universal implicado por el primero y la libertad de la voluntad, implicada por el último. Kant intenta resolver el problema haciéndolo más profundo. Trata de conservar los dos términos, no reconciliándolos sino dando a su tensión y a su coexistencia una base teórica, a saber, articulando la oposición entre naturaleza y libertad: entre el mundo de los fenómenos y el mundo de los nóumenos. El mundo de los fenómenos es el mundo de las cosas en su manifestación o apariencia; el mundo de los nóumenos es el mundo de las cosas como son en sí mismas o como podrían ser conocidas si el conocimiento de ellas pudiese lograrse sin intermediación de la experiencia. El mundo de los fenómenos es el que la ciencia puede conocer; el mundo de los nóumenos es el ámbito que es abierto por la moral. En este último ámbito, la razón logra liberarse perfectamente del efecto condicionante y por ello limitador del mundo natural de las cosas. Precisamente en este ámbito de razón no condicionada pueden los hombres ser libres de toda cosa externa, de todo objeto de hacer o de adquirir. Les queda una perfecta autonomía: la libertad de obedecer una ley prescrita por sí mismos, por simple respeto a la universalidad (o imparcialidad) de la propia ley. La completa disyunción de lo empírico y lo nouménico entraña una disyunción igualmente completa de la felicidad y la virtud: felicidad es la satisfacción de nuestras inclinaciones empíricas, naturales, mientras que virtud es la obediencia a la ley moral. Una corresponde al orden de la naturaleza, la otra al orden de la libertad.

Pero Kant no puede dejar las cosas en la disyunción absoluta de las dos esferas. Hay que procurar un acuerdo entre la virtud y la felicidad, de modo que la libertad pueda operar dentro de la naturaleza y la naturaleza pueda ser receptiva a acciones morales, aun a ser transformada por ellas. Kant logra este acuerdo planteando esta pregunta: ¿Qué puede esperar el hombre?, y mostrando luego que la respuesta señala en dos direcciones: lo que puede esperarse en esta vida (trayendo así a consideración la esfera de los fenómenos) y lo que puede esperarse después. Para mostrar lo que podemos esperar en el otro mundo, Kant elabora los postulados de la razón práctica: la existencia de Dios y la inmortalidad del alma. Su análisis de la ley, la política y la teleología histórica le permiten mostrar lo que el hombre puede esperar aquí en la tierra.

Habiendo separado las dos esferas de moral y naturaleza, Kant trata de volver a unirlas mostrando intermediarios y correspondencias entre ellas. La ley, la historia y la política aparecen como la norma compuesta para evaluar esa reunión. La evaluación, y por ello la norma, es de singular importancia, pues la cuestión de la relación entre las esferas de naturaleza y de moral es, de hecho, la cuestión de la posible existencia de las dos esferas, las

concepciones de las cuales son producto de una libertad y de una razón en acción en el mundo de los fenómenos. La raíz de la pregunta planteada por la filosofía política de Kant reside en la ambigüedad de la moral y la política, de cada una en sí misma y de ambas en su relación mutua. Esa ambigüedad hace que la propia fórmula de Kant (de que la verdadera política es la aplicación de su moral) sólo sea aceptable con ciertos retoques. La dificultad surge porque no sólo es verdad que la política de Kant debe interpretarse con base en su moral, sino que su moral pueda interpretarse con base en su política. Además, su política también debe ser interpretada aparte de su moral, y su moral, en última instancia, depende en absoluto de condiciones que están más allá de la política. Esta ambigüedad o contradicción explica la división y a la vez la reunión que hace Kant entre ley y moral y su extraña vacilación en el umbral de la filosofía de la historia, mientras, aparentemente, le asigna un lugar a la vez decisivo y tangencial.

La dificultad surge a la vista cuando nos volvemos, del sistema kantiano como tal, hacia su inspiración y su significado humano. La moral de Kant es revolucionaria no sólo en su *status* teórico y en que se basa en la pura forma de la ley, y no en algún contenido específico, sino también en el contenido hacia el cual este formalismo no puede dejar de señalar, a saber, los derechos del hombre. Pero el concepto de los derechos del hombre —como el de autonomía en que se basa y que Kant afirma que está deduciendo *a priori*— tiene una prehistoria que es política. Kant reconoce, varias veces, la decisiva influencia de Rousseau sobre sus doctrinas política y moral. La prioridad de lo práctico sobre lo teórico, de lo moral sobre lo intelectual, la superioridad para los científicos o filósofos como almas simples, obedientes a la voz del deber, todo ello procede del Rousseau del *Primer discurso* y de la *Profesión de fe del vicario de Saboya*, así como los conceptos de libertad como obediencia a una ley autoprescrita y de la generalización de los deseos particulares para garantizar su legalidad fueron tomados, en última instancia, de las enseñanzas de Rousseau en el *Contrato social*. Por último, la filosofía kantiana de la historia está orientada explícitamente por el *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, de Rousseau.

Percibir el rousseauísmo de la moral de Kant es percibir, al punto, la inspiración política de esa moral. Pero al mismo tiempo, la radicalización kantiana del rousseauísmo —su transformación de la generalización de los deseos o voluntades en la universalización de las máximas— y las consecuencias que de ella saca en su doctrina de los postulados produce una moral que es apolítica y, a la vez, inaplicable a la política. Si la moral de Kant es política y si necesita la política o depende de ella son preguntas que pueden hacerse con vistas a las fuentes o la inspiración, el contenido, la aplicación o las consecuencias de dicha moral.

No podemos dejar de preguntar también si la política de Kant es moral, es decir, si depende en cada aspecto de la ética de la razón práctica. De este modo, la paz perpetua es presentada como el bien político supremo porque en realidad la razón práctica prohíbe en absoluto la guerra; pero la paz también aparece, a la manera de Hobbes y de Locke, como indispensable para la vida y la propiedad, es decir, buena para algún fin o felicidad en el ámbito

de la naturaleza o la falta de libertad. Asimismo, el estado de la sociedad civil tiene un contenido moral porque es el estado de ese respeto a los derechos que es la base de la libertad y de la dignidad humanas. Pero, mientras que la filosofía de la historia apela al funcionamiento de una buena voluntad (una voluntad moral) para crear el estado auténticamente civil, Kant reconoce que la naturaleza obliga a que el avance hacia ese estado dependa de la pasión, la discordia y la guerra. Asimismo, la idea de un auténtico gobierno republicano sólo se le puede ocurrir a un político moral, a un hombre que subordina por completo la política a la moral y para quien el logro de la paz eterna no sólo es técnica, sino una tarea auténticamente moral. Al mismo tiempo, no sólo el gobierno republicano no presupone la perfección en sus ciudadanos, sino que el establecimiento de la sociedad civil en general es posible entre demonios con sólo que sean inteligentes.[3] De este modo, a veces parece que la moral y la política convergen, a veces que existen en planos totalmente distintos. Podemos anticipar nuestras conclusiones en la medida en que podamos decir que dificulta y hace interesante este problema con respecto al kantismo, y el kantismo, a su vez, con respecto a la filosofía política, es que de una sola fuente brotan no sólo los fundamentos rigurosos y sólidos sino también la disyunción de la moral y la política, mientras que la importancia política de este sistema se basa, ante todo, en su capacidad de aproximarlas una a la otra. Cierto es que la disyunción de los dos mundos es más convincente que la reconciliación; la pureza del alma y la esperanza de su progreso indefinido en otro mundo son más esenciales a la moral que el gobierno republicano y el avance indefinido en este mundo hacia la paz perpetua; y, a la inversa, el problema de la sociedad civil se refirió en efecto, más a las demandas de felicidad y de seguridad que a las de moral. Sin embargo, también es cierto que Kant tiene una importancia única no sólo para la filosofía sino para la conciencia política, precisamente por las consecuencias políticas de su enseñanza moral y por la dimensión moral de su enseñanza política. Da a ciertos temas morales una directa aplicación política, y a los temas políticos una sagrada dignidad moral. Todo el que considere seriamente la base del liberalismo y de la democracia descubrirá allí un sentimiento moral que está ausente en Hobbes y en Locke y hasta en Rousseau, pero que recibe un apoyo teórico de Kant.

La cuestión de la relación entre la moral y la política en Kant llega a su cúspide en su enseñanza del respeto a la dignidad del hombre. El problema esencial de la política kantiana es la naturaleza y la condición moral y filosófica de los derechos del hombre. Veremos ahora este tema.

## Los derechos del hombre

La empresa de Kant en favor de los derechos del hombre se expresa en una intención de establecer incondicionalmente un fundamento moral para la libertad política y la igualdad, o para liberar a los hombres ilustrándolos

[3] *La paz perpetua,* Apéndice I; primer suplemento.

acerca de sus derechos, revelando a todos ellos que la libertad de legislar es la única base legítima para la obediencia del súbdito.

Para una mejor comprensión, consideremos la relación de Kant con Rousseau y Hume, quienes, según Kant, aportaron el punto de partida para su filosofía motivándole decisivamente a lanzarse a semejante empresa. Kant ha descrito el poderoso efecto que sobre él ejerció Rousseau:

> Yo mismo soy investigador por inclinación. Siento en toda su plenitud la sed de conocimiento y el ávido deseo de progresar en él, así como satisfacción en cada avance. Hubo una época en que creí que sólo esto podía constituir el honor de la humanidad, y desprecié al vulgo que no conoce nada. Rousseau me llevó por el buen camino. Esa ilusoria distinción se desvanece; aprendí a respetar a los seres humanos y me consideraría a mí mismo más inútil que los más comunes obreros si no creyera que esta consideración podría dar un valor a todos los demás, al establecer los derechos del hombre.[4]

En cuanto a Hume, escribió Kant: "Me apresuro a confesar que las animadversiones de David Hume fueron las primeras en interrumpir mi dogmático sueño hace muchos años, dando a mis investigaciones en filosofía especulativa una dirección enteramente nueva".[5]

Rousseau fue la inspiración afirmativa siguiendo la cual orientó Kant su propia concepción de la dignidad humana y de la tarea de la filosofía; y tal dignidad y tal tarea tienen un alcance político directo e imperativo. Kant adopta de Rousseau la supremacía de la moral sobre la filosofía, de la acción sobre la contemplación, de la razón práctica sobre la razón teórica; el pensamiento de que la supremacía de la moral entraña el valor igual de todos los hombres, y la idea de que la moral y el reconocimiento de los derechos del hombre coinciden sustantivamente. Pero esa supremacía de la acción sobre la contemplación implica la supremacía de la libertad sobre la naturaleza; la supremacía de la razón práctica implica la crítica de la razón teórica, es decir, a la vez de la ciencia y de la metafísica. El escepticismo de Hume ha hecho dudosas la ciencia y la metafísica, despertando así a Kant de su dogmático sueño: Kant tuvo que desenterrar los auténticos y racionales fundamentos de la ciencia mostrando así sus limitaciones y, también, así, justificando el rechazo de la metafísica (teórica) con un fundamento sólido.

Hume había sostenido que los conceptos fundamentales —necesidad y causalidad— son validados para nosotros por la experiencia y la conveniencia, no por la razón. Kant aceptó el juicio negativo de Hume sobre el "dogmatismo" del pensamiento prevaleciente, es decir, su criticismo de la incapacidad del filósofo para considerar lo tenue (posiblemente) de sus nociones más fundamentales; pero rechazó la parte positiva de la doctrina de Hume: su empirismo. Kant exigió que los principios que sostienen nuestro entendimiento, sobre todo la causación, estén mejor fundamentados que en la simple

[4] Anotaciones a *Observations on the Sense of the Beautiful and the Sublime,* Akademie Ausgabe, vol. 20, p. 44. Véase también *The Philosophy of Kant,* ed. Carl J. Friederich, p. xxii (Nueva York: Modern Library, 1949).

[5] *Cf. The Philosophy of Kant,* ed. Friedrich, p. 45.

experiencia, para que su necesidad y su universalidad no se vuelvan ininteligibles, y se perdiera así la posibilidad de la ciencia, particularmente de la física matemática.

Kant plantea el problema por medio de la distinción entre los juicios analítico y sintético. Juicios analíticos son aquellos en que el sujeto mismo contiene o implica perfectamente el predicado, de modo que el predicado sólo explica algo ya dicho cuando el sujeto fue expresado y no produce ningún conocimiento nuevo. Por tanto, la validez de los juicios analíticos es independiente de la experiencia; tales juicios son *a priori*. Juicios sintéticos son aquellos en que el predicado sí añade algo a lo que puede tener en mente el pensador del juicio al expresar el sujeto mismo. Los juicios basados en la experiencia son por necesidad sintéticos; son juicios sintéticos *a posteriori*. Pero la experiencia como tal no es posible si no hay juicios sintéticos *a priori*: juicios de necesidad apodíctica y validez universal y, por tanto, incapaz de ser validados por la experiencia. Por ejemplo: toda experiencia *presupone* el principio de causalidad que, como lo había mostrado Hume, no es analítico y que, como no lo había visto Hume, no puede derivarse de la experiencia, ya que es una presuposición de toda experiencia posible. Pero la causalidad no es el único principio de esta índole. Hay todo un sistema de categorías y la forma de intuición pura (el espacio y el tiempo). La cooperación de las categorías y las formas de intuición pura aportan el marco que hace posible la ciencia de la naturaleza. Es decir, la ciencia de la naturaleza, del mundo fenomenal no es, por tanto, una contemplación de una realidad que existe fuera de nosotros mismos sino, más bien, el establecimiento de la ley de naturaleza por nosotros mismos, el hecho de que demos a las cosas lo único que podemos conocer acerca de ellas *a priori*. La ciencia de naturaleza es fundamentalmente el producto "espontáneo" del entendimiento, en contraste con la "receptividad" de los sentidos. Es la razón práctica la que nos permite participar en el mundo inteligible, y escapar al mismo tiempo de la pasividad de la simple contemplación y de la relatividad empírica del mundo fenomenal, ese mundo al que está limitada la razón teórica. El ascenso desde la determinación hacia la espontaneidad se logra por el descubrimiento de la libertad de la razón práctica. Esa libertad encuentra su culminación en la libertad del hombre moral, o en la moral propiamente dicha.

La supremacía de la razón práctica tiene dos consecuencias: nos da un alivio desde lo incognoscible del mundo como es en sí mismo dando a todos los hombres acceso —por igual— a la verdad más profunda, que es la verdad moral, y mediante el continuo desafío del mundo simplemente empírico por la razón práctica, conduce a la emancipación de las formulaciones morales y políticas del hombre, que así se liberan de la experiencia del pasado. "Con respecto a la naturaleza, es la experiencia sin duda la que nos da reglas y es la fuente de toda verdad; con respecto a las leyes morales, en cambio, la experiencia, ¡ay!, sólo es la fuente del engaño, y es totalmente reprensible derivar o limitar las leyes de lo que debemos hacer por nuestra experiencia de lo que se ha hecho."[6]

[6] *Crítica de la razón pura*, Dialéctica trascendente, libro 1, sección 1.

La nueva concepción de la razón pasa, a través de la supremacía de la práctica, hacia la distinción radical entre el "es" y el "debe ser" (distinción presente en Hume pero elaborada por vez primera por Kant), y de ahí al formalismo moral y al doctrinarismo político y legal. Los derechos del hombre deben ser conocidos *a priori*, válidos y exigibles universalmente. Por fuente y por contenido sólo pueden tener esa libertad radical que está relacionada con la esencia del ser racional como tal. Dado que esta libertad es independiente de la naturaleza del cosmos, del hombre y de la sociedad, no se la puede definir por el alcance de los fines ni se aplica en función de circunstancias determinadas o determinantes. La crítica de la razón teórica, que había comenzado Hume, allana el camino a una liberación radical del hombre, eliminando todo lo que pudiese imponer leyes a la libertad, fuera de la libertad misma. A la influencia de Rousseau debe Kant el origen y las consecuencias morales y políticas de esta liberación, auténtico punto de partida y auténtico destino de su empresa.

Hay un reflejo de esta influencia en la célebre frase con que comienza la primera sección de los *Principios fundamentales de la metafísica de la moral*, de Kant: "Nada puede ser concebido en el mundo, o aun fuera de él, que pueda ser llamado incondicionalmente bueno, salvo una *buena voluntad.*" Las virtudes mismas no son simplemente buenas, pues una mala voluntad puede darles un uso corrompido. La moral no es para la felicidad o la perfección de la naturaleza del hombre; por lo contrario, es la moral la que da valor a esa felicidad y esa perfección. A la inversa, la moral de la buena voluntad no es validada en absoluto por el alcance del fin deseado por la voluntad, ni disminuida por no haber alcanzado este fin.

Podemos empezar a percibir ahora la característica dualidad de la enseñanza moral y política de Kant: su exigencia a la vez de obediencia y de emancipación, de someterse en libertad y glorificarla. Pues la moral o la buena voluntad consiste en actuar no sólo de acuerdo con la ley sino por respeto a la ley a la que rinde obediencia absoluta. Pero como la ley es una expresión de la autonomía del sujeto, no representa una autoridad externa sino su propia voluntad. La buena voluntad, tan buena en sí misma independientemente de todo efecto que pudiera tener, y al constituir en sí misma el bien supremo reemplaza en cierta medida a Dios o la naturaleza. Los hombres que se jactan de su inteligencia o de su felicidad son despreciables; es en el individuo humilde que se somete más a la ley en quien el hombre se eleva más como tal, por medio de la bondad de su voluntad, hasta una soberanía sin precedentes.

Esta revolucionaria doctrina de la prioridad y la sustancia de la moral tiene varias consecuencias políticas. La primera y más obvia apoya poderosamente la fe en la igualdad humana, desdeñando las varias fuentes naturales y sociales (empíricas) de desigualdad y sosteniendo que la distinción de un hombre sólo depende de su calidad como ser moral. Pero cada hombre puede tener una buena voluntad, única cosa necesaria y única cosa buena en sí misma. De ahí se sigue la igualdad de todos los hombres en el decisivo respeto, y en su valor absoluto para ser respetados por todos en cada uno. No

sólo el rango hereditario sino cada humillación de un hombre por otro o ante otro es una ofensa contra la igualdad y la autonomía del hombre.

La transición de la supremacía de la moral, pasando por la dignidad del sujeto moral hasta la igualdad de todos los hombres, plantea un problema difícil e importante. ¿Corresponde la dignidad, o valor absoluto del sujeto moral como legislador, a todos los hombres o sólo a aquellos que cumplen su deber, al hombre como capaz de actuar moralmente, o al hombre que actúa moralmente? En el primer caso, ¿hasta dónde deben la perfecta dignidad y los derechos del hombre, simplemente capaz de cumplir su deber, ser convertidos en sus equivalentes políticos y sociales?

La respuesta de Kant a la primera pregunta no deja de ser ambigua. En la mayoría de los pasajes de los breves *Principios fundamentales de la metafísica de la moral*, sostiene la estipulación más estrecha y rigurosa, en función de que el hombre en realidad actúe moralmente. Sin embargo, en la segunda parte de la obra intitulada *Metafísica de la moral* (la "Doctrina de la virtud"), donde se preocupa menos por la base del respeto que por las implicaciones de éste, definitivamente prevalece la concepción más vasta, y Kant subraya los derechos sobre otros que se siguen de la respetabilidad de cada ser humano como tal. Pero es aquí donde encontramos una explicación de las concepciones estrecha y vasta, al menos en lo tocante a los deberes de los hombres entre sí. Cada quien tiene derecho a ser respetado por cualquier otro hombre y, a su vez, debe respeto a todos ellos: "Humanidad misma es dignidad" en el sentido de que un hombre no puede ser tratado, ni siquiera por él mismo, como medio sino siempre y sólo como fin. "Su dignidad (personalidad) consiste precisamente en esto", y tiene la obligación de reconocer en la práctica esta dignidad en el respeto a todos los hombres. "No puedo negar a un hombre depravado todo el respeto que, al menos en su condición de hombre, no puede arrancársele; y esto es así aun cuando sus acciones lo hagan indigno de ello." Los reproches y las condenaciones provocados por el vicio, aunque sean merecidos e inseparables del silencioso desprecio al individuo en cuestión, nunca "deben conducir a un completo desprecio hacia el hombre depravado ni a negarle todo valor moral; pues entonces se le supondría incapaz hasta de mejorarse a sí mismo, lo que es irreconciliable con la idea del hombre que, como tal, como ser moral, nunca puede perder toda inclinación a lo que es bueno".[7]

La dignidad que corresponde sólo al hombre moral le impone, justo a él, el deber de tratar a los hombres con cierto respeto; pues la dignidad del hombre moral en acción redunda en la especie, en todos los hombres potencialmente morales, poseedores de una inclinación al bien que, por muy perversos que puedan ser, los distingue de las bestias y los equipara al hombre moral. Los hombres no son iguales en dignidad, pero tenemos el deber de tratarlos a todos como si lo fueran. El derecho del individuo a ser tratado como igual o al menos a ver respetados ciertos aspectos de su dignidad no se basa en que sea igual o respetable sino en el deber de tratar a todos los

[7] *Metafísica de la moral*, parte 2, "La doctrina de la virtud" *(Tugendlehre)*, párrafos. 38, 39.

hombres como iguales o respetables. Se basa menos en la supremacía que en el contenido de la moral. Si el respeto a los derechos del hombre se basa en la moral, es así porque la moral es definida como respeto a los derechos del hombre. El contenido de la moral aparece como una deducción *(a priori)* de la universalidad como forma de moral. La línea del formalismo moral se acerca a definir al horizonte político en un mundo conceptual dominado por las ideas de universalización, de la humanidad racional como fin en sí misma, del reino de los fines, y de la autonomía.

El valor moral de una acción procede de la bondad de la voluntad por la cual es animada esa acción, lo que a su vez significa la pureza de tal voluntad: la bondad de la voluntad, abstraída de todo fin empírico. La pureza de la voluntad implica una purificación de la voluntad de toda intención sustantiva, la animación de la voluntad sólo por su respeto a sí misma, su respeto al principio formal de la voluntad en general, en otras palabras, respeto a la ley como tal. El deber mismo significa la necesidad de efectuar una acción por respeto a la ley. Pero, ¿cómo encuentra el hombre moral la ley que debe gobernar cada acción de su vida? ¿Cómo reconoce su deber el hombre de buena voluntad? La norma de Kant para la buena voluntad resulta ser la universalización, así como la norma de Rousseau para la voluntad general era la generalización. La norma de Kant exige que el hombre que está a punto de actuar se pregunte si la máxima que gobierna su acción intentada (por ejemplo: "la grandeza de mi necesidad justifica que me aparte de la honradez") podría ser una ley universal de acción para todos los hombres, sin destruir el acto mismo. Por ejemplo: un hombre necesitado de un préstamo comprende que nunca podrá pagarlo. No obstante, ¿deberá prometer hacerlo? Si todos los hombres prometieran pagar aun sabiendo que serían incapaces de cumplir sus promesas, entonces las promesas se volverían universalmente nugatorias. Su falaz promesa, si fuera universalizada, aboliría las promesas... y también aboliría el hecho mismo de prestar, que es el objeto mismo de la promesa. Una regla contradictoria o irracional no puede ser la ley para un ser racional. De ahí se sigue que un hombre no debe hacer una promesa que no espera cumplir. El que un hombre sólo actúe de acuerdo con la norma de la universalidad de su acción es llamado imperativo categórico por Kant: el imperativo que une categórica o universalmente, y no sólo de manera hipotética en consideración a ciertas circunstancias, necesidades o fines relacionados con la acción. "Actúa de modo que la máxima de tu acción pueda ser elevada por tu voluntad hasta ley universal de naturaleza."[8] Sólo hay un imperativo categórico y tal es el imperativo de la universalidad. Pero Kant elabora esta universalidad dando tres fórmulas alternas al imperativo categórico, fórmulas que ayudan a revelar a la vez el sentido humano y el fundamento del deber.

La segunda fórmula busca el principio objetivo por el cual la voluntad debe determinarse a sí misma. Rechazando como simplemente hipotético el dictado de los fines subjetivos del ser racional que tienden a sus propósitos

[8] *Fundamentación de la metafísica de las costumbres,* sección 2.

particulares, Kant exige que la voluntad se oriente hacia los fines-en-sí-mismos que son categóricamente válidos. Pero los únicos posibles fines-en-sí-mismos dotados con un valor objetivo son seres racionales como tales. El supremo principio práctico objetivo del cual pueden deducirse todas las leyes de la voluntad es, según la segunda formulación del imperativo categórico, "Actúa de modo que trates a la humanidad en tu propia persona así como en la de los demás, siempre como un fin y nunca como un simple medio". Es esta formulación del imperativo categórico la que aporta directamente la base moral de la doctrina política de los derechos del hombre. La violación del deber de respetar al hombre como fin-en-sí-mismo se manifiesta, ante todo, en los ataques a la libertad y la propiedad, donde la intención sólo puede ser tratar a nuestros congéneres, seres racionales, como simples medios o instrumentos y no como seres capaces de participar ellos mismos en los fines de la acción de que se trate.[9]

El requerimiento de que todos los hombres sean tratados como fines en sí mismos restringe la libertad de manera obvia; pero, dado que implica el sometimiento, por ley, de todos los fines subjetivos, esta formulación conduce a la idea de *autonomía,* de la voluntad que promulga su ley y queda sometida a ella sólo como su propia determinación. Este tercer principio, el de autonomía, concibe la voluntad de cada ser racional que instituye una legislación universal, concepción que conduce, a su vez, al importante concepto del "reino de los fines". "Reino" es la vinculación sistemática de varios seres racionales por leyes comunes, y el reino de los fines es la conjunción de seres racionales unidos por leyes objetivas que tienden precisamente a unir esos seres a la vez como fines y también como útiles a los propósitos particulares de cada uno, es decir, como medios. No sólo las consecuencias sino hasta la formulación del principio kantiano de moral es de carácter político. El deber señala en dirección del orden o la comunidad.

De hecho, Kant subraya la diferencia entre la idea de una comunidad ética, que es interna y universal, y la de una sociedad política, que es externa y particular. No obstante, la comunidad ética tiene una estructura política. "Un ser racional pertenece al reino de los fines como *miembro* de él cuando, promulgándole leyes universales, él mismo queda sujeto a esas leyes. Pertenece a ella como *gobernante,* en que al promulgar leyes, no está sometido a una voluntad ajena [...]. En el reino de los fines, no es al gobernante al que habla el deber, sino a todos y cada uno de sus miembros en el mismo grado."[10] El reino de los fines es una república basada en la reciprocidad. Sería imposible exagerar la importancia de la reciprocidad para la moral. El deber es nada menos que la necesidad práctica de actuar de acuerdo con el principio de reciprocidad, que da expresión no sólo a la igualdad de los seres humanos en dignidad, sino a su base en la racionalidad. La reciprocidad es, por excelencia, el principio de interacción entre seres racionales, agentes que adaptan sus relaciones entre sí con objetividad.

[9] *Ibid.*
[10] *Ibid.*

La esfera de las relaciones mutuas de los hombres, la esfera dominada por la justicia, que en la interpretación clásica no era sino una parte del dominio de la virtud, se vuelve para Kant sinónimo de la virtud a secas. Al comienzo de los *Principios fundamentales de la metafísica de la moral,* Kant menosprecia tres de las cuatro virtudes cardinales clásicas, a saber, el valor, la moderación y la inteligencia, porque pueden ser nocivas si no van acompañadas por la buena voluntad. Podemos comprender ahora por qué no incluye en su depreciación a la cuarta, la justicia: la buena voluntad suele ser idéntica a la justicia. Nadie ha proclamado más categóricamente que Kant la subordinación de las pasiones a la razón y, con ello, la existencia en el hombre de una jerarquía vertical. Sin embargo, como en Rousseau antes de él, la limitación de los deseos humanos no es lograda "verticalmente" por Kant, mediante una conformidad a una jerarquía natural en el hombre, sino "lateralmente" por la limitación recíproca (mutua) y el respeto a las libertades y las personas. La idea del reino de los fines, al mostrar que la universalización es decisiva para relacionar la autonomía y la limitación recíproca de la libertad, ilustra lo mucho que la moral de Kant debe a la política de Rousseau. También muestra hasta dónde la moral de Kant, en su formalismo racional, va más allá de la política de Rousseau al radicalizar, en el nivel moral, la reciprocidad de derechos y de deberes y la supremacía de unos y otros (derechos y deberes) sobre la virtud.

Esta supremacía aparece categóricamente en la *Metafísica de la moral,* donde Kant distingue los deberes legales y los deberes que entraña la virtud, dando prioridad a los deberes legales. Los deberes legales se aplican a los actos externos, que están sujetos a los frenos externos de la legislación; los deberes mandados por la virtud se aplican a las máximas que impulsan las acciones, a las intenciones internas que van dirigidas hacia algún fin, que debe ser una obligación pero que no puede ser constreñido desde fuera. Aunque los deberes de la legalidad sólo tratan de actos externos, tienen precedencia sobre los deberes de la virtud, aunque éstos estén relacionados con la intención y la buena voluntad, porque los deberes mismos de la legalidad forman parte de la esencia de la moral, ya que definen la reciprocidad de derechos y deberes al exigir que cada quien respete los derechos del hombre en los demás y en sí mismo.

Los deberes legales especifican las órdenes de la justicia: en primer lugar, respetar el derecho de humanidad en uno mismo, negándose a permitir a otros que nos traten como simples medios y exigiendo ser tratados como fines; en segundo lugar, no dañar a nadie; en tercero, por razón de lo anterior, entrar en una sociedad en que la propiedad de cada quien pueda ser garantizada contra los demás. La virtud dirige a los hombres hacia fines que deben tener el carácter de deberes: la perfección de uno mismo y la felicidad de los demás. Los deberes legales son definidos y perfectos; los que son impuestos por la virtud son vastos e imperfectos en la medida en que sus dictados deben dejar cierto espacio al libre albedrío de los hombres. Los deberes legales toman precedencia sobre los morales: antes de atender a la felicidad de otros, hay que atender a sus derechos. El amor a la humanidad es condi-

cional; en cambio, el respeto a sus derechos es un deber sagrado y absoluto. La práctica puede recibir prioridad sin comprometer la moral porque las prescripciones externas o la legalidad y la moral interior convergen en el respeto a los derechos del hombre.

El intento de Kant de deducir de la moral la política presenta grandes dificultades. Bien que sea cierto que Kant deriva de la moral el carácter sacrosanto de la ley y el deber incondicionado de respetarla, también es verdad que separa radicalmente la ley de la moral: su doctrina jurídica incluye dentro del derecho a la libertad (único derecho innato y fuente de todos los demás derechos) el derecho de mentir, mientras que su doctrina moral no tolera la mentira en ninguna circunstancia. Kant ha desarrollado un deber moral absoluto de respetar un derecho moralmente innocuo, aun si es un derecho a la inmoralidad.

Más allá de esta tensión entre la obligatoriedad y la innocuidad moral de los derechos del hombre se encuentra la tensión más general y más radical entre el deber de obedecer a leyes exteriores y el contenido de esas leyes, que es contingente y con frecuencia inmoral. No sólo la conformidad de las leyes a los derechos del hombre o a la voluntad general no es garantía de su moral, sino que dicha conformidad ni siquiera constituye la condición necesaria para el deber moral del sujeto, de obedecer a la autoridad. Corresponde al soberano actuar de conformidad con la voluntad general; el súbdito debe obedecer la ley tal como está. Pero entonces el problema de aplicar la moral a la política se vuelve aún más grave y provoca una nueva tensión. Las leyes o directivas políticas, en grado considerable, se oponen a los derechos del hombre y, a la vez, a las demandas de la moral. Estas leyes no sólo autorizan sino que positivamente prescriben actos que contravienen la moral. Por consiguiente, la moral nos ordena desear que la legislación sea reemplazada por un orden político que se conforme a los derechos del hombre y que sea compatible con la propia moral; al mismo tiempo, la moral exige obediencia a esas leyes inmorales. La moral prohíbe combatir la inmoralidad con el engaño o con la fuerza; prohíbe emplear medios inmorales tendientes a un fin moral. Entre el fin deseado y los medios permisibles se abre una brecha que, al parecer, hace imposible resolver la primera tensión, a saber, la que existe entre la obligatoriedad y el contenido de la ley externa.

En el Apéndice de *La paz perpetua,* Kant se enfrenta temáticamente al problema planteado por la aplicación de la moral a la política. Empieza con el conflicto entre política y moral, que queda expresado en las dos máximas, la de la política, "Sed sabios como serpientes", y la de la moral, "e inocentes como palomas"; pero lo hace para negar que este conflicto cause alguna auténtica dificultad. En principio, la política es tan sólo la aplicación de esa doctrina legal cuya teoría es la moral. Todo conflicto entre la política y la moral deberá ser resuelto por la simple subordinación de la primera a la segunda. "La honradez es la mejor política" contiene una "teoría" con frecuencia traicionada por la práctica, pero la realmente teórica "La honradez es mejor que ninguna política" es absolutamente inatacable por ninguna práctica. Kant contrasta el "moralista político" que trata de reducir la moral

para adaptarla a la política, con el "político moral" que deriva su acción política de su reconocimiento del deber. Kant rechaza las máximas maquiavélicas de prudencia política que invocan una sabiduría o experiencia práctica entre los hombres —"Actúa, luego discúlpate"; "Niega tus actos, a voluntad", "Divide y vencerás"— en favor de la máxima moral basada en el conocimiento del hombre: "Que prevalezca la justicia aunque por ello perezca el mundo". Cuando la política y la moral entran en conflicto, la moral lo resuelve de una manera característica de su propia esencia: devalúa el principio material o el resultado de la acción y se concentra en su principio formal.

El tema de la segunda parte del Apéndice de *La paz perpetua* es la armonía entre la política y la moral sobre la base del significado supraempírico de ley pública o derecho público. Kant sostiene que el derecho público requiere en principio *publicidad.* La máxima de una acción requeriría el secreto tan sólo si la publicación de la máxima expusiera su injusticia y por ello amenazara y provocara a la humanidad. La injusticia necesita el secreto; el secreto corresponde a la injusticia. Como norma de la moral de las máximas y por ello de las acciones, la publicabilidad se asemeja a la universabilidad en su formalismo y su carácter alambicado. En una ilustración de la publicidad en acción, Kant muestra cómo impide ese reniego de las promesas de un soberano, reniego sancionado por Maquiavelo, Spinoza y después Hegel; el repudio supuestamente sirve al deber supremo del soberano para con su propio Estado. La razón práctica establece *a priori* precisamente lo que ha llegado a llamarse diplomacia pública, la diplomacia de "tratos abiertos, a los que se llegó abiertamente".

Después de discutir de la norma (publicabilidad) de una máxima que corresponde a la moral de un acto político derivado de tal máxima, Kant se dedica a buscar la condición positiva en que las máximas prácticas convendrán con el derecho. Reconoce que es necesario este nuevo esfuerzo porque comprende que las máximas de un actor serían publicables no sólo si fueran justas sino si el actor fuese tan irresistiblemente poderoso que pudiese publicar proyectos inicuos, con todo desprecio a las respuestas del mundo. Como podríamos decirlo, la publicabilidad de la máxima es necesaria pero no suficiente para la moral de una acción. De este modo, propone Kant la condición general para la coincidencia de la moral y la política, y también la condición para la existencia del derecho público y una ley de las naciones: un imperio de la ley entre los hombres; el acuerdo entre las naciones de abandonar el estado de naturaleza para abjurar de la guerra. No la experiencia sino la razón pura muestra la necesidad de una federación de los Estados (pues la idea procede de la propia noción de ley) si se quiere lograr la conjunción de la moral y la política, y que la prudencia política tenga una base legal.

Las claves que ofrece Kant con respecto a la aplicación directa de la moral a la política nos llevan de vuelta a la dificultad ya conocida: la moral formal y universal exige (sin mostrar que es una buena base) un cierto orden político; y mucho más rigurosamente prohíbe el empleo de los medios considerados necesarios por Kant para la realización de ese orden. Lo abstracto y rígi-

do de la moral crea una laguna entre ella misma y sus aplicaciones políticas tanto en el ámbito de los fines como en el de los medios, en el ámbito del orden legal (que para Kant es el de la libertad externa, no el de las intenciones morales) y en la esfera de la acción política que, aun para Kant, es, sin poder evitarlo, el ámbito de las situaciones contingentes, particulares e impredecibles.

## Filosofía de la historia

Superar la disyunción de la moral y la política es, precisamente, la tarea de la filosofía de la historia, cuyo deber es señalar la dirección del progreso y dar esperanzas de alcanzar el orden legal que permitiría la unión decisiva. Por consiguiente, la filosofía de la historia debe reconciliar la prohibición y la indispensabilidad de los medios inmorales; debe reemplazar la anarquía y la injusticia que proyecta el escenario humano y la impredecibilidad que acompaña al libre albedrío con la concepción de un avanzado progreso, con la convicción propositiva asociada a la moral, y la necesidad correspondiente al determinismo físico. Aquí reaparece la deuda de Kant para con Rousseau, y es reconocida cuando Kant llama a Rousseau el Newton del mundo moral. Así como Newton descubrió la sencillez y el orden de un mundo material aparentemente viciado por el azar, Rousseau por primera vez vio más allá de la multiplicidad de las apariencias humanas hacia las profundidades de la naturaleza humana y percibió la ley oculta que justifica la Providencia misma.[11] Antes de Rousseau, la Providencia había parecido autorizar una escena humana en que la política se olvidaba de la moral no sólo en el presente, sino sin esperanzas de un remedio progresivo a través de la historia.

Pero Rousseau es el Newton del mundo moral y su doctrina es una justificación de la Providencia, en parte por una razón que no mira el futuro sino el pasado: la tensión entre la moral salvaje y la ley moral universal queda resuelta en el *Segundo discurso*. Como Kant lo indica, él mismo toma su punto de partida no del hombre sino de ese hombre civilizado al que Rousseau llega sólo después de haber recuperado y comenzado con el hombre natural. Si los salvajes ignoraron la ley moral fue porque la razón aún no había despertado lo suficiente en ellos. La promulgación de la ley moral para toda la humanidad habría sido entonces sólo milagrosa; pero el mérito de Rousseau consiste en haber mostrado en el ámbito de la historia, como Newton lo había hecho en el reino de la física, que la sabiduría y la gloria de Dios se manifiestan mejor en la necesidad y regularidad de las leyes naturales que en la milagrosa interrupción de su curso.

La función esencial de la filosofía de la historia es, sin embargo, interpretar el pasado, dar esperanzas para el futuro y de esta manera apoyar la acción moral, con un nuevo aliento del que no puede prescindir. Kant consideró que la moral perdería su significado a menos que la humanidad progresara

[11] Anotaciones a *Observations on the Sense of the Beautiful and the Sublime*, Akademie Ausgabe, vol. 20, p. 58.

moralmente, o a menos que el progreso de la especie así como de los individuos no fuese, al menos, considerado imposible. La fe en un progreso moral transmisible de generación en generación y la fe en el avance intelectual y político deben ayudarse y ayudar a generarse entre sí. La moral del individuo, aunque en última instancia depende de la buena voluntad, es decir, del hombre mismo, debe ser preparada progresivamente y recompensada por unas condiciones externas que no seduzcan ni castiguen la virtud. Es tarea de la historia preparar el surgimiento de la razón y la civilización, que son necesarias aunque no suficientes para obedecer la ley moral universal, y preparar el estado legal exigido por la moral aboliendo la violencia, esa continua invitación a la inmoralidad. Kant no presenta el progreso histórico del intelecto, la cultura y la política como un hecho sino, más bien, como el *postulado* práctico indispensable para el sujeto moral. El progreso histórico no proviene de la acción moral sino que se debe a la operación del mecanismo de la naturaleza o de la Providencia, y no a ninguna conciencia humana; la Providencia emplea esas mismas inclinaciones, vicios, violencia y guerra, cuyo dominio o abolición son el encargo de su misión. Entre la filosofía de la historia y la moral hay al mismo tiempo concordia y tensión, cada una de ellas esencial, reproduciendo el problema que acompaña al pensamiento de Rousseau al descubrir la tensión que hay entre el progreso intelectual y el progreso moral. La filosofía de la historia tal vez aporte un nexo entre moral y política; pero su propia ambigüedad la hace incapaz de superar por completo esta disyunción.

La filosofía de la historia de Kant, más que la de ninguno de sus sucesores, se enfrenta a los requerimientos de la moral. Su principal valor es práctico, de guía para la acción. La tarea de la razón teórica es enseñar que no es posible demostrar la imposibilidad del progreso, ciertamente no apelando a la experiencia; y, de paso, que la experiencia misma da indicaciones —si no decisivas, al menos alentadoras— en favor del progreso. Kant no afirma que los hombres deban creer que los fines del progreso son alcanzables; su deber es actuar congruentemente con el deseo de esos fines, mientras su inalcansabilidad no sea segura. Una vez que la razón moral haya vetado de manera absoluta la guerra, por ejemplo, la pregunta sobre si la paz perpetua es alcanzable o no será reemplazada por nuestro deber de actuar como si fuera alcanzable, por tanto, de establecer las instituciones internas e internacionales del republicanismo que aquélla exige. En lugar de ser engañados por la moral, precisamente la fe en que la ley moral puede engañar al hombre despertará en nosotros el fatal deseo de abdicar de la razón y someternos, como los brutos, al mecanismo de la naturaleza.[12] La razón moral nos libera del dogmatismo de la razón teórica o científica.

Entonces, ¿por qué la ley moral, para la conservación de su valor, ha de depender de la posibilidad de un avance hacia algún orden político, cuando el deber moral de cada hombre ya ha sido unido a un imperativo absolutamente categórico, cuyo dictado puede obedecer porque debe hacerlo? En

12 *Metafísica de las costumbres*, "Doctrina del derecho", conclusión.

suma, por la necesidad de mostrar (por medio de la filosofía de la historia) que hay concordia o que no hay una discordia esencial entre la virtud y la felicidad, la moral y la naturaleza, la moral y la política, o el deber y el interés. Cierto es que Kant introduce así en su filosofía de la historia y la política consideraciones como la felicidad, que no son estrictamente morales. Podría objetarse que la moral kantiana apartada de la felicidad queda comprometida por la preocupación de Kant por reconciliar la moral y la felicidad. Sin embargo, debe reconocerse que el intento de reconciliar la felicidad y la virtud que nos hace dignos de ella es, para el kantismo, menos decisivo en el plano de la historia humana que en el plano de la fe en otro mundo. Sin embargo, el intento de reconciliación se limita a dar a la historia una tendencia y una política con un fin —el establecimiento de un orden legal o pacífico— sin pretender efectuar la educación moral de la humanidad, limitado proyecto de quitar obstáculos a la moral sólo en la medida en que también son obstáculos para la sociedad civil. En realidad, aun con respecto al derecho, cuando la reconciliación tiene la ventaja de ser una especie de destino del hombre en el mundo natural, se desvía en dos sentidos de la ventaja de la moral en el sentido estricto, que es la ventaja del individuo en el mundo nouménico. En primer lugar, el problema moral se presenta a cada momento a cada individuo: a cada momento éste debe ser virtuoso, por tanto, puede serlo, y así los postulados de la *razón práctica* llegan a pesar decisivamente. Pero entonces, en contraste con la inmoralidad del alma individual, el progreso histórico de la especie propone una respuesta al problema de la virtud y la felicidad solamente en cuanto al futuro de la especie; el individuo no sólo puede prescindir de la noción de progreso histórico con propósitos de conducta moral en el momento presente, sino que la esperanza externa que ofrece ni siquiera le afecta en sentido directo. Kant, primer gran filósofo en cuya obra la filosofía política se transforma en filosofía de la historia, formula clara y categóricamente una objeción a toda filosofía de la historia, incluyendo la suya propia. Con toda claridad percibió que el progreso histórico es la obra de generaciones de hombres, que más o menos inconscientemente construyen un edificio cuya perfección trae una felicidad en la que, desde luego, no pueden participar. Pero Kant considera esto como la condición inevitable de los seres racionales que son mortales individualmente, y sólo inmortales como especie.

Aparece ahora el segundo aspecto en que la filosofía de la historia es inferior al postulado de la inmortalidad del alma como garantía de la moral. Pero considerando que la perfección de la moral sólo ha sido alcanzada indirectamente por la realización de los fines naturales del hombre en la sociedad, la filosofía de la historia se basa por completo en lo empírico y lo fenoménico: la brevedad de la vida del hombre, la inmortalidad de la especie, el hecho mismo de que haya progreso y la vulnerabilidad de todo ante catástrofes naturales que podrían poner fin a la historia misma. Esas condiciones, aun si se satisfacen, son peculiaridades de la vida humana, no deducibles *a priori* de características de un ser racional que aplica y que obedece la ley moral. Además, como son empíricas, pueden exigir confirmación empírica. Aun sí,

teóricamente, el progreso histórico exige en apoyo de su aplicabilidad práctica nada más mostrar que no es posible probar su imposibilidad, Kant no puede dejar de buscar pruebas positivas en su favor: la apuesta del Hombre a la convergencia de la historia y de la moral no puede quedarse como simple juego. La acción moral presupone e implica esperanza, o una fe práctica, la cual debe producir un nuevo modo de considerar la naturaleza, la experiencia y la historia. La experiencia humana debe ser susceptible de una interpretación que es más compatible con el ideal de la paz eterna que la de los meros políticos.

Ocurre así que Kant vuelve a esa experiencia de la que desdeñosamente se había apartado, buscando en ella las señales del avance hacia la paz, la legalidad y la moral. Toda experiencia que indique la aptitud del hombre para ser autor de su propio progreso queda representado por Kant como sujeta a proyección al pasado y al futuro, como significativa de la tendencia humana a avanzar. Dependiendo así de los acontecimientos y de cierta interpretación de los signos, la filosofía de la historia no puede exigir la necesidad o el rigor, ya sea de los postulados que se refieren al otro mundo, o de las leyes científicas que gobiernan el mundo del determinismo natural.

¿En qué plano y en qué dimensión de la vida humana se mostrarán las señales y los medios del progreso? No en el nivel de los actos particulares de los hombres, de sus intereses y sus motivos; no puede contarse con su sabiduría para unir a los hombres con la visión de un designio común racional. Precisamente por esta razón, el filósofo debe partir de la falta de plan de los asuntos humanos para buscar el plan de la naturaleza, que es la base de la historia propiamente dicha.[13] En estas circunstancias sólo hay dos modos en que se puede concebir el avance hacia el régimen republicano legal y la paz perpetua: o bien el hombre elegirá con entera libertad el camino, pero lo seguirá no por virtud de su naturaleza empírica (el interés o la felicidad) sino antes bien por deber, moral y apego a la ley, o bien será arrastrado, a lo largo de ese camino, inconscientemente, bajo la coacción de un poder superior. Para que estas posibilidades se vuelvan claves del futuro, la experiencia tendría que contener prueba, o bien de una disposición natural entre los hombres a superar sus inclinaciones y a ingresar en un estado legal universal, o de la acción de una potencia superior que, sin que los hombres lo sepan, desvía sus acciones de sus fines particulares hacia el servicio de un objetivo común coincidente con la paz perpetua.

Éstos son precisamente los dos aspectos o facetas de la filosofía kantiana de la historia. La primera posibilidad refleja en realidad la acción de algo que sobrepasa la historia, pero la segunda constituye la filosofía de la historia propiamente dicha: sólo existe la historia en la medida en que hay algo más allá de la libertad y en la medida en que las acciones humanas toman una dirección involuntaria. Paradójicamente, la moral puede avanzar y afirmarse en la naturaleza sólo en la medida en que los hombres no alcanzan lo que desean, o en que sus planes los traicionan: en el lenguaje de Adam Smith,

13 "Idea de una historia universal en sentido cosmopolita", proemio.

en la medida en que son conducidos como por una mano invisible a promover fines que no son parte de sus intenciones. De este modo, el "fin de la naturaleza" (que Kant formula explícitamente, como versión más prudente de la Providencia) servirá como guía a la historia. La razón práctica y la naturaleza colaboran entre sí y se fortifican una a otra porque la "naturaleza desea irresistiblemente que por último prevalezca la ley. Lo que los hombres descuidan con ese fin llegará a pesar de todos modos, aunque no sin esfuerzo".[14]

De este modo, la filosofía de la historia puede hacer a la gente práctica la acusación de irrealismo que esta gente dirige contra el "idealismo" de los moralistas y los utópicos: lo que parecía una contradicción entre los deseos piadosos y las necesidades demostradas por la experiencia aparece ahora como un debate entre probabilidades empíricas auténticas pero limitadas y una necesidad que es, al mismo tiempo, superior a la experiencia y ya parcialmente cumplida en ella.

Kant va aún más lejos: son precisamente las propensiones egoístas de la naturaleza humana las que la naturaleza explota para alcanzar aquellos fines propuestos por la venerada pero impotente voluntad general de la humanidad. El egoísmo promueve la guerra y el afán de adquisición, pero simultáneamente inspira esas contramedidas egoístas contra la agresión y la avidez que conducen a un progreso próspero y pacificado. Mediante el curso de la historia y en sus varias culminaciones, el orden surge del conflicto, la paz de la guerra y el beneficio público del vicio privado. El orden político que la moral exige y que, a su vez, debe allanar el camino a la moral o facilitar su tarea, no sólo es moralmente innocua sino que se alcanza por medios inmorales, o por lo menos sería imposible sin las pasiones y los vicios.[15]

Si se interpreta teleológicamente la naturaleza, es decir, moralmente, el fin y, por tanto, el significado dado por la naturaleza a la historia consiste en la elaboración de todas las disposiciones de la especie humana. Estas disposiciones culminan en la cultura, es decir, en la general aptitud del hombre, como ser inteligente, a dar uso a la naturaleza como medio y a elegir con toda libertad, para sí mismo, los fines que desee. Kant conviene con Rousseau en que el hombre se caracteriza radicalmente por su libertad o, mejor aún, por su perfectibilidad. Es capaz de ser racional antes de actuar de manera racional; su cultura y su inteligencia se desarrollan con lentitud cuando su desarrollo lo arranca del estado animal. Y Kant, como Rousseau, sostiene que tal progreso en la cultura y la inteligencia no constituye en sí mismo un progreso hacia la felicidad o hacia la moral. Cuando la razón y el instinto se separan, la razón rompe también con la inocencia y se abre una brecha entre la razón y la adaptación del hombre a su existencia animal. El desarrollo de la razón sugiere refinamientos de deseo que no siempre son sanos, dando al hombre también un sentido del mal y del vicio mientras impone prohibiciones y por tanto infracciones en su vida. Kant se remite a Rousseau y a la enseñanza bíblica del pecado original, al mostrar el vicio y la desdicha

[14] *La paz perpetua*, primera adición.
[15] *Ibid.*

que acompañan a la civilización. Se vuelven más complejas por la desigualdad que aumenta entre los hombres al desarrollarse habilidades entre ellos, al surgir la abundancia material y con ella la opresión de las órdenes inferiores y el malestar de las superiores.[16]

Comprendemos ahora cómo Rousseau pudo persuadir a Kant, no sólo de la necesidad de considerar al hombre en la perspectiva histórica de la transición de naturaleza a civilización, sino también de vacilar antes de ver en esta perspectiva alguna garantía o siquiera un fundamento de moral. La observación de Kant, siguiendo a Rousseau, acerca de una tensión entre el progreso moral y el progreso de la civilización, de las ciencias, de las artes y aun de las instituciones políticas puede ser la explicación más seria del papel colateral y ambiguo de la filosofía de la historia en el pensamiento de Kant. La idea de que la especie humana al desarrollar sus potencialidades puede apartarse cada vez más de la virtud y de la felicidad, o, en todo caso, que debe organizarse con esa separación, provoca la duda de si la humanidad se consumará en este mundo, y la certidumbre de que los medios de consumación están viciados por una impureza que devalúa la realización de la humanidad en esta vida en comparación con el destino moral del individuo en el más allá.

La conclusión de Kant es más optimista que la de Rousseau. En Rousseau hay, probablemente, una tensión irreductible entre el destino del individuo y el de la sociedad. En Kant —de hecho, en su interpretación de Rousseau— esta tensión debe desembocar, por medio de la propia evolución histórica, en una reconciliación dentro de cierto tipo de sociedad que corresponde al designio de la naturaleza y al destino del hombre. Kant interpreta las contradicciones que Rousseau señala entre la civilización y el estado de naturaleza como contradicciones entre aquellas propensiones del hombre que están vinculadas con su destino moral y las que están vinculadas con su conservación. El lujo, la desigualdad y la violencia no pueden separarse del progreso moral. Al apartar de la naturaleza al hombre, deben conducirlo a la sociedad del "contrato social", a aquel punto en que "el arte al alcanzar su perfección vuelve a convertirse en naturaleza".[17] Si Kant fustiga los males de la civilización, como lo hiciera Rousseau, subraya mucho más que Rousseau su papel histórico positivo e indispensable y la manera en que a la postre deben superarse o trascenderse. La "miseria dorada" de la cultura que despierta y fomenta apetitos y vicios debe conducir a la "cultura de la disciplina" en que la libertad quede liberada del despotismo del apetito vicioso, y en que se allanan los caminos de la moral por medio de la legalidad. De manera similar, la desigualdad hace surgir una sociedad igualitaria, y la guerra conduce a la paz. Desde luego, Kant no exculpa los medios turbios; de hecho, proscribe el uso de tales medios mucho más terminantemente que ningún otro filósofo. Sin embargo, está dispuesto a ver en ellos,

[16] *Crítica del juicio*, § 84.
[17] "Presunto comienzo de la historia humana" ("Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte", *Vermischte Schriften*, p. 274. Inselverlag).

en retrospectiva, un beneficio, y así muestra que la historia está superando la antinomia de fines y medios. Es la naturaleza la que de algún modo asume la responsabilidad por la violencia y la inmoralidad de la política, empleando la máxima "El fin justifica los medios", tan estrictamente prohibida a los individuos por la razón práctica. De este modo, cuando Kant aborda temas como la Revolución francesa, la rebelión contra los tiranos o las guerras de liberación, llega a un perturbador juicio doble: la retrospectiva justificación por la historia y la condena incondicional por la moral. Si la visión histórica sigue coordinada a la moral, como para Kant, o la domina, como lo hará en Hegel, existe entre ellas una promesa de reconciliación, mientras que en Rousseau sólo hay la insinuación de la antinomia.

La reconciliación de que trata se vuelve, sin embargo, más problemática precisamente por el hecho de que la sociedad que la hace posible es, a su vez, el producto permanente de los mismos apetitos y vicios que se encuentran en la fuente de la conducta objetable de los hombres. Tal vez la desigualdad y la guerra acabarán por aniquilarse, pero de ninguna manera puede decirse lo mismo del egoísmo y de la hostilidad de la que proceden, pues tales son parte de la naturaleza eterna del hombre, de esa naturaleza que es función de la historia desarrollar y del Estado civil explotar en interés de los derechos, la moral y la felicidad. El fenómeno fundamental del que surgen a la vez el problema político y su solución es lo que fue identificado por Hobbes como la asociabilidad natural del hombre, la latente o manifiesta guerra de todos contra todos. La asombrosa fórmula de Kant para describir esta animosidad es la "asocial sociabilidad de los hombres, es decir, su inclinación a ingresar en la sociedad, inclinación que sin embargo va unida a una marcada repulsión que continuamente amenaza con descomponer la propia sociedad".[18] El elemento decisivo de la fórmula es la asociabilidad; la concordia es simplemente el deseo de los hombres; la discordia es la prescripción de la naturaleza, impuesta para someter a tensión y, así, desarrollar al ser humano. A pesar de todo, aunque pueda ser cierto que la discordia es el recurso de la naturaleza para procurar una ulterior concordia, esta concordia misma sólo resulta ser una discordia bien regulada, al menos en el nivel legal y el político. La sociedad civil es al estado de naturaleza como el orden es al desorden y la paz es a la guerra, y sin embargo la libertad natural y el antagonismo deben sobrevivir y sobreviven en el Estado civil. El régimen más conforme a la esencia de la sociedad civil es el que mejor conserva esa libertad, en tanto que fomenta este antagonismo y mediante el juego de las instituciones logra la compatibilidad de la libertad de cada hombre con la de todos los demás, y elimina del antagonismo toda violencia.

Si la vida civil depende de la egoísta moderación del egoísmo, vuelve nuestra anterior pregunta, con nueva urgencia: ¿cuál es la relación entre el orden social y la moral a cuyas demandas supuestamente debe responder y para cuya práctica supuestamente debe prepararse? ¿Cómo difiere del egoísmo "realista" cínico, o de las concepciones utilitarias de la tradición maquiavéli-

[18] "Idea de una historia universal en sentido cosmopolita", 4º principio.

ca? Con la mediación de la filosofía de la historia, la filosofía política de Kant parece compuesta, más que nunca, por una moral abstracta que no es de este mundo y por una política amoral que es demasiado mundana.

## El estado legal

Tomada simplemente y en sí misma, la filosofía política kantiana, siendo en esencia una doctrina legal, rechaza por definición la oposición entre educación moral y el juego de las pasiones como fundamentos alternos de la vida social. El Estado queda definido como la unión de los hombres bajo la ley. El Estado, correctamente llamado así, está constituido por leyes que son *a priori* necesarias porque fluyen del concepto mismo de ley. Un régimen no puede ser juzgado por otras normas, ni puede asignársele ninguna otra función que las que son propias del orden legal en cuanto orden. Es parte de la esencia de la ley presentarse *a priori* procediendo de la razón práctica y también pesar sólo sobre los actos externos como aquellos que pueden legislarse y ser puestos bajo esos frenos externos sin ninguna consideración a los propósitos del hombre o la motivación interior. De este modo, la ley ofrece un punto de vista que, en su abstracción y su universalidad, esencialmente es neutral con respecto a la moral y a la felicidad aunque pueda avenirse con cualquiera de las dos. En realidad, Kant difiere de sus predecesores al presentar la moral como condenatoria del estado de naturaleza, ordenando a los hombres ingresar en un estado legal en que quedan bajo coacción externa, único en que pueden respetarse los derechos del hombre. Y a la moral deben esos derechos su santidad. Pero el único derecho innato, en torno del cual giran todos los demás, es el de garantizar la libertad de cada quien para realizar cualquier acto externo que le plazca, mientras no coarte la misma libertad de los demás. Esta libertad externa queda definida sin consideración a ninguna limitación moral interna, e implica el rechazo de toda limitación moral externa, de todo intento de educación moral por el Estado. A la inversa, por muy responsable que pudiera ser la sociedad civil de la conservación de sus miembros, no debe adoptar como su fin el ser de ellos, su bienestar o su felicidad, sino que sólo debe tender debidamente a la conservación del propio orden legal. El carácter universal y *a priori* de la ley y el carácter legal de la sociedad política requieren de esta última que se confine a las condiciones universales y por tanto mínimas para la coexistencia de hombres, libres sin consideración a la naturaleza empírica de esos hombres o a los usos que pudieran dar a su libertad. Además, existe otra base, más directamente política, para la disyunción entre los fines de la sociedad política y los fines de sus miembros: mientras los individuos persiguen sus diversos fines con un derecho idéntico a la libertad externa, el régimen que tendiera, así fuese con benevolencia, a prescribirles el camino a su felicidad, sería un despotismo paternal, adverso a sus derechos. Por razones similares el Estado no debe ni puede tratar de obligar a sus ciudadanos a actuar moralmente, pues aunque las acciones pueden ser reguladas, las intenciones indispensables para la

moral de esas acciones no pueden ser inducidas desde fuera: yo tal vez pueda ser obligado a emplear ciertos medios para alcanzar cierto fin, pero yo solo puedo dictarme a mí mismo el fin.

Parece así que este estado legal que puede apartarse de la felicidad y del deber moral para basarse exclusivamente en una libertad externa será el estado por su naturaleza opuesto al despotismo, a saber, el Estado republicano. Una vez que existe, este Estado demuestra ser el más conducente a la felicidad de los hombres y, a la vez, a su moral: a su felicidad porque la sensación de no deber su destino a nadie es indispensable para la felicidad de los hombres, y a su moral porque la conformidad de los actos de los hombres a la ley prepara la conformidad de sus intenciones a la ley moral. Queda por ver si el sistema kantiano puede apartar al Estado, en interés de la libertad externa, de todo cuidado por la moral y la felicidad de los hombres, y al mismo tiempo cumplir con su promesa de que el Estado se deriva de una preocupación por ambas que impele a los hombres hacia ambas.

La teoría de Kant se basa en la supremacía absoluta del derecho innato de cada quien en la libertad exterior (libertad de la coacción de otra voluntad). Al mismo tiempo, la razón práctica afirma como su único postulado legal la posibilidad de considerar todo objeto externo como suyo propio. El derecho innato y la posibilidad planteada requiere para su protección que sea restringuida la libertad externa de los hombres. Son indispensables unos frenos legales a la libertad externa para la conversión de simples posesiones en una propiedad definitiva, por ser legal. El derecho exige que haya un freno, a la vez de los que infringen la ley y de quienes deben ser obligados a ingresar en la vida civil.

La constitución de la sociedad civil se concibe basada en un contrato original por el cual los individuos se unen para establecer una voluntad colectiva en cuyo representante delegan sus poderes separados de mutua coacción. Como en Hobbes, sólo el jefe de Estado puede obligar a otros sin estar él mismo bajo obligación. Pero como en Rousseau, cada uno, al unírsele todos los demás, sólo se obedece a sí mismo. La voluntad general, fuente y producto del contrato original, es única soberana y legisladora, pero en el entendimiento de que el cuerpo ciudadano es ese soberano. Así puede Kant afirmar, en *La paz perpetua,* que la libertad externa no es la libertad de un hombre para hacer lo que le plazca, aun dentro de los límites de la similar libertad de los demás, sino que antes bien consiste en que es libre de obedecer a toda ley externa que él no hubiese consentido. De ahí se sigue que el gobierno representativo, en que la legislación está dominada por la voluntad general, es el único gobierno legítimo.

Kant distingue tres poderes políticos que son, de hecho, la voluntad general manifestada en tres "personas": el poder supremo o "soberanía" en la persona del legislador; el poder ejecutivo en la persona del gobernador, y el poder judicial (que asegura a cada quien lo suyo) en la persona del juez. La prueba de la conformidad de un gobierno con el contrato original y de su representatividad, y por tanto legitimidad, es la separación de poderes dentro de él. Al distinguir los regímenes, Kant reemplaza la norma tradicional de

uno, pocos o muchos gobernantes en favor de considerar la manera (arraigada en la acción de la voluntad general que efectuó la primitiva transformación de la chusma en un pueblo) en que el Estado aplica su poder absoluto. Kant surge con la distinción entre Estados republicanos y Estados despóticos. El despotismo es exactamente la unión del legislativo y el ejecutivo en un solo poder que ejecuta leyes de su propia creación, condición ejemplificada en la democracia absoluta. Por otra parte, cuanto menor sea el número de gobernantes y mayor la representación del pueblo, más perfectamente podrá el régimen aproximarse al republicanismo, en que, de hecho, el gobierno representa al pueblo mientras el pueblo mismo es el legislador soberano.

Kant modifica esta doctrina de la soberanía popular, con sus obvias implicaciones revolucionarias, en formas que al parecer contradicen sus distinciones entre *a priori* y empírico, y entre ley y moral. Para empezar, declara que el contrato original, esa condición indispensable de la sociedad civil, la ley y el republicanismo, no deben ser considerados como un hecho histórico y que, en realidad, es imposible salvo como idea útil para mover a los legisladores a respetar una voluntad general seriamente postulada.[19] Pero si el "contrato original" no es más que una norma para juzgar regímenes, también es la voluntad general que se supone surgió de él. De este modo, una expresión real de la voluntad general por votación popular puede ser reemplazada legítimamente por una legislación monárquica, mientras esa legislación *pudiera* haber recibido la aprobación de la voluntad general. De este modo, aunque el republicanismo está transformándose en justicia como norma de legitimidad, cualquier gobierno puede ser considerado legítimo, al menos de manera provisional; aunque debe entenderse que ningún principio sustantivo de justicia es aplicable, sino sólo el principio formal de la universalizabilidad: es adoptada justamente una medida por todo un pueblo, o congruentemente con la voluntad general por un gobernante, si no hay en ella nada contradictorio. Esto confirma la definición de derecho, aparte de todas consideraciones morales y empíricas. Pero con toda claridad corresponde al gobernante, no al pueblo, juzgar si la definición está siendo respetada, y el pueblo debe obedecer en todas las circunstancias.[20] El hecho de que el pueblo esté descalificado para defender sus derechos inalienables casi garantiza cierta desviación de la más estricta justicia. Esto no se ve seriamente afectado por el hecho de que los ciudadanos deben tener el derecho de libre discusión y crítica. Por tanto, la justicia debe depender, a la postre, de la buena voluntad del jefe de Estado, cuyo poder no será limitado por nadie. Kant suscribió el moderno reemplazo de la educación por instituciones y de la regulación moral de las pasiones por sus limitaciones mutuas, pero hasta que las revoluciones que él condena por motivos morales hayan instalado por doquier el republicanismo, el respeto a los derechos del hombre, aunque puedan ser deducidos *a priori,* al parecer dependerá de hechos empíricos como la educación y la moral de los gobernantes.

[19] "Sobre el tópico: esto puede ser verdad en teoría pero no lo es en la práctica", conclusión.
[20] *Ibid.*

Sin duda, por esta razón Kant considera que el problema político no tiene solución perfecta: el hombre es un animal que necesita un amo, pero el amo es, a su vez, un hombre. La solución abstracta según la cual cada hombre será su propio amo, siendo todos ellos amos y esclavos unos de otros, sólo parece viable (y aun así de manera muy precaria) cuando es modificada por consideraciones empíricas o morales que Kant se esfuerza, en vano, por representar como forzosamente *a priori* y sólo en interés de la legalidad como tal. Más en general, se ve obligado a justificar las muchas medidas prudenciales que a la postre conciernen a la prosperidad del Estado y la felicidad de sus ciudadanos: pero se esfuerza por hacer que su justificación emane de unos argumentos que las muestran como necesarias para la defensa del Estado legítimo contra enemigos externos del pueblo.

## La paz eterna

Los mismos problemas se repiten aún más agudamente en la enseñanza política más original y acaso más decisiva de Kant, a saber, su doctrina de las relaciones entre los Estados y de la paz perpetua. También aquí, el deseo de reconciliar una doctrina puramente legal basada en las demandas de la moral con el mecanismo de las pasiones, de reconciliar lo ideal con lo real por medio de una teleología de la naturaleza exigida por la moral (la astucia de la naturaleza) conduce a trascendentales concesiones basadas en consideraciones empíricas. Al combatir el fundamento abstracto y neutral de la ley, la elaboración de esta doctrina hace resurgir con toda su dificultad y dureza el problema de la relación entre la moral y la historia.

Precisamente el intransigente y abstracto legalismo de la empresa de Kant es el que la lleva más allá de las posiciones de Hobbes y de Locke, pues concibiendo la institución del Estado como simple etapa de desarrollo, Kant desplaza el problema de la transición, del estado de naturaleza al estado de sociedad civil, al plano universal o cosmopolita. Las necesidades que conducen a la formación de cualquier sociedad civil particular son tan poderosas que también afectan las relaciones entre las sociedades, hasta el punto de impedir toda respuesta perfecta a aquellas necesidades de parte de los estados coexistentes. El mismo postulado jurídico yace en la política interna y externa, el derecho público, la ley de las naciones (o de las relaciones de los Estados) y la ley cosmopolita (de hombres y Estados como ciudadanos de la ciudad universal): "Todos los hombres que pueden afectarse recíprocamente deben estar dentro de la jurisdicción de alguna institución civil", pues aun si sólo uno disfrutase de su facultad natural retornaría la guerra.[21] Todo peligro externo, ya proceda de una comunidad o de un individuo, perturba la garantía de libertad y propiedad pacíficas que la sociedad civil da contra la violencia. Los individuos no pueden atender sus propios intereses, ni la orden de la razón práctica ("no habrá guerra") ni el plan de la natura-

[21] *La paz perpetua,* sección 2, nota 3.

leza ("completa unificación civil de la humanidad") si los Estados no siguen el camino que lleva del estado de naturaleza al estado legal. Kant, como Hobbes, sostiene que el estado de naturaleza es un estado de guerra, y que las naciones se encuentran en ese estado en su relación mutua. También como Hobbes, afirma que, en el estado natural, lo pacífico de cada momento sólo es un episodio empírico en el subyacente estado de guerra. Si se quiere que exista el estado de paz, debe ser explícitamente instituido. La filosofía política de Kant, al ser legal en esencia, se vuelve en su fundamento una doctrina de guerra y de paz en que la política exterior toma abierta precedencia sobre la interior: las constituciones civiles particulares no pueden establecer la paz interna mientras persistan amenazas externas a la paz. Kant critica acerbamente a Grocio y a otros teóricos del derecho internacional, así como a la escuela del equilibrio del poder, porque no reconocen la importancia decisiva de procurar una organización legal entre los Estados.

Habiendo sostenido todo eso, Kant asombra al lector de la primera parte de la *Metafísica de la moral* ("Doctrina de la Ley") al declarar que la organización de los Estados no debe poseer un poder soberano sino que sólo debe ser una alianza o federación, revocable a voluntad y que necesite renovación periódica. Es obvio que resulta dudosa la capacidad de semejante organización para lograr acatamiento o paz. La oscuridad o vacilación de Kant en este punto viene a comprometer dos preocupaciones aún más fundamentales: la paz perpetua puede ser sólo precaria o provisional y no definitiva; y de hecho puede ser un ideal puramente inalcanzable, y no una necesidad moral o un hecho predecible. Por último, las dificultades que afectan una concepción jurídica del orden internacional nos colocan ante el carácter problemático de la afirmación de Kant de haber resuelto el problema de Rousseau: ¿realmente prepara el progreso histórico la regeneración moral de la humanidad?

Las dificultades que surgen para Kant en el nivel político y legal son inherentes a la naturaleza de una organización internacional que debe ser para sus Estados integrantes lo que esos Estados son a sus ciudadanos. Para una cabal eficacia de la organización, ésta tendría que invadir la autoridad de los propios Estados, o aun modificar su condición de Estados. Por otra parte, si se va a restringir el poder de la organización, los Estados se quedan efectivamente en la condición original de ilegalidad y de guerra inminente. La alternativa consiste en el Estado universal, por una parte y en su simple pacto o alianza de Estados por la otra. Kant rechaza el Estado universal y parece favorecer la federación o "república de repúblicas". No se aclara si la república de repúblicas sea un ideal inalcanzable, útil para regular la acción, o una meta alcanzable, única que podría introducir la legalidad y el significado en la política y la historia.

Kant rechaza el Estado universal por razones que se apartan de las abstracciones de la legalidad y que, antes bien, dependen de una sabiduría política empírica, de la moral y la filosofía de la historia. Su objeción es que "las leyes pierden más y más de su vigor conforme el gobierno gana en extensión, y un despotismo desalmado cae finalmente en la anarquía des-

pués de haber destruido los gérmenes del bien".[22] Pero el Estado universal sería el despotismo universal y la paz que prevaleciera sería la paz de la tumba, desconocedora no sólo de la libertad, sino también de la virtud, del discernimiento y de la ciencia. Más aún: el Estado universal debe desintegrarse en los cuerpos más pequeños cuya interacción es el instrumento elegido de la naturaleza. Kant se decide firmemente en favor de la difícil reconciliación de la multiplicidad de Estados y de un orden legal, aunque es cierto que, en *La religión dentro de los límites de la mera razón*, se refiere a la "fusión prematura y por tanto fatal de los Estados (si ocurre antes de que los hombres hayan llegado a ser moralmente mejores)", dejando así abierta la posibilidad del Estado universal como culminación de un progreso histórico que tiene como requisito el progreso moral.

En sus notas y sus escritos publicados, Kant comenta diversamente (aunque no con incongruencia) la triple cuestión del poder de coacción de la Confederación, la provisionalidad o perfección de la paz que debe procurar, y el *status* del proyecto como posible y, por tanto, obligatorio, o como imposible y perturbador. En algunas afirmaciones, la participación en una constitución legal es obligatoria para los Estados; en otras declaraciones, no lo es. En algunas, los Estados pueden obligar a sus vecinos a participar en semejante constitución, en otras no pueden hacerlo. En algunas, el cuerpo internacional puede ejercer coacción, en otras, no. A veces la organización internacional aparece progresando persistentemente porque está en la naturaleza misma del Bien resistir, una vez comenzado, así como en la del Mal está destruirse a sí mismo; pero a veces la organización es representada en constante peligro de descomponerse. En ocasiones, el proyecto es presentado como idea irrealizable, a veces como límite aproximable por un progreso asintótico indefinido, y a veces como fin alcanzable por el acuerdo de tres gobernantes europeos. Tomados en sí mismos, los escritos publicados de Kant reflejan duda y tal vez evolución de su pensamiento, indicando la imposibilidad de una solución puramente legal al problema y la dificultad de llegar a alguna solución en general. El lector debe remitirse en particular a la *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita, La Teoría y la Práctica* y *La paz perpetua*. Su idea, como surge en la "Doctrina de la Ley" (en la *Metafísica de la moral*) merece consideración especial por las cuestiones que plantea. Su argumento, ahí, puede resumirse de esta manera. *1)* La paz perpetua constituye una transformación radical e indispensable de los asuntos humanos sin la cual toda posesión y seguridad son simplemente provisionales. Requiere el establecimiento de una constitución civil universal *(Völkerstaat)*. *2*) Esto es irrealizable; en cambio, debe aceptarse un congreso de Estados. *3*) Pero como su impracticabilidad no ha sido absolutamente demostrada, y la moral exige la paz eterna y por ello la constitución civil universal, no obstante debemos adoptar la paz eterna como el objetivo al que hay que aproximarnos siempre por medio de un progreso perpetuo.

Este argumento no está libre de graves dificultades. En primer lugar, la

[22] *Ibid.*, primera adición.

profundidad de la transformación introducida por la paz eterna, ¿es compatible con la evolución progresiva, imperceptible y sobre todo al parecer interminable que conduce a dicha transformación? La doctrina de Kant parece apelar implícitamente al concepto del fin de la Historia y, a la vez, del progreso perpetuo; pero los dos conceptos son contradictorios.

En segundo lugar, si el ingreso en una constitución civil parece, por el momento, no más que un objetivo distante, y la coacción institucional de las pasiones es correspondientemente remota, de ahí se sigue que en el presente inmediato la ley internacional tiene, como gustaba decir Hegel, la forma del deber, del "debes". Es dictado de la moral el que los Estados se transformen a sí mismos y sus relaciones inmediatamente para hacer posible una futura condición legal (o tal vez *como si*, para hacer posible la condición). Kant había criticado el derecho internacional existente, y en particular a Grocio, subrayando que no puede haber ley sin estado legal, y no puede haber estado legal sin un contrato y una coacción. Pero él mismo, en su proyecto de la paz perpetua, se ve obligado a enumerar ciertos artículos preliminares que quedan justificados por la máxima "Actuad, pues, de modo que no obstaculicéis la partida de los Estados del estado de naturaleza y la inauguración de la paz perpetua". Algunos de estos artículos pretenden ser de aplicación inmediata, otros pueden ser diferidos por razones de prudencia; pero sea como fuere, es seguro que, en ellos, reaparece una parte del derecho internacional clásico, si bien con una nueva justificación última, constituyendo lo que es más concreto y más tangible en la doctrina kantiana de la paz perpetua y de la ley de las naciones. En su última obra publicada, *La disputa de las facultades*, Kant parece hacer hincapié y poner sus esperanzas con respecto a la paz perpetua en la institución de un gobierno republicano esencialmente pacífico dentro de los Estados y no en la sumisión de los Estados a una comunidad civil universal.

Los argumentos de Kant parecen implicar que la transformación de la naturaleza y de las relaciones internacionales (estas últimas, el testimonio más virulento y notorio de la perversidad de la naturaleza humana) pueden conducir, a la postre, a someter a los Estados a una constitución legal y a la paz perpetua, la que a su vez debe allanar el camino a la regeneración moral de Estados y de hombres. Reaparece entonces la doble pregunta: ¿puede confiarse en el progreso moral para transformar la historia de un modo conducente a la ley y a la paz? ¿Puede contarse con el progreso histórico para producir una constitución legal universal y un estado de paz favorable a la moral? Con la historia o la moral como punto de partida, y tomando en cuenta la aparente neutralidad del punto de vista legal, recurre la pregunta sobre si y cómo una de ellas pude influir sobre la otra: ¿progreso imperceptible, o transformación radical?

Consideremos primero lo que Kant ve como las indicaciones históricas concretas de que la naturaleza concede la paz eterna, y también las perspectivas, cercanas o remotas, que nos da esta garantía. El tema central, dictado por el problema mismo y por la concepción kantiana de la historia como gobernada por antagonismos, es el papel desempeñado por la guerra en la

historia; pero este tema está imbricado con el del progreso de la civilización en la época de la Ilustración, y más particularmente con la oposición entre religión y comercio. En primer lugar están las condiciones externas mediante las cuales la naturaleza manifiesta su filantropía y por las cuales la teleología natural prepara el marco para la teología histórica: por ejemplo, los recursos por los cuales la naturaleza ha hecho que hasta las más inhóspitas regiones de la tierra sean habitables. En segundo lugar, por mediación de la guerra, la naturaleza ha impulsado a los hombres a todos los rincones del mundo, obligándolos en realidad a habitarlo por doquier, haciendo así posible su progresiva unificación política. En la medida en que los hombres no avancen hacia su fin moral, por intermediación de su libertad, deberán avanzar bajo la coacción de la naturaleza y así, de acuerdo con la tercera disposición provisional de naturaleza, los hombres se ven obligados, bajo la amenaza de la guerra, a entrar en relaciones más o menos legales. Más específicamente, la guerra externa y también los antagonismos internos impelen en dirección del gobierno republicano como el más eficaz para hacer frente a ambos tipos de amenaza. Pero el gobierno republicano es, de todas las formas, el más conducente a la paz. Por ello, precisamente porque el republicanismo está difundido en el mundo, la guerra tiende a ser suprimida. Sin embargo, dentro de la perspectiva del derecho internacional, presuponiendo (como lo hace) la existencia independiente de muchos Estados, la naturaleza parece estar obstruyendo esa paz eterna alcanzable mediante la fusión de los Estados en un Estado universal. La naturaleza obstaculiza esa fusión al ofrecer diferencias de lenguaje y de religión. Éstas son, hasta cierto punto, deseables y permanentes, aun cuando entrañen odio y guerra. Sin embargo, este mal necesario es gradualmente superado por el progreso de la ilustración que, colaborando con el avance de la civilización y de una general concordia humana, conduce a una pacificación general basada en la libertad, el equilibrio y la emulación. Por encima de todas las diversas manifestaciones de la religión debe estar la universal "religión dentro de los límites de la mera razón", válida para todos los hombres y todos los tiempos, producto que gradualmente va surgiendo de esa misma ilustración.

La religión racional no pudo producir la unidad y la paz sin un concomitante progreso de la civilización que las apoyara con una base más sólida en interés común. Dentro del gran escenario de la división natural y la unión impuesta entre los pueblos, el espíritu comercial empieza, tarde o temprano, a avanzar en todas direcciones, tendiendo a llevar la armonía donde el concepto de un derecho cosmopolita habría podido tener poco efecto. El comercio, medio de interés común, es promovido por un espíritu que es incompatible con la guerra.

> De todos los poderes subordinados a la fuerza del Estado, es el poder del dinero el que más confianza inspira, por eso los Estados se ven obligados —no ciertamente por motivos morales— a fomentar la paz, y cuando la guerra inminente amenaza al mundo, procuran evitarla con arreglos y componendas, como si estuviesen en constante alianza para ese fin pacífico [...]. De esta suerte, la naturaleza

garantiza la paz perpetua, utilizando en su provecho el mecanismo de las inclinaciones humanas.[23]

Tenemos la sensación de hacer frente, por fin, a las auténticas razones en que se basa la esperanza de Kant: en gran medida, las razones de su siglo. A las religiones que dividen se les opone, como en el pensamiento de Montesquieu, el comercio, que une. El desarrollo económico interno de los Estados y la elaboración de sus relaciones comerciales externas harán incosteable y desastrosa la guerra, respectivamente. La riqueza reemplaza al poder como medida de superioridad. La conquista había llevado a la humanidad adelante por el camino de la unidad y la legalidad, pero la diversidad de lenguas y de religiones había sido un infranqueable obstáculo. Ahora, el comercio reemplaza a la conquista para llevar adelante la obra de unificación de un modo que respete esa diversidad y asegure la paz dentro de los límites compatibles con ella. Donde la guerra por medio de la conquista, y la moral por medio de la educación, habían fracasado, le pareció a la época de Kant que el comercio o más generalmente el dinero estaba a punto de triunfar.

Y sin embargo, el funcionamiento del comercio va entrelazado al de la guerra, la ilustración y la moral; y las oscuridades del kantismo nos impiden discernir con claridad los modos y la dirección final de tal funcionamiento. ¿Tiende la evolución económica de la humanidad hacia la abolición de la guerra, al hacer que ésta sea tan brutal que resulte intolerable, o mediante la decadencia de la guerra, como opuesta al espíritu y el interés de los Estados? Si el Mal (conflicto de propensiones) hace surgir el Bien (la paz perpetua), ¿lo hace por medio de catástrofes producidas por su poder abrumador, o mediante mejoras, causadas por su debilidad? La primera posibilidad apunta a la revolución radical y la regeneración, la segunda a un proceso gradual e indefinido.

La indicación más general dada por Kant parece señalar en la primera dirección: las guerras se están volviendo más frecuentes y mortíferas y, sobre todo, más costosas: en suma, tan catastróficas que son imposibles. La humanidad se verá obligada a cambiar de curso. Pero el giro hacia el bien no tendrá el carácter de acontecimiento único, inevitable y decisivo. Por lo contrario, está atado al progreso de la civilización y de la ilustración, y en cierto grado depende del entendimiento y de las decisiones de soberanos, que a su vez dependen de un avance fundamental de la ilustración, cuyo aplazamiento arroja el acontecimiento decisivo hacia un futuro indefinido. Y aun entonces, el giro hacia el bien, originalmente supuesto, no transformará radical y decisivamente la condición de los Estado y del hombre.

La perspectiva es de mejora gradual, correspondiente al progreso de la ilustración y la cultura, entrañando un progreso, si no en la moral de los hombres, al menos de la legalidad de sus acciones que, aparte de las intenciones en acción, se apegarán más y más a los dictados del deber. La tensión entre la paz perpetua como eventualidad y como principio regulador, entre el

23 *Ibid.*

progreso indefinido como un movimiento que nunca alcanza su meta y otro que sí la alcanza, cada vez más, está bien expresada en el pasaje final de *La paz perpetua:*

> Si es un deber, y al mismo tiempo una esperanza, el que contribuyamos todos a realizar un estado de derecho público universal, aunque sólo sea en aproximación progresiva, la idea de la "paz perpetua", que se deduce de los hasta hoy falsamente llamados tratados de paz —en realidad, armisticios—, no es una fantasía vana, sino un problema que hay que ir resolviendo poco a poco, acercándonos con la mayor rapidez al fin apetecido, ya que el movimiento del progreso ha de ser, en lo futuro, más rápido y eficaz que en el pasado.

La noción de progreso asintótico es la más congruente con la concepción kantiana de infinitud, presentada en la *Crítica de la razón pura.* Kant se basa en los matemáticos para negar que alguien se contradice si sostiene que el progreso de la humanidad es un constante acercamiento a la meta y asimilación a ella, sin alcanzarla jamás. Pero en el mundo político e histórico del hombre, la idea de un progreso acelerado hacia una meta jamás alcanzada plantea dificultades mayores que las de la paradoja de Aquiles y la tortuga. La idea sólo se vuelve inteligible por virtud de varios "reemplazos": lo que en un nivel aparece como meta alcanzable, en un nivel inferior aparece como idea reguladora; la moral es reemplazada por la legalidad; el estado legal de egoísmos que se cancelan mutuamente bajo presiones externas reemplaza al estado del hombre hecho bueno por la compulsión interna del deber; la situación en que los Estados se comprometen a renunciar a la guerra (aunque sea, en sí misma, condición jurídica) reemplaza a la condición jurídica en el sentido estricto definido por la sumisión de las naciones a una coacción pública *(Völkerstaat).* Y la situación en que los Estados no ganan nada con la guerra, en que intervienen para suprimirla como si estuviesen comprometidos a hacerlo pero no lo están, es una condición "cuasi-jurídica", sustituto del estado legal en que la paz no sólo es probable sino que quedaría asegurada por la sumisión a una autoridad pública, o en que la guerra al menos sería explícitamente proscrita por un pacto.

El progreso entraña una creciente molificación del estado de guerra, que sin embargo sigue siendo la esencia de las relaciones entre los Estados y, estrictamente hablando, entre los hombres. Una combinación de educación (ilustración) y de incapacidad (equilibrio de fuerzas y lo costoso de la guerra) hacen que el estado de naturaleza se asemeje cada vez más al estado legal, que el estado de guerra se asemeje al estado de paz; pero ni la naturaleza de las sociedades ni la de los hombres ha cambiado en realidad, de hecho nada está garantizado, y a la postre, estrictamente hablando, nada se ha salvado en realidad.

Acaso nada se haya salvado, no porque no se le pueda salvar sino porque aún queda por dar el paso esencial y decisivo. La historia conduce a los hombres a la civilización, es decir, a un acuerdo manipulable dentro del estado de guerra o el juego de la pasión; deja a los hombres en el umbral de

la auténtica paz y la auténtica legalidad. Pero esto tal vez sea porque deja a los hombres en el umbral de la moral que, confrontando la debilidad interior de su adversario, aprovechará la oportunidad de asestar el golpe decisivo, introduciendo ese auténtico gobierno republicano cuyo concepto sólo es accesible al político moral y esa paz cuyo concepto es moral. La reforma histórica será sucedida por la revolución moral. En realidad, según Kant, "la revolución es necesaria para el modo de pensar *(Denkungsart)*, pero la reforma gradual para el modo de sentir *(Sinnesart)*". Es necesario este giro radical porque "volverse un hombre bueno no sólo legal sino moralmente [...] no puede lograrse por medio de una reforma gradual, mientras el fundamento de las máximas siga siendo impuro; antes bien, debe lograrse mediante una revolución de la mentalidad *(Gesinnung)* del hombre [...]; y sólo podrá llegar a ser un hombre nuevo por una especie de renacimiento que se asemeje a una nueva creación, y un cambio de corazón".[24]

Podemos inferir que esa "astucia de la naturaleza" llega a realizarse, por medio del progreso de la cultura y la legalidad, por medio de la guerra y del comercio, en un triunfo negativo que simplemente consiste en suprimir los obstáculos puestos a la moral, o dejarlos en un estado de neutralización mutua, mientras sus objetivos propiamente dichos (la paz y la legalidad universal) sólo se alcanzan cuando la razón práctica interviene en forma directa para alcanzar sus propios fines, que incluyen los de la naturaleza, pero los sobrepasan. Tal como aparece en *La paz perpetua*, Kant creía que el mal es autodestructivo y que los designios de los hombres perversos se frustran recíprocamente. Y muestra, además, que se trata de la intervención activa, *in extremis* por decirlo así, de la intención moral, y no sólo de la realización inconsciente del bien por medio del mal: "Cuando los motivos de la política natural se supriman y destruyan entre sí, el de la política moral empezará a manifestarse en acción y a realizar la idea de paz perpetua".[25]

## De la historia a la moral

Al parecer, la moral, por una parte, y la naturaleza o la historia, por la otra, surtirán efecto mediante una colaboración que se asemeja a un relevo. En primer lugar, "la naturaleza acude en ayuda de esa voluntad general fundada en la razón y reverenciada por todos, pero prácticamente ineficaz, asegurando la mutua cancelación de las propensiones egoístas con tal efecto que, para la razón misma, es como si no existieran".[26] Pero entonces, en el segundo ejemplo, habiendo aclarado el terreno, es la moral o la razón práctica la que se hace cargo de las cosas y por sí misma completa la tarea; y es "la voluntad general universal, dada *a priori*, la única que determina lo que es le-

[24] *La religión dentro de los límites de la mera razón* I. v.

[25] Vorarbeiten zum *Ewigen Frieden*, en *Gesammelte Schriften*, de Kant, Akademie Ausgabe, vol. 23, p. 192.

[26] *La paz perpetua*, primera adición.

gal entre los hombres" y que puede, "si llevamos nuestros negocios en forma congruente, ser la causa que produzca el efecto deseado, por medio del mecanismo de la propia naturaleza y que al mismo tiempo permita realizar el concepto de ley".[27]

Pero si la institución del estado legal auténtico y de la paz eterna es inseparable de la real intervención de una intención moral en la historia, ¿en qué tipos concretos de acción se expresará esta intención misma? ¿Conduce la transformación moral de los hombres a la transformación decisiva de las instituciones que no han logrado procurar el perfecto equilibrio de las pasiones? ¿Es, por lo contrario, la transformación de las instituciones la que, a largo plazo, debe conducir a la transformación moral de los ciudadanos, asegurando con ello la estabilidad de esas mismas instituciones? ¿O es la intención moral que se manifiesta en la historia, de hecho, la intención de soberanos ilustrados por la filosofía que emprenden simultáneamente la transformación de las instituciones y la educación moral de sus súbditos? En *La religión dentro de los límites de la mera razón* y en la *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita* presenta Kant la regeneración moral de los hombres y su educación moral por los Estados como forzosamente anterior a la unificación de la humanidad. Sin embargo, en *La paz perpetua,* pasa del concepto de la educación moral por la comunidad al pensamiento de que tal educación no es indispensable para la formación de un gobierno republicano. De hecho, Kant indica que la naturaleza logra lo que es necesario para este propósito mediante las mismas propensiones egoístas, dejando al Estado la tarea de explotar el mecanismo natural para hacer que hombres con defectos morales se vuelvan buenos ciudadanos. Pone el ejemplo de la nación de demonios para argüir que la fundación del Estado no necesita la bondad moral de los hombres. Kant llamó la atención hacia la aproximación a la moral que puede observarse en Estados reales, en que la perfección moral ciertamente no es la influencia decisiva y ni siquiera intentada por la ley, y comentó que no debe esperarse una buena constitución de la moral del pueblo sino que, antes bien, la sana educación moral del pueblo a partir de la constitución.[28]

En realidad, hasta cierto punto es posible reconciliar las dos líneas de pensamiento. Donde las instituciones recibieron precedencia sobre la transformación moral, el contexto fue la constitución doméstica del Estado y las coacciones externas de la ley como sustituto de las coacciones internas de la moral propiamente dicha. Donde la transformación moral recibió precedencia sobre las instituciones, su contexto fueron las relaciones entre Estados que no pueden prescindir de la moral ya que no reconocen ninguna coacción externa eficaz. Pero queda la paradoja según la cual podemos esperar una constitución que surja del mecanismo de las propensiones para educar al pueblo propiamente dicho: si un gobierno republicano puede lograrlo, ¿por

[27] Vorarbeiten zum *Offentlichen Recht* (notas preparatorias para *Derecho Público*) en *Gesammelte Schriften,* de Kant, Akademie Ausgabe, vol. 23, p. 353.

[28] *La paz perpetua,* primera edición.

qué no se vuelve ésta la función principal de semejante gobierno? ¿Puede cumplir tal función, cualesquiera que sean las disposiciones, la preparación y las intenciones de sus ciudadanos? ¿Puede inspirar buena voluntad una nación de demonios que, obligados por sus propensiones egoístas a ingresar en un estado legal, se volvieran moralmente buenos, gracias a la influencia de ese Estado?

En otra parte, Kant reduce esta paradoja, presentado como complementarias las dos ideas que parecen estar en conflicto: "La constitución del Estado se basa, a la postre, en la moral del pueblo, que a su vez no puede echar raíces sin una buena constitución".[29] Esto habrían podido decirlo fácilmente Platón y Aristóteles. Entonces, si hasta aquí Kant conviene con los Clásicos, ¿no debe aceptar también sus presuposiciones y sus conclusiones concernientes al objetivo moral de la política y al carácter político de la moral? Dicho de otro modo, la posición de Kant, como se expresa en este pasaje, parece plantear dos preguntas, una de ellas de orden práctico: "¿Por qué el Estado no debe adoptar como su meta la moral del pueblo?", y una teórica: "¿No entra en conflicto la declarada reciprocidad entre la ley y la moral con aquello que es kantiano en forma específica en la concepción de cada uno? ¿No es precisamente el núcleo del kantismo esa radical disyunción de la legalidad, que sólo toma en cuenta las acciones externas, y la moral, que sólo toma en cuenta las intenciones?"

La respuesta a la primera pregunta está contenida, hasta cierto punto, en la segunda. Ni por un momento Kant abandona la idea de que una intención moral, una buena voluntad, no pueda ser introducida en nosotros por una orden externa: se nos puede obligar a realizar ciertas acciones, pero no podemos ser obligados a adoptar un cierto fin como nuestro. La sugestión de influencia política sobre la moral sólo puede hacerse legítimamente con vistas a las compulsiones atenuadas, graduales e indirectas que están implícitas en la educación y en la habituación. ¿No pueden estas últimas transformar la naturaleza empírica del hombre lo bastante para favorecer su libertad moral? Si un educador, sea la familia, el Estado o la naturaleza, nos enseña a desarrollar nuestra razón y a combinar nuestros instintos, ¿no conducen este desarrollo y este domino —aunque pudieran empezar promoviendo fines egoístas— hasta el límite de la moral, haciendo sumamente probable esa conversión final de la libertad que les daría un valor moral? En suma, al multiplicar las conductas entre naturaleza y libertad, aunque la noción de una libertad brotara de la naturaleza, y luego se emancipara progresivamente de ella, ¿no están siendo unidas naturaleza y libertad de acuerdo con los principios internos de la ley? Tal es, en realidad, la función primaria de la filosofía de la historia, según dice Kant. El problema final de la filosofía de la historia consiste en captar el peso moral del progreso en la cultura, la civilización y la legalidad, que convergen en el nivel de la educación de la humanidad con el problema de la posibilidad de la educación moral del individuo.

[29] Vorarbeitem zum *Ewigen Frieden, Gesammelte Schriften*, Akademie Ausgabe, vol. 23, p. 162.

Las respuestas de Kant a la pregunta decisiva son tan diversas y vacilantes como las que da con respecto a las condiciones institucionales e históricas de la paz. Tal vez la formulación más exacta de su pensamiento al respecto pueda encontrarse en dos pasajes, uno de ellos sobre los efectos de la legalidad que prevalece dentro de los Estados, y el otro en el nivel de la teleología histórica. En el primero (*La paz perpetua,* Apéndice I), Kant sostiene que las prohibiciones impuestas contra actuar siguiendo propensiones ilegales favorecen una predilección moral a respetar la ley. En la *Crítica del juicio,* que contiene el último pasaje (§ 83), Kant desea mostrar cómo el fin último de la naturaleza, o sea la "cultura", significando la aptitud de proponer libremente fines a sí mismo y emplear la naturaleza como medios hacia ello, prepara la libertad moral, único fin incondicional que en sí mismo es independiente de la naturaleza. Con este propósito debe introducir una noción intermedia, la de la forma superior de la cultura a la que llama la *cultura de la disciplina,* bajo la cual los hombres dominan sin extirpar esos deseos naturales que conducen a los fines de la vida, siendo libre de darles rienda, pero sólo hasta el punto en que lo dicta la razón misma. Esta posibilidad de dominar las pasiones prepara esa emancipación radical ante todas las propensiones externas que, en sí misma, constituye la moral. El desarrollo de tal domino debe considerarse basado en esa civilización del hombre que se manifiesta en el refinamiento del gusto y la complejidad del conocimiento, pese a la intensificación de la sensualidad que es inseparable del proceso.

> Las bellas artes y las ciencias, que hacen al hombre si no mejor moralmente al menos más civilizado por medio del placer que está al alcance de todos y del favor de la sociedad, prevalecen contra el despotismo de los sentidos y preparan así al hombre para un dominio en que el poder pertenecerá a la razón; entre tanto, los males que nos inflige la naturaleza, como el intratable egoísmo del hombre, nos abruman, excitan al mismo tiempo las fuerzas del alma, las aumentan y las templan para que no sucumbamos a esos males, haciéndonos sentir así una aptitud para fines más elevados, que está escondida en nosotros.[30]

La pregunta fundamental a la que hay que hacer frente con respecto a los dos pasajes, la pregunta en que se encuentra concentrado todo el problema de la filosofía kantiana de la historia y la política es ésta: ¿qué significado preciso debemos atribuir a expresiones como "facilitan", "hacen susceptible a", "revelan la aptitud para", "preparan para", "prevalecen poderosamente contra", "ganan mucho terreno", etcétera? ¿Cuál es la naturaleza o, más precisamente, cuál es la necesidad del nexo entre lo que prepara y lo que es preparado, entre "el gran paso hacia la moral" y el propio "paso moral"? El último por fuerza implicará el primero, pero el primero no parece que forzosamente nos lleve al segundo. Una unión demasiado estricta entre ambos significaría un determinismo o mecanismo en las condiciones de la moral que pondría en peligro la libertad esencial de la moral misma. Una disyunción excesiva entre ambos, una transición demasiado radical, de la naturale-

[30] *Crítica del juicio.* § 83.

za a la libertad, o del mundo fenoménico al mundo nouménico hace ocioso todo el proyecto de filosofía de la historia que era, precisamente, tratar de colmar esa brecha. Es difícil ver cómo una transición imperceptible de la condición premoral a la condición moral sería compatible con la elección moral radical entre las pasiones y el deber que se encuentra implícita en la concepción kantiana de la moral. Sin embargo, lo que puede decirse con toda confianza es que la civilización y la legalidad por fuerza deben preceder a la moral, y que la decisión moral, a su vez es el principio, el *archē*, de la vida moral y no puede ser remplazada por los diversos llamados al egoísmo, o por la disciplina y la legalidad, todo lo cual nunca puede ser más que una preparación submoral a la moral.

La filosofía de la historia puede mitigar pero de ninguna manera anular la absoluta disyunción de mal y bien, de egoísmo y moral, de la naturaleza y la libertad. La libertad tiene que ser o no ser, y si es, resulta incompatible con el funcionamiento de todo mecanismo automático. La conversión moral de la humanidad, que nunca puede llegar a ser certidumbre teórica o necesidad mecánica, no puede ser considerada como base para una solución del problema político. A la recíproca, la explotación histórica y jurídica del mecanismo de las pasiones hace imposible una solución moral del problema humano.

La política, la ley y la historia siguen estando, para Kant, en una relación ambigua o no resuelta con la moral, estando las dos facetas de la relación en un estado de mutua necesidad y mutua repulsión. Kant presenta el orden político y jurídico como limitado a acciones externas y sin embargo a la vez moralmente necesario y logrado por medios inmorales. Pero como hemos visto, Kant no logra sostener el carácter simplemente legal del orden jurídico, porque reintroduce en forma subrepticia la moral en ese orden. Al examinar las bases morales de los derechos del hombre y la filosofía de la historia, hemos visto que Kant no demuestra ni las bases morales de esos derechos ni la necesidad moral de esa filosofía. Por último, al considerar la aplicación de la filosofía de la historia al problema decisivo de la paz eterna, hemos visto que los medios inmorales o maquiavélicos no bastaban para producir esa paz.

En realidad, ya sea que consideremos la doctrina política de Kant, su doctrina legal o su filosofía de la historia, siempre veremos que la moral tiene demasiado que hacer, o demasiado poco. Si una preocupación política asociada a los derechos del hombre ocupa lugar central en su inspiración y particularmente en la inspiración de su moral, su doctrina política efectiva sin embargo sigue siendo una síntesis inestable e insatisfactoria de una intención moral y "realista". La interpretación y las formulaciones de Kant le permitieron reinterpretar la vida política moderna con vistas a la cuestión decisiva y olvidada de su dignidad moral, sacrificada deliberadamente por la tradición de Maquiavelo y de Hobbes; pero lo que permitió a su filosofía dar este paso quedó como obstáculo a una solución en verdad coherente. La existencia de su doctrina moral le impide llegar a una solución del problema político por medio de instituciones; la naturaleza de tal doctrina impide una solución por medio de la educación.

En último análisis, es el problema de la educación moral y la conversión moral el que ocupa el centro de las dificultades de Kant pues este problema es afectado por la mutua influencia e interrelación que pasa entre los dos mundos, el de la libertad moral y el del determinismo natural, que Kant con gran esfuerzo intentó mantener, conservándolos de manera radical apartados uno del otro. Los puntos de encuentro que intenta multiplicar entre ellos son inseguros y problemáticos: la política no es guiada por la prudencia moral, simplemente a veces es moral y a veces inmoral; la historia presupone el concepto paradójico de una naturaleza teleológica que al parecer carece de fundamento ontológico y que colabora históricamente con el determinismo para explotar, sin saberlo, los designios de los hombres; en otras palabras, de una Providencia que es la naturaleza con otro nombre y que, en forma un tanto incomprensible, prefiere el uso de medios inmorales pero que se detiene ante la libertad moral del hombre; la ley es simultáneamente la expresión del mecanismo de la naturaleza y de los conceptos de la razón práctica; pero lo que llegan a ser la "naturaleza y la libertad unidas de acuerdo con los principios internos de la ley" es una combinación de principios formales y disposiciones contingentes, tan difícil de aplicar a las relaciones entre los Estados que arroja dudas no sólo sobre sí misma, sino, por implicación, sobre las demandas mismas de la moral y las garantías mismas de la naturaleza. Cada uno de esos puntos de contacto propuestos entre los dos mundos queda expuesto a una crítica que al mismo tiempo llamaría la atención hacia el carácter decisivo del problema planteado y el carácter a veces extraordinariamente crudo o contradictorio de las soluciones que se ofrecen.

Y sin embargo, aun si reconocemos que Kant no logra reconciliar lo externo y lo interno, la necesidad y la libertad, la naturaleza y la moral, las pruebas de la física y el testimonio de la conciencia, no obstante debe considerarse si no hay en cada uno de estos términos algo irreductible que sólo Kant logró hacer surgir con todo su poder. Sin duda, la crítica de la filosofía política de Kant puede obtener victorias en el campo de los fenómenos políticos concretos examinados en el nivel que les es propio, o bien negando la coherencia del sistema en conjunto; pero si se quiere que esas victorias sean decisivas, la crítica debe tratar de los fundamentos del pensamiento de Kant. La crítica de la filosofía política de Kant debe convertirse en una crítica de la *Crítica de la razón pura* y de la *Crítica de la razón práctica.*

# WILLIAM BLACKSTONE
# [1723-1780]

HERBERT J. STORING

SIR WILLIAM BLACKSTONE no fue un filósofo político, sino un jurista y juez. Su principal obra escrita no es un libro sobre la justicia y ni siquiera sobre derecho, sino una serie de comentarios sobre las leyes de Inglaterra (*Commentaries on the Laws of England*). Blackstone no era original ni inventivo, sino deliberadamente lo opuesto; y a menudo abordó cuestiones importantes y difíciles en una forma al parecer oscura o superficial. En realidad a Blackstone se le considera en general contradictorio o confuso en varios puntos importantes de filosofía política. Se cree que mostró un carácter amable aunque un tanto pomposo; un estilo vivo y a veces elegante: un intelecto no muy sólido desde el punto de vista teórico pero capaz de un juicio práctico firme e intrínsecamente inclinado al compromiso: en suma, se presentaba como inglés hasta la médula. Hay motivos para apoyar esta opinión, pero son insuficientes, y las razones de esa insuficiencia son las mismas por las que se le ha negado un lugar en la filosofía política.

La primera vez que Blackstone dio una serie de conferencias sobre las leyes de Inglaterra en la Universidad de Oxford en 1753, sentó un precedente que pretendía tener un efecto importante sobre la educación jurídica y, de manera más general, en la educación cívica de Inglaterra.[1] Aunque los *Commentaries* están dirigidos a funcionarios de todos los niveles y personas de todo tipo, se destinan particularmente al abogado y el caballero. El abogado se elevaría desde los confines de la simple práctica hasta los elementos y principios en los que ésta se basa. El caballero se vería rescatado de su deshonrosa ignorancia de las leyes a las que tenía obligación de salvaguardar, mejorar y administrar. En ambos casos se requería una formación académica en las leyes del país que le permitiera al estudiante no sólo aprender los lineamientos generales del derecho positivo, sino también entender, e incluso formar él mismo, argumentos "derivados *a priori* del espíritu de las leyes y de los fundamentos naturales de la justicia".[2] Blackstone invita al examen

[1] Los cuatro volúmenes de los *Commentaries on the Laws of England* aparecieron por primera vez en 1765, 1766, 1768 y 1769. La edición utilizada aquí es la octava, publicada en 1778 y la última publicada en vida de Blackstone; excepto donde se indique lo contrario, las referencias son de volumen y página. La autenticidad de los cambios hechos por el editor de la novena edición, en la cual se basan muchos editores modernos, es un poco dudosa; pero las diferencias son menores, y muchas ediciones comunes reproducen el texto completo con la foliación original. La útil edición de William G. Hammond (San Francisco: Bancroft-Whitney, 1890) contiene una combinación de todos los cambios hechos en las primeras ocho ediciones.

[2] *Ibid.*, I, 32.

de las leyes del país, sus fundamentos naturales y el "espíritu de las leyes" implícito en ellas. Es verdad que también analiza el derecho divino, por ejemplo en su introducción al derecho en general, pero el derecho divino por lo común tiene una presencia temprana y breve para después caer en el derecho natural; y Blackstone prácticamente no lo utiliza para explicar, aunque sí para apoyar, las leyes de Inglaterra. La religión sí tiene un lugar importante en las leyes de Inglaterra, y Blackstone es un gran simpatizante de la Iglesia establecida, pero lo verdaderamente importante para él es la influencia de la Iglesia para hacer a los hombres sobrios, laboriosos y buenos ciudadanos.[3]

El tema principal de Blackstone viene a ser, pues, la relación entre el derecho natural y el convencional, tal como se le presenta a un jurista en el mejor y más elevado sentido de la palabra. El plan u organización de los *Commentaries* se caracteriza por su simetría, que contiene, como un todo en cada una de sus partes, un movimiento o avance de lo natural a lo convencional.[4] Tras una Introducción, los cuatro volúmenes de los *Commentaries* se dividen en dos partes, cada una de las cuales incluye dos volúmenes o libros. Primero están los "Derechos", divididos en Derechos de las Personas (Libro I) y Derechos de las Cosas (Libro II); luego vienen los "Agravios", divididos en Agravios Privados (Libro III) y Agravios Públicos (Libro IV). La argumentación en conjunto va de los derechos individuales a los agravios públicos.

El primer capítulo del Libro I comienza con lo que Blackstone llama los derechos absolutos de los individuos, aquellos que pertenecen e incumben a los hombres particulares como individuos y "pertenecerían a sus personas simplemente en un estado de naturaleza[...]". El "primero y principal fin" de las leyes humanas consiste en mantener y regular esos derechos absolutos.[5] Blackstone no se detiene mucho, sin embargo, en la libertad natural de la humanidad, ni siquiera en este primer capítulo; pronto pasa al tema de los derechos civiles y específicamente al de los derechos absolutos de los ingleses, los cuales se abordan bajo los rubros lockeanos de seguridad personal, libertad personal y propiedad privada. El resto, que viene a ser el grueso del Libro I, se refiere a los derechos relativos, es decir, los derechos secundarios y más artificiales de los individuos considerados desde la perspectiva de las relaciones legalmente establecidas frente a otros individuos; en primer lugar, las relaciones públicas entre gobernantes y gobernados, luego las relaciones privadas entre amo y sirviente, esposo y esposa, padre e hijo, y otras por el estilo, que dependen de la sociedad civil. Aunque el derecho de propiedad se aborda, como ya se mencionó, en el primer capítulo del Libro I como uno de los derechos absolutos de los individuos, en otro libro Blackstone trata el tema de la propiedad y posteriormente, cabe mencionarlo, el de las rela-

[3] Véase *ibid.*, III, 100-103; IV, capítulos IV, VIII, XXVIII. IV, VIII, XXVIII.

[4] En un primer esbozo de los temas que después abarcó en los *Commentaries*, Blackstone señala que en muchos aspectos sigue el plan de Sir Matthew Hale (*The Analysis of the Law ... of England*, 3ª ed., 1739); pero hace hincapié en que él ha elegido "hacer un nuevo Método propio [en vez de], implícitamente, copiarle a alguien". *An Analysis of the Laws of England* (3ª ed., 1758), p. vii.

[5] *Commentaries*, I, 123-124.

ciones del gobierno. La razón es que el origen natural de los derechos de las cosas es, comparado con los derechos de las personas, menos claro y menos importante para la sociedad civil. Es menos claro porque Blackstone descubre su origen natural en la ocupación o posesión y parece dejar abierta la difícil cuestión del tipo de derecho que puede ser u otorgar la simple posesión. Es menos importante porque, mientras que los derechos naturales, tales como la defensa propia, están más o menos regulados por el derecho positivo, el derecho natural a adquirir propiedades es sustancialmente reemplazado o sobreseído por los derechos convencionales de poseer o transferir propiedades.[6]

Se dice que "Agravios", el tema de la segunda parte de los *Commentaries*, "intenta en su mayor parte transmitirnos una idea negativa, pues se trataría simplemente de la privación del derecho".[7] La segunda parte no contiene capítulos comparables en intención filosófica a los primeros capítulos de los Libros I y II, puesto que los agravios se definen a partir de los derechos y de ellos se derivan. El último par de libros no es, empero, simplemente una imagen refleja del primer par. El Libro III describe de qué manera el derecho se encarga de corregir los agravios privados relativos tanto a personas como a la propiedad (daños civiles), reflejando así el análisis que se hizo tanto en el Libro I como en el II y llevando a una conclusión, como antes, todo el tema de los derechos individuales. Los agravios públicos (delitos y faltas leves), tema del Libro IV, constituyen la parte más artificial del derecho. Los derechos son la base de la jurisprudencia de Blackstone y, hablando en sentido estricto, no existen derechos del público sino tan sólo derechos de los individuos. En el Libro IV, no obstante, la sociedad política, que es un medio para alcanzar el fin de proteger los derechos individuales, se aborda —como puede y debe abordarse para muchos propósitos prácticos— como si fuera un fin. Éste es "el gobierno y la tranquilidad del conjunto" o, de manera más simple, la paz; "porque la paz es el verdadero fin y fundamento de la sociedad civil".[8] Sin entrar en detalle, podemos decir que la descripción que hace Blackstone de las diferentes especies de delitos y faltas menores, por ejemplo los delitos en contra de Dios y de la religión o contra el rey y el gobierno, contiene su análisis negativo o indirecto del tipo de público artificial o de bien común que debe construirse para el disfrute pacífico de los derechos individuales.

"Los únicos fundamentos verdaderos y naturales de la sociedad", asegura Blackstone, "son las carencias y los temores de los individuos";[9] pero no es el estilo de Blackstone entrar en detalles o examinar exhaustivamente esos

[6] *Ibid.*, II, 3, 8-9, y *passim*. En la aseveración bastante ambigua de Blackstone, "El origen de la propiedad privada se encuentra probablemente en la naturaleza[...]: pero sin duda las modificaciones con las cuales la encontramos en el presente, el método de conservarla con su propietario y de trasladarla de hombre a hombre se derivan por entero de la sociedad[...]". I, 138.

[7] *Ibid.*, III, 2.

[8] *Ibid.*, IV, 7; I, 349.

[9] *Ibid.*, I, 47.

deseos y temores o la libertad natural que le sirven de punto de partida. Más bien se apresura (podemos imaginar que para beneplácito de sus caballeros y abogados ingleses) a hacer un análisis de los derechos civiles, como para definir los derechos del hombre en términos de los derechos de los ingleses. Estos últimos, sin embargo, son derechos según la ley. La libertad personal, por dar sólo un ejemplo, "consiste en el poder de locomoción, de cambiar de situación, o de mudar la propia persona a cualquier lugar que la inclinación natural nos indique; sin encarcelamiento o limitaciones, *salvo por el debido curso de la ley*".[10] Pero si se modificara la ley de modo que fueran posibles el arresto y el encarcelamiento durante periodos indefinidos por sospecha de funcionarios ejecutivos, no constituiría eso una reducción del derecho del inglés a la libertad personal? Para expresarlo de modo más general, Blackstone dice, siguiendo a Montesquieu, que en Inglaterra como tal vez en ningún otro país, "la libertad política o civil es el verdadero fin y objetivo de la constitución"; pero va más lejos y afirma que "esa libertad, entendida cabalmente, consiste en el poder de hacer todo lo que permiten las leyes[...]".[11] Blackstone parece presentar un argumento circular al definir el buen derecho como aquello que mejor conserva la libertad individual y la libertad individual como aquello que está permitido por la ley. Esta circularidad o ambigüedad está presente a lo largo de los *Commentaries*, no por un defecto de los poderes de raciocinio de Blackstone o por algún apego irracional al sistema jurídico inglés, sino porque el argumento teóricamente sólido, el argumento tomado de la naturaleza, en la práctica tiende a derrotarse a sí mismo.

Hasta la defensa propia, "justamente llamada la ley primaria de la naturaleza", está estrictamente limitada, si bien "no es, ni puede ser de hecho, olvidada por la ley de la sociedad".[12] El principio del derecho es "que cuando un delito, capital en sí, es obligado a cometerse por la fuerza, es legal repeler esa fuerza por muerte de la parte atentatoria". Blackstone advierte inmediatamente que "no debemos llevar esta doctrina hasta la amplitud que le da el señor Locke, quien sostiene que 'cualquier tipo de fuerza que se ejerza sobre una persona, pone a ésta en un estado beligerante con el agresor; y en consecuencia, [...] puede matar legítimamente a quien lo coloca en esa limitación antinatural'". Este principio puede ser justo "en el estado de naturaleza incivilizada", pero "el derecho de Inglaterra, como el de cualquiera otra comunidad bien gobernada, es demasiado sensible al mantenimiento de la paz pública, se preocupa demasiado por las vidas de sus sujetos para adoptar un sistema tan contencioso; y tampoco tolerará que se evite *un delito* mediante la muerte, a menos que el mismo, de cometerse, fuera *castigado* con la muerte".[13] El derecho de Inglaterra, no obstante, prevé una excepción a esta regla de homicidio justificado, que es, en la terminología legal, el homici-

[10] *Ibid.*, 134, se añadieron cursivas. Para las definiciones de los derechos de seguridad y propiedad personales, véase I, 129, 138.

[11] *Ibid.*, 6.

[12] *Ibid.*, III, 4.

[13] *Ibid.*, IV, 181-182; *cf.* III, 168-169. Cursivas en el original. El pasaje referente a Locke no es una cita directa sino una paráfrasis. Véase *Second Treatise*, secs. 18-19.

dio excusable. Si, por ejemplo, un hombre se defiende a sí mismo de un asalto y durante la pelea mata a su asaltante, está perdonado de una penalidad legal siempre y cuando "un sufrimiento seguro e inmediato hubiera [sido] la consecuencia de esperar la ayuda de la ley" y "el atacado no tuviera otro medio posible (o, al menos, probable) de escapar de su asaltante".[14] Un hombre al que se ataca debe volver la espalda y huir, si puede, y después llevar a su asaltante ante la corte. La razón está siempre en favor del derecho de la sociedad civil, no del derecho natural.

El mantenimiento del gobierno y por tanto del derecho en sí es una cuestión aún más delicada. A menudo se ha señalado a Blackstone como un exponente de la soberanía parlamentaria en contraste, por ejemplo, con las ideas norteamericanas del gobierno limitado. En el Parlamento, formado por un rey, lores y comunes, reside "ese poder despótico absoluto que en todos los gobiernos debe residir en alguna parte[...]". El Parlamento puede ocuparse de asuntos que estén fuera de la visión ordinaria del derecho, puede remodelar la sucesión a la corona, alterar la religión establecida, cambiar la constitución del reino y el Parlamento mismo. "En una palabra, puede hacer todo aquello que no es naturalmente imposible[...]."[15] Es cierto que Blackstone suele afirmar que el Parlamento no puede hacer lo que no debe hacer (por ejemplo: sustituir una monarquía electiva por otra hereditaria); y subraya "la verdadera excelencia del gobierno inglés, en el cual todas las partes constituyen un freno mutuo sobre el otro".[16] Pero por mucha que sea la seguridad que proporcionan en el sistema inglés los frenos sociales y políticas mutuos, al final Blackstone debe regresar al primer principio de la sociedad civil, que consiste en que el Parlamento, o la legislatura, puede hacer lo que guste.

Pero, ¿no existe un principio que sea aún más fundamental? "Debe reconocerse que para el señor Locke, al igual que para otros teóricos, 'en el pueblo está inherente un poder supremo para quitar o modificar al legislativo cuando se descubra algún acto de éste que sea contrario a la confianza depositada en él[...]'." Blackstone insiste en que "por muy justa que sea esta conclusión en teoría" —y *es* justa en la teoría de Blackstone precisamente por las mismas razones por las que es justa en la de Locke— "no podemos adoptarla en forma práctica, ni tampoco adoptar ningún mecanismo *legal* para hacer que se ejecute, con el consentimiento de ningún gobierno existente en

[14] *Ibid.*, IV, 184.

[15] *Ibid.*, I, 160-161.

[16] *Ibid.*, I, 154-155. Véase I, 50-51: "[...] como la legislatura del reino está encomendada a tres poderes distintos, completamente independientes uno del otro; en primer lugar, está el rey; en seguida, los señores espirituales y temporales, que forman una junta aristocrática de personas elegidas por su piedad, su cuna, su sabiduría, su valor o sus propiedades; y, en tercer lugar, la Cámara de los Comunes, elegida libremente por el pueblo, de entre él mismo, lo que la hace un tipo de democracia; como este cuerpo colectivo movido por diferentes razones y atento a intereses diversos compone el Parlamento británico y tiene el mandato supremo de todas las cosas; ninguna de las tres ramas puede intentar algo inconveniente porque será contenida por alguna de las otras dos, pues cada rama está armada de un poder negativo, suficiente para repeler cualquier innovación que pueda considerarse inconveniente o peligrosa".

la actualidad". Tal devolución del poder al pueblo en el sentido amplio supone una disolución del gobierno, una reducción del pueblo a su "estado original de igualdad", y el rechazo de todas las leyes positivas. "Ninguna ley humana permitiría una situación así, que al punto destruiría todas las leyes, y obligaría a los hombres a construir sobre cimientos completamente nuevos; tampoco se prepararía para un caso tan desesperado que hiciera que todas las disposiciones legales dejarán de estar vigentes."[17] El motivo último del primer principio, de lo que Blackstone llama en otro lugar el "derecho de la naturaleza" o "el Dios de las batallas",[18] es la fundación del derecho pues impone, como no pueden hacerlo ninguna ley ni freno interno, los límites sobre la autoridad política. Sin embargo, el derecho no puede dictar medidas preventivas o siquiera suponer ese último motivo y, de hecho, se halla en tensión con él: el mantenimiento de la ley y por tanto el mantenimiento efectivo de los derechos individuales depende de que se deseche de una vez por todas el estado original de igualdad sin derecho del que surge la sociedad civil y en el que podría, en un caso límite, volver a caer. El señor Locke y sus amigos teóricos no se equivocan, pero pueden poner en peligro al gobierno precisamente debido a la forma tan clara en que expresan su verdadero fundamento. "Porque la libertad civil rectamente entendida consiste en proteger los derechos de los individuos mediante la fuerza unida de la sociedad: la sociedad no puede mantenerse, y desde luego no puede garantizar ninguna protección, sin obediencia a algún poder soberano: y obediencia es una palabra vacía si cada individuo tiene el derecho a decidir hasta dónde obedecerá él mismo."[19] A Blackstone no le preocupa que su constante hincapié en el derecho y la obediencia a la ley incapacite al pueblo a recuperar su derecho original en caso necesario. Cuando el poder soberano se vuelva tiránico y amenace al Estado, "el género humano no razonará a partir de los sentimientos de humanidad; y tampoco sacrificará su libertad por una observancia escrupulosa de esas máximas políticas que se establecieron originalmente para conservarla".[20]

El origen de la sociedad civil, sugiere Blackstone, es la anarquía; su tendencia, la tiranía. Hubo épocas en que los derechos de los ingleses se vieron "reducidos por príncipes prepotentes y tiránicos; y otras tan relajadas que casi han tendido a la anarquía, estado peor que el de la tiranía misma", dice Blackstone, como buen abogado, "puesto que cualquier gobierno es mejor que ninguno".[21] Pero el objetivo es evitar ambas, como generalmente lo ha hecho la constitución británica. Para apoyar ese objetivo, la jurisprudencia de Blackstone da pruebas de los extremos, mientras resiste su embate, pues ambas son fatales para la libertad. Enunciándolo en forma positiva, Black-

[17] *Ibid.*, 161-162. Cursivas en el original.
[18] *Ibid.*, 193.
[19] *Ibid.*, 251.
[20] *Ibid.*, 245.
[21] *Ibid.*, 127.

stone intenta mantener entre la causa y la tendencia de la sociedad civil la posición central del derecho, en particular el derecho tal como lo entienden los jueces y lo administran en sus tribunales. En una lista de cinco "derechos auxiliares subordinados" que sirven principalmente como "barreras" para proteger los tres grandes derechos primarios, Blackstone concede un lugar especial al derecho de todo inglés a acudir ante los tribunales para pedir que se corrijan los daños recibidos. El derecho (no el Parlamento o el pueblo en sentido amplio), dice Blackstone aquí, es en Inglaterra "el supremo árbitro en la vida, la libertad y la propiedad de cualquiera [...]". En esta "existencia distinta y separada" de lo judicial reside "una importante garantía de la libertad pública; la cual no puede subsistir por mucho tiempo en ningún Estado a menos que la administración de la justicia común esté separada en algún grado tanto del poder legislativo como del ejecutivo". En particular, "si estuviera ligada al poder legislativo, la vida, la libertad y la propiedad de los sujetos quedarían en manos de jueces arbitrarios, cuyas decisiones se regularían únicamente por sus propias opiniones y no por principios fundamentales del derecho; los cuales, aunque los legisladores se aparten de ellos, sí tenderán a observar los jueces".[22]

Blackstone expresa aquí nuevamente el principio de los frenos mutuos, pero lo que nos interesa ahora es el comentario de que existen "principios fundamentales del derecho, los cuales, aunque los legisladores se aparten de ellos, sí tenderán a observar los jueces". Parece curioso cuando consideramos lo que podríamos llamar la definición básica (aunque no exhaustiva) del derecho que da Blackstone: "la voluntad de un hombre, o de una o más agrupaciones de hombres, a las que se confía la autoridad suprema [...] es en diferentes Estados, de acuerdo con sus diferentes constituciones, lo que se conoce como *derecho*".[23] El derecho es la voluntad del soberano; pero el buen derecho, y por tanto el derecho propiamente hablando, necesita algo más. No sólo el consentimiento, pues "hasta las leyes, hechas con nuestro consentimiento o sin él, si regulan y constriñen nuestra conducta en asuntos de mera indiferencia, sin ningún buen fin en mente, son regulaciones destructivas de la libertad[...]". El buen fin en mente es la genuina libertad civil, que no es "sino la libertad natural hasta ahora (y no más) restringida por las leyes humanas como exige y conviene para beneficio general del público".[24] Hasta dónde y en qué sentidos necesita el beneficio general restringir la libertad natural es una pregunta que sólo puede contestarse de modo que algún principio o regla general la reformule. Es cuestión de juicio. Y el gobierno libre depende de que en él mantenga un sitio central el poder judicial, ese característico grupo de hombres que son capaces, por tradición, por posición política o preparación, de juzgar bien. Al tiempo que brinda una protección desinteresada de la vida, la libertad y las propiedades de los sujetos,

[22] *Ibid.*, 141, 269.

[23] *Ibid.*, 52. Cursivas en el original. Se corrigió un obvio error de imprenta que había en el texto de este pasaje.

[24] *Ibid.*, 125-126.

el poder judicial sirve también como freno al uso indebido de la autoridad parlamentaria y popular y como fuente (o al menos instrumento) de educación en los verdaderos principios de la libertad civil.

Los principios fundamentales del derecho a los que deben adherirse los jueces y que moderan la visión del derecho como la voluntad del soberano, consisten o se derivan en primer lugar de la costumbre. En el derecho inglés, "la bondad de una costumbre depende [*sic*] de que se haya utilizado desde que la humanidad tiene uso de razón; o, en la solemnidad de nuestra terminología jurídica, de que hasta donde se recuerde, los ejemplos no vayan en sentido contrario. Esto es lo que le da su peso [*sic*] y autoridad: y de esta naturaleza son las máximas y costumbres que componen el derecho común, o *lex non scripta*, de este reino". Cuando, en su Introducción, Blackstone pasa de un análisis de la naturaleza del derecho a las leyes de Inglaterra, no empieza con el contrato del pueblo o con la legislatura soberana, sino con esas leyes comunes de las que los jueces son "depositarios" y "oráculos vivos". Las leyes o estatutos escritos son meramente declaratorios o paliativos de algún defecto en las leyes comunes, que son "el primer terreno y piedra fundamental de las leyes de Inglaterra[...]".[25]

De innumerables maneras a lo largo de los *Commentaries*, Blackstone reconoce, refuerza y utiliza la autoridad de los ancianos. A menudo se le considera un simple patriota o conservador, pese a que da amplias pruebas de que ni su orgullo de ser inglés ni su devoción a lo antiguo deben tomarse como tales.[26] Es cierto que Blackstone da gran importancia a la obediencia a los antepasados y a la deferencia que debe la presente generación a la anterior. Defiende, por ejemplo, basado en la autoridad, más que en la razón y la justicia, la decisión de los lores y los comunes de considerar que Jacobo II simplemente abdicó al trono y no que subvirtió el gobierno y violó el contrato original. Al tiempo que aclara su propia opinión de que la decisión fue razonable y justa, pues evitó "los extremos bárbaros a los que habrían llevado las teorías visionarias de algunos republicanos celosos", teme que esas especulaciones, de llevarse muy lejos, "pudieran implicar un derecho a disentir o a rebelarse [ante esa decisión], si llegamos a la conclusión de que fue injusta, opresiva o inconveniente".[27] Blackstone era tan sensible como esos comentaristas que han señalado que en este argumento hay un defecto porque de acuerdo con los propios principios de Blackstone, la presente generación tiene derecho en cualquier momento a juzgar si se rompió el contrato. El argumento implícito en Blackstone consiste en que si surgieran circunstancias desesperadas, como sucedió en 1688, sería deseable que el derecho original se aplicara tan sabia y moderadamente como entonces, cuando la esencia del gobierno y el derecho se mantuvo incólume aunque hubiera una revolución. Sin embargo, conviene desalentar el ejercicio de este derecho básico. La estabilidad de cualquier gobierno, sobre todo la de aquel

[25] *Ibid.*, 67, 69, 73.
[26] Véase *ibid.*, 172, 190-191; IV, 3-5.
[27] *Ibid.*, I, 212-213.

cuyos principios fundamentales tengan una tendencia intrínseca hacia la inestabilidad, depende de una aceptación difundida de que lo antiguo es obligatorio.

El deber del juez y la preocupación de Blackstone como maestro de aquél, consiste en precisar y mantener la integridad del sistema de derecho positivo. El lector de los *Commentaries* a menudo encuentra menciones a la precisión con que se elaboraron las leyes antiguas, así como a "cuán cercana e interdependiente es su relación, de manera que se apoyan, ilustran y demuestran una a otra".[28] Se le advierte que el mismo número y complejidad de las leyes municipales inglesas que tanto lo fastidian como estudiante o ya como litigante, atestiguan en todo el país su prosperidad comercial y sobre todo la libertad y propiedad de los sujetos.[29] Constantemente se le recuerda que cada ciencia posee sus términos y reglas, cuyas razones pueden no ser claras a simple vista. Muchas de estas reglas artificiales reflejan la preocupación del abogado por las formas y los procedimientos, que surge de su idea de que si las leyes están estructuradas en cierta forma, promulgadas en cierta forma y se aplican según ciertos procesos, aumenta la probabilidad de administrar una justicia sustantiva. El aparato jurídico brinda el marco dentro del cual se ejerce el juicio y se imparte justicia. De este modo, como buen jurista, Blackstone afirma que el derecho municipal es "algo permanente, uniforme y universal" y describe el proceso mediante juicio como "el privilegio más trascendente del que puede gozar o que puede desear cualquier súbdito[...]".[30] No obstante, su preocupación por la integridad, o razón fundamental, del sistema jurídico inglés va más allá de las formas y los procedimientos, por muy importantes que sean éstos y por grande que sea el lugar que inevitablemente ocupan en un análisis del derecho inglés.

Los *Commentaries* están llenos de "explicaciones" intrincadas y al parecer interminables de las antiguas reglas del derecho, muchas de ellas al parecer no pertinentes o incluso opuestas a las necesidades actuales y los principios modernos. Mareado por el esfuerzo de comprender el motivo de un sistema donde, por ejemplo, un medio hermano nunca puede ser el heredero de su hermano mayor aunque ambos tengan el mismo padre,[31] el lector tal vez concluirá que la vieja máxima del abogado común que reza "lo que no es razón no es ley"[32] sólo se mantiene por una determinación inquebrantable de afirmar, aunque sea artificialmente y recurriendo a todo tipo de máximas latinas y ficciones remendadas que lo que es derecho inglés es la razón. Si hay algún principio constante, éste parece ser la insistente intención de Blackstone de apartar a sus estudiantes de "la obsesión por las mejoras modernas". No obstante, "el mejoramiento moderno" es el fundamento mismo de los *Commentaries;* pero en su empresa modernizadora es esencial

[28] *Ibid.*, II, 128; *cf.* II, 376.
[29] *Ibid.*, III, 325-327.
[30] *Ibid.*, I, 44; III, 379; *cf.* el análisis que hace Blackstone de la equidad en I, 62, 91-92; III, 429-441.
[31] *Ibid.*, II, 227-233.
[32] *Ibid.*, I, 70.

que esa reforma se invista de un ropaje conservador.[33] El peso y la influencia de lo antiguo deben conservarse y utilizarse para apoyar lo nuevo.

> Heredamos un viejo castillo gótico, erigido en la época de la caballería, pero acondicionado para un habitante moderno. Los muros rodeados de fosos, las torres almenadas y las salas llenas de trofeos son magníficos y venerables pero inútiles. Los apartamientos inferiores, ahora convertidos en habitaciones útiles, son alegres y cómodos, aunque los alrededores sean sinuosos y difíciles.[34]

Blackstone ayuda a remodelar el viejo castillo, y de este modo aumenta su comodidad, por ejemplo aflojando algunas de las antiguas restricciones legales al comercio; pero se cuida de advertirnos contra algunas reformas que pudieran debilitar alguna piedra aparentemente inútil o alguna estructura inconveniente provocando en todo el edificio, tanto en los apartamentos placenteros como en la noble armazón, un daño vital.

Blackstone es, pues, un reformador en extremo prudente, pero su metáfora tiene un significado más profundo. La sociedad civil está formada por una serie de reglas y disposiciones convencionales, y arbitrarias en un sentido, cuyo propósito es la regularización y por tanto la protección de los derechos naturales. Sin embargo, la efectividad de ese sistema convencional depende de que, para muchos propósitos prácticos, se confunda con la naturaleza. Una investigación demasiado insistente en los terrenos del sistema convencional podría revelar clara y ampliamente que se *trata de* un sistema convencional y no de una serie de reglas naturales, alentando así los llamados autodestructivos del sistema artificial a volver a su fundamento natural. "Está bien si la masa de la humanidad obedecerá las leyes, una vez elaboradas, sin hurgar demasiado en las razones que hubo para elaborarlas."[35] Y desde luego, cuanto más antiguas sean y más establecidas estén las leyes, menos razones habrá para cuestionarlas. La tendencia general a "tomar equivocadamente como natural lo que encontramos instituido por la costumbre larga e inveterada"[36] puede ser una trampa para el estudiante académico del derecho, pero es absolutamente indispensable para la conservación de éste.

El caso más típico, por tratarse del más modificado o artificial de los derechos individuales, es el derecho de propiedad, y Blackstone da dos versiones sobre su origen. En su análisis introductorio a la propiedad en general, indica que dicho origen está en la posesión u ocupación absoluta. Luego muestra de qué manera el deseo de los hombres por conservar más segura su propiedad los lleva por etapas de un "estado salvaje de libertad errabunda" a la sociedad civil, y a la civilización, con su sistema de derechos de propiedad cada vez más complejo y artificial.[37] La segunda versión que da Black-

[33] *Ibid.*, 10. Para algunas de las reformas que sugirió Blackstone, véase III, 381-385 (juicio por jurado); IV, 235-239 (pena capital); IV, 388-389 (corrupción de la sangre).

[34] *Ibid.*, III, 268.

[35] *Ibid.*, II, 2.

[36] *Ibid.*, 11.

[37] *Ibid.*, 6-8.

stone sobre el origen de la propiedad parte de la cima de la jerarquía, no de su base, y en ella describe a un general conquistador que se adueña de algunas tierras, las reparte entre sus seguidores y posteriormente instituye un sistema militar jerárquico.[38] El derecho inglés, al igual que la historia inglesa, se presenta aquí como una combinación de esas dos situaciones. De este modo, el modelo básico del derecho agrario es la propiedad feudal, en donde la "máxima primera y fundamental" es que "todas las tierras fueron otorgadas originalmente por el soberano, y por tanto son una posesión, en forma mediata o inmediata, de la corona".[39] Pero esta máxima fundamental es una ficción; una ficción que aceptaron nuestros antepasados durante el reinado de Guillermo sólo para establecer un sistema militar que se reveló útil entonces; una ficción que los juristas normandos posteriores convirtieron en eje de la tiranía eclesiástica; una ficción ahora bastante modificada y adaptada a la sociedad comercial, que reconoce que un hombre puede conservar mejor su propiedad si acepta considerarla como del rey.

En efecto, el monarca hereditario es en sí una especie de ficción, cuando no una entidad artificial, primer signo y ejemplo de la sustitución de la igualdad natural de los hombres por esa "debida subordinación de rango" que requiere el gobierno.[40] Si bien Blackstone alaba la moderna libertad de analizar los límites de las prerrogativas del rey, "un tema que en tiempos antiguos se consideraba demasiado delicado y sagrado como para que lo profanara la pluma de un súbdito", habla sobre él con "decencia y respeto".

> Porque, si bien un espíritu filosófico puede considerar a la real persona sólo como un hombre designado por consenso mutuo para presidir a muchos otros, y le brinda el respeto y la reverencia que exigen los principios de la sociedad, la masa podría volverse insolente y refractaria si se le enseñara a considerar al príncipe como un hombre de no mayor perfección que ella misma. Por ello el derecho le asigna al rey [...] ciertos atributos de naturaleza importante y trascendente [*sic*]; por los cuales el pueblo lo considera una especie de ser superior y le brinda el respeto temeroso que le permite conducir los asuntos del gobierno con mayor facilidad.[41]

De este modo la superioridad meramente convencional del rey se considera, en parte gracias a algunas leyes y escritos sobre el derecho, como una superioridad natural; su título convencional al trono, como un título natural; y su derecho contractual a la lealtad de sus súbditos como un derecho natural. Como súbditos, nos presentamos con temor ante el rey, sin considerar que él es nuestro servidor; aceptamos nuestro rango subordinado en la sociedad sin considerar nuestra igualdad natural; aceptamos la propiedad que nos asignan las leyes, sin considerar nuestro derecho original a apode-

[38] *Ibid.*, 45 *ss*.

[39] *Ibid.*, 53.

[40] *Ibid.*, I, 271; *cf.* I, 208-209; IV, 105; y sobre el análisis que Blackstone presenta de la lealtad, I, 366-370.

[41] *Ibid.*, I, 237, 241.

rarnos de lo que podamos. En suma, obedecemos sin considerar nuestro derecho a prescindir del soberano que ordena y del derecho que éste administra; porque ejercer ese derecho equivaldría a la destrucción de la seguridad de nuestras personas, nuestra libertad y nuestra propiedad. "Los muros rodeados de fosos, las torres almenadas y los salones llenos de trofeos", dice Blackstone, "son magníficos y venerables, pero inútiles". Es cierto que los propósitos nobles y caballerescos que un día les dieron fundamento y a los que simbolizaron han sido desplazados y que ahora en esos cómodos apartamientos se expresan nuevos y mejores fines. Pero esos apartamientos no pueden brindar por sí solos la magnificencia y venerabilidad con que deben revestirse sus propios muros si queremos que perdure el edificio moderno. El laberinto gótico de jerarquía y deber, cuya clave nos da Blackstone, es el medio indispensable para regular y por tanto conservar la igualdad humana y los derechos individuales.

## LECTURAS

A. Blackstone, William. *Commentaries on the Laws of England*, Introduction, I. 1; II.1.

B. Blackstone, William. *Commentaries on the Laws of England*, I. II, III, VII, XII, XXIV; II. IV, XIII, XIV; III. I, III, VIII, XXIII, XXVII; IV. I, IV, VI, XIV, XXVIII, XXXIII.

# ADAM SMITH
# [1723-1790]

JOSEPH CROPSEY

LOS PRINCIPALES escritos de Adam Smith están contenidos en dos libros: *Teoría de los sentimientos morales* (1759)* e *Investigación sobre la naturaleza y las causas de la riqueza de las naciones* (1776).* Su principal ocupación consistió en ser, durante 13 años, profesor de filosofía moral en la Universidad de Glasgow. Su fama se debe a que sentó las bases de la ciencia de la economía. Como vemos, en todo lo anterior no hay mucho de filosofía política, ni siquiera aceptando que se incluya la jurisprudencia en su curso de moral. No obstante, la contribución de Smith a la economía tiene el carácter de una descripción y un alegato en favor del sistema hoy llamado capitalismo liberal; y las relaciones entre el orden económico y el sistema político, cercanas de por sí, se vuelven excepcionalmente fuertes y amplias en el mundo tal como lo concibe Adam Smith. La estrecha relación entre economía y filosofía política, incluso o quizá sobre todo si tiende hacia el eclipse de la segunda, es un importante hecho de filosofía política; los hombres como Smith, a quienes se debe lo anterior, merecen ocupar, por ese solo hecho, un sitio en la crónica de la filosofía política.

Smith resulta interesante por su contribución al viraje de la filosofía política hacia la economía y por su famosa elaboración de los principios de la libre empresa o capitalismo liberal. Debido a esta última contribución se ganó el derecho a ser considerado el artífice de nuestro actual sistema social. Para ese título, empero, tiene un fuerte rival en Locke, cuyos escritos antecedieron a los de Smith en casi un siglo. Nuestra tesis será que, si bien Smith prosigue en la tradición de Locke, ayudó a dar un importante cambio en esa tradición; que para entender adecuadamente el capitalismo moderno es necesario entender la modificación "smithiana" en la tradición lockeana; y que para entender el campo del compromiso entre el capitalismo y las doctrinas poscapitalistas —la marxista, sobre todo— deben comprenderse los problemas del capitalismo en la forma modificada que recibieron de Adam Smith. Para decirlo sencillamente, la enseñanza de Smith contiene la formulación de la doctrina capitalista en la que muchos de los puntos fundamentales se reconocen como aquellos con que el poscapitalismo le disputa el campo.

Sería engañoso sugerir que la iniciativa de modificar la doctrina clásica moderna correspondió a Smith. Para evitarlo, debemos matizar todo lo que sigue, aclarando lo que debe Smith a su antecesor y compatriota David

* Hay edición del Fondo de Cultura Económica.

Hume. La filosofía moral de Smith, como él mismo lo reconoce, es un refinamiento basado en la de Hume, y difiere de ésta en aspectos que, aunque importantes, no son decisivos.[1] Un estudio cuidadoso de la relación entre las doctrinas de Smith y las de Hume revelaría en su totalidad la conexión entre el capitalismo liberal y los principios "escépticos" o "científicos" en que Hume deseaba que se fundara toda filosofía. Las conclusiones generales que surgirían de ese estudio pueden deducirse de un examen de las doctrinas de Smith en sí, precisamente porque reflejan tan profundamente la influencia de Hume.

Muchas de las reflexiones fundamentales de Smith están contenidas en la *Teoría de los sentimientos morales*, en la que da a conocer su profunda comprensión de la naturaleza y de la naturaleza humana. Lo hace al tiempo que responde a la siguiente pregunta: ¿Qué es la virtud y qué la hace deseable? La premisa de su respuesta es que, resulte lo que resultare, la virtud debe tener mucho en común, o quizá simplemente coincidir, con aquello que hace a los hombres o sus acciones merecer aprobación. La pregunta ¿qué es la virtud? nunca es distinta de la pregunta ¿qué merece aprobación? La aprobación y la desaprobación se conceden a partir de las acciones. El origen de cualquier acción es el sentimiento (o emoción, o afecto o pasión, todos son sinónimos) que es el móvil para cometer dicha acción. La aprobación de cualquier acción debe ascender hasta la pasión que realmente explica la acción.

> El sentimiento o afecto del corazón en el que se originan todas las acciones, y del cual debe depender en última instancia toda su virtud o vicio, puede considerarse desde dos aspectos o dos relaciones diferentes; primero, en relación con la causa que lo excita o el motivo que le da origen; y después en relación con el fin que se propone, o el efecto que tiende a producir.
>
> En la conveniencia o inconveniencia, en la proporción o desproporción que el afecto parece guardar con la causa u objeto que lo excita, reside la propiedad o impropiedad, la decencia o torpeza de la acción consecuente.
>
> En la naturaleza benéfica o dañina de los efectos que busca la acción o que tiende a producir, reside el mérito o el demérito de la acción, las cualidades mediante las cuales se hace merecedora a la recompensa o al castigo.[2]

La propiedad y el mérito son, pues, los atributos de la pasión subyacentes en toda acción, que determinan el grado de virtud de ésta. Tienen cierta semejanza con lo "agradable y útil" de Hume, pero Smith consideraba original su doctrina porque evita la reducción última de la aprobación a la utilidad, que Smith rechazaba basándose en lo que dice Hume de que la "utilidad" como tal no es reconocible mediante los sentidos y el sentimiento

[1] *Theory of Moral Sentiments*, en *The Essays of Adam Smith* (Londres: Alexander Murray, 1869), parte VII, sec. II. cap. III *ad fin.*, p. 271.

Si se compara un episodio representativo de Hume como lo es la parte V de *An Enquiry Concerning the Principles of Morals* con, por ejemplo, la parte I de *Teoría de los sentimientos morales* se podrá observar una gran concordancia entre ambas doctrinas.

[2] *Theory of Moral Sentiments*, I. I. iii. p. 18.

inmediatos, sino tan sólo mediante una especie de cálculo de la razón. Smith creía haber encontrado el fundamento de la moral sólo en un fenómeno de las pasiones, creencia que se confirma en el título del libro. Si el sentido y el sentimiento son de verdad inmediatos —no mediatos en el sentido de que no hay nada entre ellos y la raíz del ser fundamental— es muy válido reducir el análisis de las virtudes a su verdadero punto inicial en las pasiones. En la doctrina de Smith, la clave de esa reducción se halla en el fenómeno de Simpatía, en el criterio de propiedad y mérito.

Simpatía es una palabra que utiliza Smith en su sentido literal, un sinónimo etimológico de compasión: "sentir con", o un sentimiento afín. Un hecho del que, quizá, no pueda darse ninguna prueba mecánica es que las pasiones de un ser humano se transfieren a otro por la fuerza de la imaginación de quien recibe la acción. El hombre que ve o que simplemente imagina el terror, el odio, la benevolencia o la gratitud de otro, debe en cierto modo penetrar en la pasión y experimentarla él mismo, ya que debe imaginarse a sí mismo en las circunstancias del otro, y de ahí se deriva todo. De gran importancia para lo que veremos son las palabras "en cierto modo". Si el espectador imparcial, consciente de lo que provocó el terror, el odio u otra pasión del agente, siente en sí mismo el grado de esa pasión que movió al agente a realizar la acción, literalmente el espectador simpatiza con el agente y aprueba su acto por considerarlo congruente con la "propiedad". El espectador experimenta simpáticamente la pasión del agente; y si la experimenta en el mismo grado, en seguida experimenta el "sentimiento de aprobación", porque éste también es una pasión.

Sin embargo, la propiedad no es el único fundamento de la virtud moral. No sólo la compatibilidad de la pasión del agente con su causa, sino el objetivo o tendencia de dicha pasión, su efecto, tienen influencia en la calidad moral del acto en cuestión. Smith se refiere a "la naturaleza de los efectos que busca el afecto o que tiende a producir". Esa "o" es disyuntiva, y más adelante analizaremos la importante diferencia entre los efectos que busca el sentimiento y los que el acto inspirador tiende realmente a producir. Por el momento basta observar que cuando recae una acción sobre un ser humano, le provocará un sentimiento de gratitud o resentimiento porque será benéfica o perjudicial, agradable o dolorosa. Si un espectador imparcial que estuviera al tanto de todas las circunstancias simpatizara con la gratitud que sintiera el ser humano objeto, el espectador consideraría meritorio el acto del agente, y se habría cumplido la segunda condición de la virtud moral. En suma: si el espectador real o supuesto simpatizara con la pasión tanto del agente (propiedad) como con la del paciente (mérito), el acto del agente podría considerarse virtuoso con base en el sentimiento de aprobación del espectador.

Si la elaboración de Smith sobre el mecanismo de simpatía sólo hubiera mostrado de qué manera podría deducirse una moral bastante estricta partiendo únicamente de las pasiones y la imaginación, tendría ya cierto interés. Pero además señala un mayor círculo de consecuencias. En la formulación de Smith, la simpatía no puede separarse de la imaginación. En conjunto de-

finen una indudable naturaleza social del hombre. Mediante el ejercicio de dos capacidades subracionales, la simpatía y la imaginación, cada quien se ve compelido por naturaleza a trascender su propio ser y, pese a no sentir realmente los sentimientos de los demás, puede y de hecho se imagina a sí mismo en el lugar de ese otro y participa, aunque sea indirectamente, en los sentimientos que son los fenómenos fundamentales de la existencia del otro. Smith, hay que recordarlo, deseaba saber no sólo qué virtud era esa sino qué la hacía deseable. ¿Por qué, en principio, los hombres eligen ser virtuosos, cuando ser virtuoso significa merecer aprobación? La respuesta de Smith es que en la naturaleza del ser humano está el desear la aprobación y el amor de sus congéneres.[3] La primera frase de la *Teoría de los sentimientos morales* sugiere que está perdiendo terreno la teoría de la guerra de todos contra todos: "Por más egoísta que parezca cualquier hombre, en su naturaleza hay evidentemente algunos principios que lo hacen interesarse en la fortuna de los demás y hacen que la felicidad de ellos sea necesaria para la de sí mismo, aunque no obtenga sino el placer de contemplarla." La combinación de imaginación y simpatía, y la necesidad de amor y aprobación de los demás son el terreno que le permite a Smith afirmar que la naturaleza formó al hombre para la vida en sociedad.[4]

De este modo, Smith no sólo enseña una teoría natural de la sociabilidad del hombre, sino también el carácter natural del derecho moral. Se refiere así a "los principios naturales de lo justo y lo injusto",[5] entendiendo por "justo" no solamente lo que beneficia o impide el daño al agente. Puede hacerlo porque el terreno de la acción moral y la percepción está en la constitución interna de la naturaleza humana; no en el sentido antiguo de las mayores posibilidades del hombre, es cierto, sino en el sentido de la psicología humana: instintos, sentimientos, mecanismos de simpatía que son las causas eficientes de la conducta humana. Éstas son muy naturales, y los sentimientos de aprobación también lo son; de modo que los principios de lo justo y lo injusto son indiscutiblemente naturales.

La versión de Smith de derecho natural depende mucho de la construcción mental llamada "espectador imparcial", el ser imaginario que supuestamente representa a toda la humanidad al contemplar y juzgar cada una de las acciones individuales. El juicio que se emite desde ese punto de vista implica que nadie se prefiere a sí mismo hasta el grado de hacer excepciones a la regla general para su propio beneficio. "Así como amar a nuestro prójimo como nos amamos a nosotros mismos es la ley máxima del cristianismo, el mayor precepto de la naturaleza es amarnos a nosotros mismos sólo como amamos a nuestro prójimo o, lo que es lo mismo, como nuestro prójimo es capaz de amarnos."[6] Al mismo tiempo, recurrir al juicio imaginado de la

[3] "La parte principal de la felicidad del hombre viene de la conciencia de ser amado." *Ibid.*, I. II. v. p. 40.

[4] Por ejemplo, *ibid.*, III. II. p. 105. *Cf. supra*, pp. 372-375, que se refiere al rechazo de Hobbes de la sociabilidad natural del hombre.

[5] *Theory of Moral Sentiments*, V. II. p. 177.

[6] *Ibid.*, I. I. v. p. 24.

humanidad en general orienta la conciencia hacia la vigilancia imaginada que mantiene sobre cada hombre en todo tiempo una humanidad supuestamente omnividente. El modelo constructivo de la "humanidad universal" es fundamental en la versión del derecho y la sociabilidad naturales propuestos por Smith. Es también una premonición del constructo poscapitalista de "la humanidad entera" como foco del derecho y la historia.

Es cierto que Smith enseñó la sociabilidad natural del hombre y la base natural del derecho moral, pero esta modificación de la doctrina moderna del derecho natural no significaba un retorno a la Antigüedad. Cabe repetir que el derecho natural para Smith descansa en la primacía de la parte subracional del alma, y que la sociabilidad natural tal como la entendió no es un principio irreductible del hombre sino el producto de un mecanismo en acción. Años después, Kant se referiría al mismo fenómeno como la sociabilidad asocial del hombre. La sociabilidad natural en este sentido no apunta, como en Aristóteles, hacia la sociedad política. Más bien se asemeja al sentimiento gregario. Es una compasión por los miembros de la propia especie, que tiene mucho en común con la citada renuencia de los caballos a pasar encima de un cuerpo vivo (de cualquier especie) y la aflicción de cualquier animal al pasar junto a los cadáveres de sus semejantes.[7] Afirmar, con base en ello, que el hombre es un animal social no significa de ningún modo afirmar que es un animal político. El hombre está atado a la humanidad por los lazos inmediatos del sentido y el sentimiento, pero está atado a sus conciudadanos como tales, por los lazos, más débiles e inducidos, del cálculo o la razón, los cuales se derivan de consideraciones de utilidad. Como hemos visto, la idea del juicio moral para Smith es el del "hombre" o la humanidad universal, la clase homogénea de compañeros de la misma especie. El derecho moral es natural en el sentido de que trasciende las fronteras intermedias, artificiales, de la sociedad política y considera principalmente al individuo y a la especie naturales. De acuerdo con ese derecho, la perfección de la naturaleza humana consiste en "sentir mucho por los demás y poco por nosotros mismos[...] en restringir nuestros afectos egoístas y fomentar nuestros afectos benevolentes[...]".[8]

La sociedad política, empero, no se dirige hacia esa perfección de la naturaleza humana, sino a la salvaguarda de la justicia concebida en forma muy estrecha. "La mera justicia es, las más de las veces, una virtud negativa y sólo nos limita para no herir a nuestros vecinos. El hombre que sencillamente se abstiene de violar ya sea la persona, la propiedad o la reputación de sus vecinos, con seguridad tiene muy poco mérito positivo." Justicia significa hacer "todo lo que [nuestros] semejantes pueden propiamente obligarnos a hacer o

[7] De Rousseau, *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, Primera Parte. Los lectores de los dos *Discursos* de Rousseau se darán cuenta de la impresionante semejanza entre los temas y puntos de vista de éstos y los de la *Teoría de los sentimientos morales*. La división de la naturaleza humana entre el amor propio y la compasión, y la calificada bondad de la sociedad civil son sólo un ejemplo.

[8] *Theory of Moral Sentiments*, I. I. v. p. 24.

castigarnos por no haber hecho".[9] La justicia, en suma, se asemeja en grado notable al cumplimiento de la ley de la naturaleza tal como la consideraron Hobbes y Locke. Smith también lo entendió así. Y concluyó la *Teoría de los sentimientos morales* con un pasaje sobre la jurisprudencia y la justicia naturales y las reglas de la equidad natural, entendiendo por todas ellas "un sistema de los principios que deben sustentar y constituir el fundamento de las leyes de todas las naciones". (Finaliza prometiendo regresar a ese tema en una obra posterior. Su otro único libro es la *Riqueza de las naciones*.)

No habremos entendido lo bastante la versión de Smith de la sociabilidad natural del hombre si no comprendemos con claridad la diferencia entre el hombre considerado como animal social y como animal político.[10] Para este fin resulta útil tratar con más extensión el problema de la justicia, esa virtud singularmente política que puede incluso ser sinónimo de obedecer el derecho positivo. La justicia, en el contexto de la teoría moral de Smith, es una virtud defectuosa. Smith se prepara para el tratamiento excepcional de la justicia dividiendo la filosofía moral en dos partes, ética y jurisprudencia, siendo la justicia el tema de la segunda. La defensa de la justicia significa el castigo de la injusticia; y el castigo de la injusticia se basa en la pasión antisocial del resentimiento, en el deseo de devolver mal por mal, la orden de "la sagrada y necesaria represalia" que "parece ser la gran ley que nos dicta la Naturaleza".[11] La sociedad política se basa en una paradoja moralista, una de las muchas que encontraremos: la sociabilidad descansa en la animosidad latente, sin la cual no podría existir el Estado.

En segundo lugar, la justicia, que equivale a devolverle al prójimo no menos (ni más) de lo que le corresponde, no es digna de gratitud y por tanto en el sistema de Smith no posee mérito, o bien "muy poco". Considerando tanto la naturaleza de la justicia como la salvaguardia de la misma, es una virtud defectuosa puesto que prácticamente no puede merecer una aprobación completa basada en el mérito y en la propiedad.

En tercer lugar, aunque en cierto sentido la sociedad política es natural, lo es en un sentido muy débil. La sociedad nacional es en efecto la protectora y la matriz de nuestras personas, nuestros hogares, nuestra familia y nuestros amigos, y Smith no piensa ni por un instante en acabar con el Estado. "Éste se adapta a nosotros por naturaleza." Pero "el amor a nuestra patria a menudo nos predispone a ver con la envidia y los celos más malignos la prosperidad y el engrandecimiento de cualquier otro país vecino".

> El amor a nuestra patria no parece derivarse del amor a la humanidad. El primer sentimiento es por completo independiente del segundo, y a veces parece predisponernos a actuar en forma incongruente con él. Francia puede tener, quizá, cerca del triple de habitantes de la Gran Bretaña. En la gran sociedad de la humanidad, la prosperidad de Francia puede parecer un objeto de mucha mayor importancia que la de la Gran Bretaña. No obstante, el súbdito británico que basándose en ello

[9] *Ibid.*, II. II. i. p. 75.
[10] Para profundizar en este tema el lector deberá remitirse al capítulo sobre Aristóteles.
[11] *Theory of Moral Sentiments*, II. I. ii. p. 65; II. II. i. p. 75.

prefiriera en todo momento la prosperidad del primero a la del último país, sería considerado un mal ciudadano de la Gran Bretaña. No amamos a nuestro país simplemente como parte de la gran sociedad del hombre: lo amamos por lo que es en sí, e independientemente de cualquiera otra consideración.[12]

Estas reservas y calificativos a la sociabilidad política merecen señalarse. Ya aparecerán en una encarnación agrandada que será conjurada por Marx un siglo después, cuando alcance su clímax la sustitución del hombre político por el animal de la especie.

Sería erróneo sugerir que la doctrina de Smith sobre la sociabilidad del hombre fue un regreso a la Edad Media o a la Antigüedad. Y todavía más erróneo afirmar que, según Smith, la naturaleza humana simplemente está dominada por una sociabilidad natural sin más calificativos. Ya hemos señalado que el lazo mecánico o psicológico de la simpatía es la base de la teoría moral de Smith, con objeto de mostrar las diferencias entre la preparación del capitalismo en la doctrina de Locke y la elaboración del mismo en Smith. Mas no por ello agotó Smith el tema de la tendencia natural del hombre a la conservación. Al contrario: "la autoconservación y la propagación de la especie son los grandes fines que la Naturaleza parece haberse propuesto al formar a todos los animales".[13] No hay ninguna razón para dudar de que Smith creyera esto con todas sus fuerzas. Si empleamos, pues, las palabras "altruismo" y "egoísmo" en su sentido literal, podemos describir al hombre, de acuerdo con Smith, como un ser altruista y egoísta por naturaleza: un miembro de la especie al que mueven el amor de sí mismo y el sentimiento de camaradería con los demás.

Uno de los rasgos más notables del sistema de Smith consiste en presentar la sociabilidad, de una cierta descripción, y la concentración egoísta en la conservación como algo profundamente combinado en una articulación natural de gran fuerza; y lo logra junto con una rehabilitación de la moral sobre bases naturales: "La naturaleza, en efecto, parece haber ajustado tan felizmente nuestros sentimientos de aprobación y desaprobación, para conveniencia tanto del individuo como de la sociedad, que tras el examen más estricto se encontrará, creo yo, que esa situación es universal".[14] Cuando pensamos que las enseñanzas de Smith tienen como fin la expresión de la moral y la conservación, y que los frutos prácticos de su doctrina intentan desembocar en la liberación de los hombres, bajo un gobierno benévolo, para buscar su felicidad libremente de acuerdo con sus deseos individuales, esta realización en conjunto merece gran respeto. Era tal vez la primera ocasión en que se consideraba la reconciliación del bien privado y del bien común por medio no de la coacción sino de la libertad sobre una base de deber moral.

En este amplio y simétrico edificio, Smith percibió lo que le pareció una irregularidad o un tipo de irregularidades. Observó que en ciertos puntos

[12] *Ibid.*, VI. II. ii. pp. 202-204.
[13] *Ibid.*, II. I. v. p. 71 n.
[14] *Ibid.*, IV. ii. p. 166.

surge una disyunción entre lo que el hombre tendería por naturaleza a aprobar como virtuoso y lo que tendería por naturaleza a aprobar como conducente a la conservación de la sociedad y de la especie humana; y ello pese a la verdad general expresada en el pasaje inmediato anterior. Cabe recordar que los elementos de un acto virtuoso son la propiedad y el mérito, y que ambos se basan en la simpatía. Si los hombres no desearan la simpatía de los demás, y si tampoco respondieran al impulso de simpatizar con ellos, no habría moral ni sociedad. Pero la tendencia natural de los hombres es a simpatizar especialmente con la alegría y la buena fortuna; huelga decir que los hombres no sólo desean que la gente simpatice con ellos sino también que lo haga debido a su prosperidad y no a su adversidad. Sin embargo, el deseo de que la gente simpatice con nosotros se convierte, en una escala mayor, en el fundamento de la ambición, que es la aspiración de volverse notable, grande y admirado. La gran mayoría de la humanidad se presta a esta aspiración, ya que simpatiza naturalmente con la eminencia, es decir, con la riqueza y el rango. Pero la riqueza y el rango no están, como a veces lo dijo Smith, conjugados por fuerza con la sabiduría y la virtud. "Esta tendencia a admirar, y casi adorar, a los ricos y poderosos, y a despreciar, o al menos desdeñar, a las personas de condición humilde o mala, aunque necesaria para establecer y mantener la distinción de rangos y el orden de la sociedad, es al mismo tiempo la causa más grande y universal de la corrupción de nuestros sentimientos morales."[15]

El mérito, como recordamos, es la calidad de un acto que el espectador imparcial consideraría digno de gratitud. La cualidad decisiva de dicho acto es la propiedad de la pasión del agente para cometerlo, su intención benévola hacia el paciente, y el placer del paciente en el beneficio conferido, que en consecuencia lo hace desear devolver el beneficio al agente. La conjunción es quizá complicada, pero en toda ella se afirma claramente una condición: el beneficio debe concederse al paciente. Entonces, Smith observa que existe una brecha entre la intención y la consumación. Esa brecha es el Azar. Debido al puro azar falla la buena voluntad, y el agente benévolo no produce nada o algo peor que nada en el beneficiario al que se dirigía. En otras ocasiones el agente, pese a no pretender nada o tal vez algo peor que nada, es el origen de un beneficio para el paciente. Contrariamente a la sana moral, el acto del primer agente no recibe la aprobación de la simpatía y el sello de virtud mientras el acto del segundo agente se gana el aplauso y la gratitud. Smith considera la tendencia universal de los hombres a considerar el resultado más que la intención como "una saludable y útil irregularidad en los sentimientos humanos", por dos razones. En primer lugar, "castigar[...] por los afectos del corazón únicamente, cuando no se ha cometido ningún delito, constituye la tiranía más bárbara e insolente". Tratar de vivir una vida común calificando a los hombres de culpables o loables por sus intenciones secretas significaría que "todo tribunal judicial se convertiría en una verdadera inquisición". En segundo lugar,

[15] *Ibid.*, I. III. iii. pp. 56-57.

> el hombre nació para la acción y para promover, mediante el ejercicio de sus facultades, esos cambios en las circunstancias externas, tanto de sí mismo como de los demás, de manera que parezcan más favorables a la felicidad de todos. No debe quedar satisfecho con la indolencia benévola ni suponerse amigo de la humanidad tan sólo porque en el fondo de su corazón desea la prosperidad del mundo.[16]

En seguida, Smith habla de la utilidad para el mundo de la inclinación análoga que tienen los hombres a sentirse perturbados aun cuando el mal que hubieren causado haya sido totalmente involuntario, tema que ilustra con algunos saludables comentarios acerca del falso sentido de culpabilidad, ejemplificado por la "desazón" de Edipo. En suma, la naturaleza ha previsto ampliamente que nuestros sentimientos nos orienten a la conservación de nuestra especie cuando surge un conflicto entre la conservación y la virtud moral o la razón firme, debido a la divergencia entre la intención y el resultado.

Más adelante y en la misma vena, Smith apunta que cuando un hombre conquista el miedo y el dolor mediante el noble ejercicio del dominio de sí mismo se hace merecedor a verse compensado con la sensación de su propia virtud, a cambio del alivio y la seguridad que pudo haber tenido por dar libre curso a sus pasiones. Sin embargo, la naturaleza ha previsto sabiamente que sólo se le compense de modo imperfecto, por miedo a que se vuelva del todo inmune al miedo y el dolor y no responda a ellos. El miedo y el dolor son instrumentos de conservación; un hombre o una especie indiferente a ellos moriría. El dominio de sí mismo que permite superarlos no trae consigo, y así debe ser, una sensación de autoestima suficiente para vencer la angustia de suprimir esas pasiones violentas.[17] Desde luego, la virtud moral no es ni debe ser su propia recompensa; por ello tampoco puede calificarse de deseable o indeseable en sí misma. Debe darle, de acuerdo con el dictado de la naturaleza, cierta prioridad a la conservación.

En un pasaje importante,[18] Smith expone con mayor amplitud la paradoja de la naturaleza moral como él la concibe. Se ve obligado a contrastar "el curso natural de las cosas" y "los sentimientos naturales de la humanidad". En el curso natural de las cosas prosperan los hombres de origen humilde que son laboriosos, mientras que los hombres distinguidos pero indolentes mueren de hambre; las grandes combinaciones de hombres superan a las pequeñas y finalmente "violencia y disimulo prevalecen sobre la sinceridad y la justicia". Los sentimientos naturales del hombre, no obstante, se rebelan contra el curso natural de las cosas: la tristeza, el dolor, la rabia y la compasión por los oprimidos, y por último la desazón de ver la merecida retribución del vicio y la injusticia en este mundo: todo ello forma los sentimientos naturales del hombre. Sin embargo, el curso natural de los acontecimientos, debido a su carácter desagradable, tiene algo importante. Al conceder a cada virtud, sin ningún favor o conveniencia, la recompensa debida, la na-

[16] *Ibid.*, II. III. iii. pp. 96-98.
[17] *Ibid.*, III. iii. p. 129.
[18] *Ibid.*, III. v. pp. 147-149.

turaleza ha adoptado la regla "lo útil y lo propio para estimular la laboriosidad y atención del hombre". El esfuerzo resulta indispensable para la sobrevivencia humana, y la única manera de reforzarlo es mediante el castigo y la recompensa correspondientes. El curso natural de los acontecimientos viene a apoyar la conservación de la especie a expensas de la moral precisa; los sentimientos naturales de la humanidad se ven reforzados por "el amor a la virtud y la aversión al vicio y la injusticia". La naturaleza está dividida, pero no está en contra de sí misma. La causa de la virtud absoluta sólo tiene cabida en un mundo que esté más allá de la naturaleza.

Smith continúa hablando del precio en bondad y razón que debe pagar el mundo para realizar su tarea fundamental. Analiza la cuestión, de gran importancia en su doctrina, de si la utilidad de las acciones es la base para que se aprueben. Si la respuesta fuera una simple afirmación, resultaría que el principio de la virtud (la aprobación) es racional: el cálculo de la utilidad. Pero sabemos que en su opinión el principio de la virtud y la aprobación no es la razón sino el sentimiento, por medio de la simpatía. Sin embargo, es evidente que la humanidad muestra una clara tendencia a las medidas del trabajo y el gobierno que son pilares de la conservación de la especie. Smith explica lo anterior recurriendo a una ilusión que impone la naturaleza a los hombres, ilusión que realiza la tarea de la razón mejor de lo que podría hacerlo ésta. Cuando vemos el poder o la riqueza en manos de un hombre, nuestra mente comienza a imaginar la conveniencia de estos objetos para realizar sus respectivas funciones. Al mismo tiempo, simpatizamos con la satisfacción que imaginamos en los dueños de dichos premios. De allí sólo hay un paso para que nosotros mismos deseemos ser felices, y por tanto para realizar los enormes esfuerzos que desembocan en la riqueza y el gobierno. Analizándolo, resulta que lo que nos mueve a buscar la prosperidad y el poder es un motivo psicológico, y de este modo producimos riqueza y orden entre los hombres como productos derivados de algunos "impulsos" subjetivos, como podríamos llamarlos. Más aún, y junto con lo anterior, actuamos influidos por el apetito por los medios para obtener la gratificación, no por la gratificación en sí misma, cuando buscamos riqueza y poder. Ambos son deseables por la felicidad que supuestamente dan a sus poseedores. Pero de hecho la felicidad no se beneficia en absoluto, o muy poco, con la posesión de poder y riquezas, esas "enormes y laboriosas máquinas inventadas para producir unas cuantas comodidades superficiales al cuerpo, que constan de los más bellos y delicados resortes, los cuales deben mantenerse en orden con la mayor atención y que a pesar de todos nuestros cuidados están a punto de romperse en pedazos a cada momento, dejando en la ruina a su infortunado poseedor".[19]

Es interesante la razón de Smith para despreciar la distinción que dan la riqueza y la posición:

En aquello que constituye la verdadera felicidad de la vida humana [los pobres y

[19] *Ibid.*, IV. i. p. 161, y a lo largo del libro.

desconocidos] no son inferiores de ningún modo a aquellos que parecerían estar muy por encima de ellos. En cuanto a comodidad del cuerpo y tranquilidad mental, los diferentes rangos sociales se hallan casi en el mismo nivel, y el vagabundo que se asolea a un lado de la carretera posee esa seguridad que el rey está buscando.[20]

En este contexto Smith anuncia, en la *Teoría de los sentimientos morales*, el concepto y la expresión de la "mano invisible", célebre a partir de su elaboración en el argumento central de la *Riqueza de las naciones*. El pasaje merece una cita extensa.

Y está bien que la naturaleza se nos imponga de esta manera. Ese engaño es el que estimula y mantiene en movimiento continuo la laboriosidad de la humanidad. Es lo primero que la llevó a cultivar la tierra, a construir casas, a fundar ciudades y comunidades, así como a inventar y mejorar todas las ciencias y las artes que ennoblecen y embellecen la vida humana; que han cambiado por completo la faz del globo, convirtiendo los primitivos bosques de la naturaleza en llanuras agradables y fértiles, haciendo del océano yermo y desconocido un nuevo fondo de subsistencia, y creando la gran red de comunicaciones entre los diversos países de la Tierra. Gracias a esa labor de la humanidad, la tierra se vio obligada a duplicar su fertilidad natural y a mantener a una gran multitud de habitantes. No tiene objeto que el orgulloso e insensible terrateniente contemple sus extensos campos y, sin dedicar un pensamiento a las necesidades de sus hermanos, consuma en su imaginación toda la cosecha que crece en ellos. El conocido y popular proverbio según el cual la vista es más grande que el estómago encuentra en este caso su mejor expresión. La capacidad de su estómago no guarda proporción con la inmensidad de sus deseos, y al final no recibirá más que el campesino más humilde. El resto está obligado a distribuirlo entre aquellos que preparan del modo más agradable esa porción que utiliza él, entre aquellos que arreglan el palacio en que habrá de consumirse esa porción, entre aquellos que abastecen y mantienen en orden los diferentes cetros y baratijas necesarias para la economía de la grandeza; todos ellos obtienen así del lujo y el capricho esa parte de los bienes necesarios que en vano habrían esperado de su humanidad o de su justicia. El producto de la tierra en todas las épocas ha mantenido casi al número de habitantes que es capaz de mantener. Los ricos sólo toman del montón lo más selecto y agradable. Consumen muy poco más que el pobre, y a pesar de su natural egoísmo y rapacidad, aunque sólo les interesa su propia conveniencia y aunque el único fin que persiguen con las labores de sus miles de empleados sea la gratificación de sus propios deseos vanos e insaciables, dividen con el pobre el producto de las mejoras que han hecho. Se ven guiados por una mano invisible a hacer casi la misma distribución de los bienes necesarios que habría resultado si la tierra se hubiera dividido en partes iguales entre todos sus habitantes, y así, sin buscarlo, sin saberlo, ayudan al avance de la sociedad y brindan los medios para la multiplicación de la especie.[21]

No tiene objeto multiplicar las pruebas de la creencia de Smith en que el fin dominante de la naturaleza con respecto al hombre, a saber, la prosperidad de la especie en su conjunto, se logra por las mitigaciones traídas por la

[20] *Ibid.*, p. 163.
[21] *Ibid.*, pp. 162-163.

moral y la razón. Dado que éste es un punto que el pensamiento poscapitalista recogería polémicamente y contra el cual produciría su dialéctica más ambiciosa y acabada, merece examinarse con cierta atención.

Que la naturaleza reserva un fin al hombre guiando sus sentimientos más que su razón es una idea que se deriva de la premisa según la cual las pasiones son más rectoras que la mente, y cada animal desea siempre la no interrupción de su propio ser. La naturaleza de un hombre se refleja más inmediatamente en lo que siente que en lo que piensa; más aún, la diferencia entre las dos no es tan profunda como se imaginaba en la Antigüedad, puesto que ambas son una subdivisión de las "percepciones". Smith no emplea el lenguaje de las "impresiones y las ideas" utilizado por Hume para dar al funcionamiento de la mente una apariencia unificada, pues las distinciones entre sensación, emoción y razón se han borrado. Si lo hubiera hecho, habría contribuido más explícitamente a la definición que da Hume del ser como "la sucesión de ideas e impresiones relacionadas de las que tenemos memoria íntima" y de las "ideas [como] imágenes débiles de [impresiones] en el pensamiento y la razón".[22] La reducción del ser, el yo o el hombre verdadero a su realidad o a las huellas de lo que realmente percibió más que a su alma y sus poderes o "facultades" es parte de la doctrina que rechazó las ideas innatas y, en consecuencia, las esencias nominales. Esta doctrina, que recuerda las de Hobbes y de Locke, se relaciona con la idea de que las líneas de fuerza por las que produce y comunica sus movimientos la naturaleza, penetran y gobiernan al hombre por medio de las pasiones más que de la razón.[23]

Sea como fuere, Smith piensa que la naturaleza no le confió a la débil razón del hombre la tarea de descubrirlo y conservarse a sí mismo, sino que le dio un gran apetito por los medios para su supervivencia y la de ella misma, asegurando así su conservación. Pero esta misma supremacía del sentimiento sobre la razón, o al menos la igual subordinación de ambas a algo parecido a la percepción, es la base de las concesiones que deben hacerse a la moral en favor de la conservación.

Cabe recordar que la doctrina moral de Smith se inicia con la aprobación: el hombre virtuoso lo es porque de hecho o de principio cuenta con la aprobación del sentimiento de la humanidad. Ahora entendemos que exista una dificultad debido a que la naturaleza enseña al hombre a aprobar tanto lo que tiende a la moral como a la conservación. Las instrucciones de la naturaleza son a veces equívocas. El intento de derivar lo que Debe Ser de lo que Es se ve perjudicado por el hecho de que si bien lo que es virtuoso se aprueba realmente, no significa ni que todo lo que se aprueba sea virtuoso ni que

[22] Hume, *A Treatise of Human Nature*, I. I. i. y II. I. ii.

[23] El comentario de Hume se caracteriza por su falta de compromiso habitual: "[la razón] nunca puede oponerse la pasión en favor de la voluntad". *Ibid.*, II. III. Smith hace dos señalamientos, en forma de alusiones, en los cuales niega que la racionalidad sea únicamente del hombre: "La especie humana, así como [...] todas las otras criaturas racionales" (*Theory of Moral Sentiments*, III. v. p. 146) y "esa gran sociedad de seres sensibles e inteligentes" (*ibid.*, VI. II. iii. p. 209).

todo lo que sea virtuoso se apruebe. En esta circunstancia se originan las "irregularidades" o concesiones mencionadas. ¿Qué se ganará entonces con la derivación "conductista" o psicológica de una moral natural? Con este método, la virtud moral puede deducirse del carácter del "hombre como hombre", es decir, haciendo abstracción de su carácter de ser político y atendiendo únicamente a su carácter de ser "natural". La filosofía moral de Smith intenta comprender la base de la virtud tal como puede decirse que existe en estado completamente real en todo momento en "la gran masa de la humanidad".[24] Es decir, el punto de partida de Smith es la igualdad natural de los hombres en el sentido elaborado por Hobbes. El contraste con la Antigüedad clásica arroja luz sobre la posición moderna. El famoso esquema de *La República* de Platón establece un importante principio de la división del trabajo o distribución de las funciones en la sociedad política puesto que la virtud de una clase social no puede medirse con la misma regla con que se mide en otra clase. La *Política* de Aristóteles distingue la virtud de los esclavos, la de los hombres libres y la de los hombres de excelencia; la *Ética nicomaquea* no puede considerarse como un manual de excelencia para la gran masa de la humanidad. Los antiguos moralistas se concentraron fríamente en la distinción entre el pueblo políticamente poderoso y el populacho que vivía dentro de las fronteras. Sólo la democracia posee el mérito de haber acabado con esa distinción, y con justa razón puede considerarse la "humanización" de la virtud moral —su universalización o referencia a lo que realmente está presente en "todos los hombres como tales"— como la democratización de la moral.

La democracia es el régimen que minimiza la distinción entre gobernantes y gobernados, el fenómeno político fundamental; y en ese sentido puede decirse que la democracia a secas o democracia liberal tiende a sustituir la vida política por la sociabilidad (las vidas privadas vividas en contigüedad) al tiempo que difunde más ampliamente la autoridad política. La separación de la moral de las exigencias de la vida política propia es en cierta forma imposible: la vida política tiene que vivirse y recibir apoyo mediante la organización económica, del uso de la fuerza para suprimir la delincuencia y las rebeliones, de la legitimación de las desigualdades convencionales en interés del orden, etcétera. Cuando la moral es radicalmente "humana" o "natural" en el sentido de estas palabras que se opone a lo político, las medidas indispensables para la vida política tendrán el carácter de una incursión en la moral, o una irregularidad. No creemos que la base moral de la doctrina social de Smith tenga como objeto producir una abstracción de las condiciones de existencia política. Antes al contrario, para suavizar o impedir esa abstracción, que sus premisas amenazan con imponer, debe recurrir a "irregularidades" de la naturaleza o excepciones a sus premisas.

Difícilmente encontraremos mejor forma de ilustrar la evasiva relación entre la rectitud y la política que el siguiente fragmento del *Marlborough* de Churchill:

[24] *Theory of Moral Sentiments*, III. v. p. 142.

El segundo debate en la Cámara de los Lores... motivó la intervención parlamentaria más memorable de Marlborough. Esta notable actuación se debió a que, si bien ya había decidido lo que debía hacerse y lo que pensaba hacer, su manera de llevar el debate fue al mismo tiempo espontánea, disimulada y completamente triunfal. Como en el campo de batalla, cambió de curso muy pronto y extendió una maraña de maniobras ante sus oponentes. Puso el candor al servicio de la falsedad y simulando soltar súbitamente toda la verdad, hizo caer a sus agresores en el más absoluto error. Bajo el impulso de una emoción que nadie habría imaginado, hizo una revelación sobre la política de guerra que efectivamente desconcertó no sólo a la Oposición sino a toda la Cámara, y que también contribuyó a desconcertar al enemigo extranjero, al que desde luego se le avisó pronto del debate público. Actuó de esta manera en interés de la estrategia debida y de la causa común tal como las concebía. Estaba acostumbrado, por las condiciones en que peleaba, a luchar continuamente engañando a sus amigos por bien de ellos y a sus enemigos para arruinarlos; pero la rapidez y facilidad con que concibió y realizó esta maniobra particular en la atmósfera poco familiar del debate parlamentario nos revela algo de las profundidades secretas de su cerebro hábil pero benévolo.[25]

Es evidente que la simulación no puede plantearse como principio de la moral; también es evidente que la moral que no hace distinción entre la simulación en una causa noble y la mendacidad común terminará ya sea en el rigorismo que condena todo como vicio o en el latitudinarismo que vanamente trata de encontrar la línea que separa el vicio de la virtud. La filosofía moral antigua puede describirse en este sentido como muy política. Reconocía en la prudencia una virtud sutil que animaba a las demás desde su sitio en el espíritu. Como paliativo para el odiseísmo de la moral de los antiguos, habría que decir que aprobaban el desviarse de la moral estrecha siempre y cuando fuera en interés último de algo más elevado, pues no consideraban la excelencia moral como la mayor de todas las excelencias. Las abstracciones smithianas de la moral no pueden ser en interés de nada más elevado, puesto que no lo hay:

La más sublime especulación del filósofo contemplativo no puede compensar el descuido del más pequeño deber activo. [...] El hombre que actúa únicamente desde la perspectiva de lo que es justo y conveniente hacer, de lo que es el objeto propio de la estima y la aprobación, aunque estos sentimientos nunca le sean concedidos, actúa desde el motivo más sublime y digno de admiración que la naturaleza haya podido concebir nunca.[26]

Dicho en forma simplista, tanto los antiguos como los modernos concedían algo para suavizar la virtud moral estricta, los antiguos sin queja alguna porque tenían en mente una excelencia mayor, y Smith con sentimientos mezclados, pues su propósito no podía exceder en valor a la virtud moral.

[25] Winston S. Churchill, *Marlborough: His Life and Times* (4 vols. en 2 libros, Londres: Harrap, 1947), vol. III, libro II, p. 303. Reproducido con autorización de Charles Scribner's Sons y George Harrap & Co., Ltd.

[26] *Theory of Moral Sentiments*, VI. II. iii. p. 210; VII. II. iv. p. 275.

El propósito de Smith, consistente en una vida libre, sensata, cómoda y tolerante para toda la especie, encontró su esperanza, su base y su expresión en la ciencia de la economía tal como en buena medida él contribuyó a concebirla. De ninguna manera haremos un recuento detallado de la economía de Smith, y nos limitaremos a algunos temas selectos. Sus enseñanzas en la *Riqueza de las naciones* son célebres sobre todo por su defensa de la libre empresa en sentido lato y simple: el bienestar de la nación no puede separarse de su riqueza, que él concibe en su forma moderna como el producto nacional anual. Sin embargo, el producto anual de la nación es la suma de los productos anuales de los habitantes en lo individual. Cada habitante tiene un interés permanente en maximizar su propio producto y hará todo lo posible por cumplirlo si se le deja en libertad. De este modo, todos deben gozar de esa libertad y simultáneamente maximizarán el producto agregado y se mantendrán en vigilancia mutua por medio de la competencia. Su famoso ataque al capitalismo mercantilista —el sistema de desleal preferencia para el interés mercantil— forma parte de su argumento de que la manera de servir al interés común no es estimulando legislaciones diferenciales para las empresas sino permitiendo que la naturaleza convierta automáticamente el interés propio del individuo en el bien de todos:

> Ahora bien, como cualquier individuo pone todo su empeño en emplear su capital en sostener la industria doméstica, y dirigirla a la consecución del producto que rinde más valor, resulta que cada uno de ellos colabora de manera necesaria en la obtención del ingreso anual máximo para la sociedad. Ninguno se propone, por lo general, promover el interés público, ni sabe hasta qué punto lo promueve. Cuando prefiere la actividad económica de su país a la extranjera, únicamente considera su seguridad, y cuando dirige la primera de tal forma que su producto represente el mayor valor posible, sólo piensa en su ganancia propia; pero en éste como en otros muchos casos, es conducido por una mano invisible a promover un fin que no entraba en sus intenciones. Mas no implica mal alguno para la sociedad que tal fin no entre a formar parte de sus propósitos, pues al perseguir su propio interés, promueve el de la sociedad de una manera más efectiva que si esto entrara en sus designios. No son muchas las cosas buenas que vemos ejecutadas por aquellos que presumen de servir sólo el interés público. Pero ésta es una afectación que no es muy común entre comerciantes, y bastan muy pocas palabras para disuadirlos de esta actitud.[27]

No tenemos ninguna dificultad en reconocer la reconciliación natural del interés individual y el común para la cual nos preparó la *Teoría de los sentimientos morales*. Tampoco estamos impreparados para las "irregularidades" morales que Smith consideraba incidentales en esa reconciliación. Éstas caen bajo dos o tres rubros principales en el argumento de la *Riqueza de la naciones*. En primer lugar, la prosperidad de todos y cada uno no puede separarse de su productividad, y la productividad descansa en la división del tra-

[27] *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones* (México, Fondo de Cultura Económica, 1987), IV. II. p. 402.

bajo. Pero ésta embrutece inevitablemente a las clases trabajadoras de toda o de la mayor parte de la humanidad. La "destreza en su oficio peculiar [parece adquirirla el trabajador] a expensas de sus virtudes intelectuales, sociales y marciales. Aun en las sociedades civilizadas y progresivas éste es el nivel a que necesariamente decae el trabajador pobre, o sea la gran masa del pueblo, a no ser que el gobierno se tome la molestia de evitarlo".[28] En sus análisis, trata de no exagerar la probabilidad de que el gobierno lo logre.

En segundo lugar, una gran parte, si no la mayor, de la vida económica del país debe estar bajo la regulación de la clase de los comerciantes y fabricantes. Su animadversión contra este gremio es a veces sorprendentemente severa. Su principal objeción contra ellos se basa en que la preocupación de los comerciantes por las ganancias los pone en intolerante conflicto con los demás órdenes de la sociedad y con todo el país, salvo por inadvertencia.[29] Es necesaria la sabiduría del gobierno, es decir, la intervención interesada para impedir que actúen indebidamente, así como para dar rienda suelta sólo a sus actividades útiles, es decir, a su productividad. Smith no era el dogmático que algunos abogados del *laissez faire* sí llegarían a ser.

En tercer lugar, Smith cree que la adición anual al producto la genera el trabajo. El "valor intercambiable" o precio de cada bien, una vez que la tierra se ha convertido en propiedad privada y que se ha acumulado el capital, "se resuelve" en salarios, renta y beneficio. De esta manera los terratenientes y patrones "participan" en el producto del trabajo. Smith se toma trabajos para demostrar que los beneficios del capital no son un salario para la "supuesta labor de inspección y de dirección" que según él suele "encomendarse a algún empleado principal".[30] No pretendía ocultar el aporte a la producción que resulta de la acumulación de capital. Al contrario, se extendió en ella, pero la describió como algo que tiene lugar debido a "progresos en la capacidad productiva del trabajo".[31] Con sus investigaciones acerca de lo que ahora llamamos contabilidad del producto nacional, ciertamente dio a las generaciones posteriores un motivo para situarlo entre los defensores de una teoría del valor trabajo, con algunas creencias concomitantes acerca de la distribución. Como en el caso de la renta, es decir, un "precio de monopolio"[32] para el uso de la tierra, mediante cuya exacción al propietario se le permite participar en el producto anual del trabajo. No podemos pasar inadvertida la facilidad con que Smith justificó esa "participación" y esa "resolución". Al contrario, mediante cierto desprecio en la forma de expresarse ("Desde el momento en que las tierras de un país se convierten en propiedad privada de los terratenientes, éstos, como los demás hombres, desean cosechar donde nunca sembraron, y exigen una renta hasta por el producto natural del suelo")[33] indica una reserva acerca de la perfección de esa pro-

28 *Ibid.*, V. I. iii. 2. p. 688.
29 *Ibid.*, por ejemplo, I. conc. pp. 240-241; IV. III. ii. pp. 436-437.
30 *Ibid.*, I. VI. p. 48.
31 *Ibid.*, II. intro., p. 251. También II. II. p. 260, etcétera.
32 *Ibid.*, I. XI. p. 141.
33 *Ibid.*, I. VI. p. 49.

piedad. Parece pensar, es cierto, que cuando se citan los hechos de la distribución, la insinuación de las posibles inequidades puede equilibrarse mediante una afirmación de beneficios vastos y compensatorios: especula acerca de si será o no verdad "que las necesidades de un príncipe europeo no siempre exceden tanto las de un campesino frugal y trabajador, como las de éste superan las de muchos reyes de África, dueños absolutos de la vida y libertad de 10 000 salvajes desnudos".[34] Sin embargo, Smith no se imaginó manifiestamente a sí mismo dirigiéndose a la multitud de trabajadores pobres en una defensa detallada del capitalismo, como sí lo haría Marx en una denuncia detallada. Smith sugirió que en el fondo del orden distributivo había algo parecido a sus "irregularidades" morales, aunque se veía compensado por las ventajas correlativas para todos, y abominó de los hombres del "sistema" que fueran incapaces de comprender tan sencillo cálculo.

Smith no se refirió al complejo de la libre empresa con el nombre de "capitalismo" sino con el de "el sistema de la libertad natural", o la condición en la cual "las cosas se dejasen discurrir por su curso natural, en la que hubiere perfecta libertad".[35] Naturaleza significaba para Smith lo humano sin estorbos o despejado, y esto significa de manera más general lo que no se confunde debido a las intervenciones erróneas de la razón humana: dejar que la naturaleza siga su curso, dejar que los hombres hagan lo que instintivamente se sienten inclinados a hacer, en la medida en que esto sea compatible con "la seguridad de toda la sociedad".[36] Es fácil entender y conceder que lo natural se distingue de lo artificial, humano, u obligado a obedecer un designio ya concebido. De este modo, la libertad está completamente del lado de la naturaleza, por oposición a las limitaciones, del lado de la razón humana. Al mismo tiempo, empero, no hay nada más inflexible y por tanto más limitador que el necesario dictado de la naturaleza sorda y muda, mientras que el origen de la libertad del hombre reside en su poder de razonamiento, origen de sus distintas invenciones.[37] La manera como Smith resuelve esta dificultad es, en efecto, declarándose en favor de la libertad de la razón utilizada en beneficio de la libertad de la naturaleza, que es más obligatoria: el cálculo al servicio de la pasión. La doctrina de Smith está imbuida por las consecuencias del hecho de que el elemento de orden superior, la naturaleza concebida como el motivo libre de pasión, sea el símbolo de la falta de libertad del hombre, como Kant lo subrayaría en forma tan elaborada.

Una característica importante de la doctrina de Smith y del capitalismo liberal en sentido general, es que no consideran importante la libertad porque sea la condición de existencia de todo hombre como ser moral individual, el terreno en el que la voluntad en acción se legisla a sí misma o el terreno de su humanidad. La libertad siguió siendo para Smith lo que había sido para Locke, para Aristóteles y para la vasta tradición de la filosofía po-

[34] *Ibid.*, I. I. p. 15. También Introducción y Plan de Trabajo, p. lviii.

[35] *Ibid.*, IV. IX. p. 612; I. X. p. 97.

[36] *Ibid.*, II. II. p. 273.

[37] Smith suele yuxtaponer "naturalmente" y "necesariamente" empleando el último a menudo como una forma intensificada del primero. *Cf.*, *v. gr.*, *ibid.*, *passim*.

lítica: la condición de los hombres que están bajo la férula de gobernantes autorizados que respetan las personas y las propiedades de sus gobernados, habiendo aceptado estos últimos el arreglo en una u otra forma. Esta visión de la libertad es primordialmente política y se inscribe en el libertarismo de Locke, no en el de Rousseau. Al proyecto capitalista no lo mueve la busca de métodos para liberar institucionalmente los impulsos internos de todos los hombres en interés de la voluntad moral. Lo mueve la busca de métodos para liberar institucionalmente el instinto natural de conservación de sí mismo de todos los hombres en interés de una libertad externa e inteligible en lo político y una vida próspera y pacífica para toda la humanidad. Por ello no tuvo dificultad Smith en concebir libre al hombre a pesar de que éste se hallase sometido a la naturaleza y sujeto a las formas del derecho que garantizan su libertad externa pero difícilmente aspirarían a ser la base de su emancipación interna respecto de esa misma naturaleza.

Smith deposita su confianza en una sabiduría de la naturaleza que se muestra, incluso o especialmente, en la locura y la injusticia del hombre: la higiene moral que produce una multitud o de hecho un linaje de autolegisladores no era indispensable en su plan, y tampoco la vida política era una especie de psicoterapia para producir la emancipación subpolítica del hombre. Smith estaba así resignado a recibir los beneficios de la sociedad aunque fuera al costo de algunos males indudables, y estaba dispuesto a hacerlo indefinidamente si los beneficios eran grandes e inevitables los males. En este sentido se anticipó a los mecanismos de la filosofía de la historia que surgirían después, aunque no sus fines: el bien a través del mal y la razón a través de la locura, pero ningún Elíseo al final del arco iris.

Es importante para nosotros ver con mayor exactitud lo que la doctrina de Smith tiene en común con la filosofía de la historia tal como habría de desarrollarse. Para empezar, ahí está su creencia en un "progreso natural de las cosas hacia la mejoría", animada por el "esfuerzo del hombre, constante, uniforme e ininterrumpido por mejorar de condición", entendiendo esto "en el sentido más vulgar".[38] Smith ilustra lo anterior con una narración del progreso de Europa desde el desorden medieval hasta la comparativa regularidad de los tiempos modernos. La anarquía de lo antiguo persistió porque los grandes terratenientes tenían tropas de partidarios que incluían ejércitos privados. Cualquier cosa que se intentara para poner orden tenía que acabar con esos ejércitos. La base de su existencia era el abundante ingreso en especie que tenían los nobles y del que, en las condiciones primitivas de comercio que prevalecían, del que no podían disponer intercambiándolo ni vendiéndolo. Según eso, estaban obligados a alimentar a sus hombres, quienes se volvían sus dependientes e, inevitablemente, sus soldados. Lo que acabó con todo el sistema fue el aumento del comercio, que permitió a los magnates convertir sus productos en dinero y por tanto en lujos para su deleite personal en vez de hacer de él la base militar de su poder político.

[38] *Ibid.*, II. III. p. 301.

> Una de las revoluciones más importantes hacia la prosperidad económica de los pueblos se llevó a cabo por dos clases de gentes a quienes jamás se les ocurrió la idea ni el meditado fin de prestar semejante servicio a sus coterráneos. La satisfacción de la vanidad más pueril fue el único motivo que guió la conducta de los grandes propietarios, en tanto que los mercaderes y artistas obraron con miras a su propio interés, consecuencia de aquella máxima y de aquel mezquino principio de sacar un penique de donde se puede. Ninguno de ellos fue capaz de prever ni pudo imaginar la gran revolución que fueron obrando insensiblemente la estulticia de los unos y la laboriosidad de los otros.[39]

Smith habla del ascenso de la Iglesia católica entre los siglos X y XIII. Considera que éste queda simbolizado por el poder temporal del clero, que a su vez se basaba en su influencia sobre las multitudes. Los rangos inferiores del pueblo estaban ligados al clero por lazos de interés, las multitudes dependían de la caridad que buenamente se les hacía porque, asimismo, el clero no tenía otro medio de disponer del enorme producto de sus tierras. Cuando se presentó esta posibilidad, la constitución de la Iglesia católica sufrió una profunda alteración:

> Si una constitución de esta naturaleza no hubiera podido ser atacada por otros enemigos que las débiles fuerzas de la razón humana, habría durado siempre. Pero aquel edificio inmenso y bien construido, que toda la sabiduría y la virtud del hombre no hubieran podido socavar y menos destruir, se ha ido, primero debilitando por la fuerza natural de las cosas, y después se ha desmoronado en parte.[...]
>
> El gradual progreso en las artes, las manufacturas y el comercio, o sea las mismas causas que destruyeron el poder de los grandes barones, socavaron en la mayor parte de Europa el poder temporal del clero.[40]

Mediante el mismo conducto, la humanidad en su sentido general es llevada hacia adelante. Smith considera los descubrimientos geográficos como un acontecimiento de importancia sin par para la especie: "El descubrimiento de América y del paso a las Indias Orientales por el cabo de Buena Esperanza son los sucesos más grandes e importantes que se registran en la historia de la humanidad". La comunicación y el comercio entre toda la especie se llevaron a cabo por primera vez en la memoria del hombre, y con ese suceso llegó la suprema ocasión que permitió recíprocamente a toda la humanidad "aliviar las necesidades de los demás, para aumentar los goces de todos, y alentar el ingenio de todos".[41]

Smith creía que, en gran medida, la naturaleza le habla a la historia en el lenguaje de la economía, y que el curso de la historia apunta probablemente hacia una vida más fácil, cultivada, racional y segura para la generalidad de los hombres. Al mismo tiempo, imaginó que el avance de la civilización llevaba consigo la generación de una inmensa multitud industrial, despro-

[39] *Ibid.*, III. IV. p. 372.
[40] *Ibid.*, V. I. iii. 3. p. 706.
[41] *Ibid.*, III. VII. iii. p. 706; también IV. I. p. 556.

vista de casi todas las cualidades humanas admirables. La civilización no es un bien incondicional o, más exactamente, tiene un precio. Este célebre tema, cuyo mayor exponente es Rousseau, fue expuesto por Smith con preocupación pero sin agitación. Se propuso atenuar los males con un vasto sistema de escuelas primarias prácticamente gratuitas para las masas y con el estímulo de una cantidad inaudita de sectas religiosas (hasta 3 000), cada una de las cuales tendría que ser tan pequeña que cada miembro suyo fuera notable a la vigilancia de sus correligionarios. Todos mantendrían sobre la moral de los demás una vigilancia que, lejos de estar en peligro de decaer por falta de interés, tuviera que ser moderada mediante febrífugos: cursos de educación en ciencia y filosofía, y espectáculos como el teatro.[42] Smith encomienda repetidamente la situación intelectual y moral de buena parte de la población industrial a la atención del gobierno, no sólo por filantropía sino por obvias razones de Estado.

Nuestra tesis, junto con un resumen de nuestra conclusión, ha sido ésta: poco después de que Locke concluyera su obra, los hombres inteligentes empezaron a reflejar y delinear lo que ahora llamaríamos "implicaciones morales" de su doctrina.[43] Hasta qué punto había moderado la enseñanza de Hobbes sobre la ferocidad natural del hombre y por tanto hecho virar la filosofía política hacia la economía, ya lo hemos mostrado en el capítulo sobre Locke. Sin embargo, dejó intacta la principal enseñanza de la escuela moderna del derecho natural: naturaleza siguió significando exclusivamente conservación, con los derechos auxiliares a todo lo que se refiriera a ella. Después, esto se consideró insuficiente, y se pensó que la reducción del hombre a sus afectos implicaba que se vería afectado no sólo él mismo sino en relación con su especie. Tal vez a Locke no se le dio el crédito suficiente por la importante atenuación mencionada, en ese sentido, pero fue Smith quien lo subrayó (por la época del *Segundo discurso* de Rousseau). La reducción de la vida humana a sus fundamentos emocionales se amplió hasta convertirse en el campo de los deberes y también de los derechos. No puede negarse que conscientemente se hizo girar esos deberes en torno a la conservación de la especie, pero tampoco puede negarse que los deberes son diferentes de los derechos, y que ambos necesitan en cierta forma reconciliarse entre sí. Para la reconciliación de los deberes de la virtud moral con los derechos de la naturaleza, es decir, la conservación, Smith recurrió a la tensión entre la naturaleza y el orden moral derivado de él, dejando la reconciliación inevitablemente imperfecta. De este germen nació la enseñanza de la imperfección moral del orden natural o, mejor, de la sociedad: la sociedad civil libre, próspera y tolerante. En su autointerpretación, el capitalismo se anticipó así a la principal

[42] *Ibid.*, V. I. iii. 2. pp. 699-700; V. I. iii. 3. pp. 689-690.

[43] Se remite al lector a consultar la obra de Bernard Mandeville (c. 1670-1733) cuya *Fábula de las abejas* (1714) tuvo el subtítulo de "Vicios privados, virtudes públicas". (Fondo de Cultura Económica, 1982.) Una vehemente controversia surgió a su alrededor y Smith contribuyó con su crítica en el capítulo "De los sistemas licenciosos" (*Theory of Moral Sentiments*, VII. II. iv), pero aceptando al mismo tiempo que Mandeville no estaba del todo equivocado.

crítica poscapitalista del capitalismo, a saber, que la sociedad civil es una solución defectuosa al problema humano.

Nuestro segundo punto, inseparable del primero, es que la autointerpretación del capitalismo también se anticipaba a una parte sorprendente de lo que el siglo XIX propondría como alternativa al capitalismo. Hemos intentado mostrar de qué modo el capitalismo se dedicó a la formación de una humanidad universal, que era a la vez el terreno del deber (el espectador universal) y el beneficiario último del progreso económico, y en consecuencia la sociedad última. El motor de ese progreso eran los deseos innobles y los esfuerzos del hombre, canalizados a través de las instituciones económicas de producción y distribución que se le abrían de vez en cuando. La expectativa del bien a través del mal, de la razón a través de la sinrazón; el progreso; la creencia en la inclinación del interés de la humanidad a superar el de la sociedad política particular, en la preponderancia de la influencia económica sobre los asuntos humanos, en la primacía del trabajo en el proceso de producción, en la preocupación de la sociedad civil por la defensa de la propiedad, junto con otros temas que anunciaría el marxismo: todo ello estaba presente en las doctrinas del capitalismo en una u otra forma, como nos hemos propuesto mostrarlo. Se arroja una extraña luz sobre la teoría marxista de que el capitalismo contiene la semilla de su propia negación. Tal vez podría decirse que de acuerdo con su propia autointerpretación, el terreno del capitalismo coincide en grado notable con el campo de cultivo de su propia negación; pero la semilla en sí es un elemento ajeno, es decir, la filosofía de la historia es un concepto que surgió no por el funcionamiento de ninguna institución económica, sino por un acto de especulación humana.

Tal vez podría acusarse a Smith de no haber extraído una metafísica de esa "sabiduría de la naturaleza" que según él guiaba el proceso humano y a la que tan a menudo recurrió, una metafísica que haría histórica la consumación de toda la carrera humana. Tal vez debió haber captado la potencia de la metáfora de la "sabiduría" de la naturaleza y llegado a postular sabidurías superiores a las cuales pudieran subordinarse las leyes de la naturaleza misma. Nunca llegó a hacerlo, empero, porque nunca cuestionó la creencia de que existe un horizonte invariable dentro del que ocurren todos los cambios, y que dicho horizonte o marco es la naturaleza.

La filosofía de la historia será tema de los capítulos siguientes. Por lo pronto, observaremos que cuando la enseñanza rousseauniana de la maleabilidad de la naturaleza humana recibió el debido cultivo y ampliación, resultó ser el fermento que imbuyó todo el conjunto. Las paradojas e irregularidades que el capitalismo liberal estaba dispuesto a soportar por considerar que se originaban en la naturaleza del hombre, no podían ser toleradas por el siglo XIX, que no tenía ya necesidad de hacerlo. La naturaleza que da origen a los inconvenientes debe dar paso y someterse ella misma a la ley del cambio de la naturaleza, es decir, la Historia. Esta fisura, angosta pero insondable, es la que separa el capitalismo del comunismo.

## LECTURAS

A. Smith, Adam, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Libro I, caps. I-X; cap. XI, intro. y conc.; libro V, cap. I.

B. Smith, Adam, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Libro III; libro IV, caps. I. II. VII.

# EL FEDERALISTA*
# [1787-1788]

MARTIN DIAMOND

INMEDIATAMENTE después de la convención federal de 1787, Alexander Hamilton se abocó a la difícil tarea de lograr que se ratificara en Nueva York la Constitución propuesta. Como parte de su estrategia, planeó una serie de ensayos cortos para exponer las virtudes de la Constitución. Hamilton consiguió la colaboración de John Jay e, irónicamente sólo tras de que muchos declinaran su invitación, la de James Madison. *El Federalista* se publicó en forma seriada en grupos de dos y cuatro ensayos en la prensa de la ciudad de Nueva York. Los ensayos pretendían influir sobre la elección de los delegados a la convención estatal que ratificaría la Constitución y como para esa elección se adoptó el sufragio universal masculino, los ensayos se dirigieron "al Pueblo del Estado de Nueva York". Sin embargo, *El Federalista* pretendía más bien instruir e inspirar a los delegados partidarios de la ratificación y convencer o atemperar a los delegados adversos a la convención. Con ese fin, desde antes que terminara la publicación periódica en la prensa, se publicaron los ensayos en forma de libro y llegaron hasta los principales defensores de la Constitución en todo el país. De este modo, *El Federalista* se dirigió, de entrada, al electorado más general pero también a los hombres cultos y educados que determinarían en última instancia el destino de la Constitución. Es claro que sus autores también vieron más allá de lo que era el conflicto inmediato y escribieron con vistas a influir en la opinión de las generaciones posteriores haciendo de su obra el comentario autorizado sobre el significado de la Constitución. De este modo *El Federalista,* al tiempo que era una obra política del tipo más inmediato, un escrito propagandístico, también se dirigía a los hombres reflexivos, tratando de dar validez duradera a sus argumentos.

La lectura de *El Federalista* se complica más por el hecho de haber sido escrita por dos hombres (la pequeña contribución de Jay puede ser omitida) cuyas opiniones personales y carreras subsecuentes se apartaron radicalmente.[1] Esto ha provocado que muchos lectores vean en la obra incongruencias fundamentales que no existen, bajo el supuesto de que una obra escrita en conjunto por Hamilton y Madison debe ser contradictoria. Jun-

* Alexander Hamilton (1757[¿1755?]-1804), James Madison (1751-1836), John Jay (1745-1829).

[1] ¿Quién es el autor de los 85 artículos? Esto ha sido largamente discutido. De acuerdo con la documentada investigación de Douglass Adair, Hamilton escribió 51 ensayos (I, VI-IX, XI-XIII, XV-XVII, XXI-XXXVI, LIX-LXI, LXV-LXXXV); Madison, 29 (X, XIV, XVIII-XX, XXXVII-LVIII, LXII-LXIII), y Jay, 5 (II-V, LXIV).

to con la idea de que *El Federalista* era tan sólo una obra propagandística, la creencia de que era el producto incongruente de autores incompatibles la ha devaluado desde el punto de vista teórico. No obstante, *El Federalista* se presenta a sí mismo como la obra de un Publio que afirma brindar un relato congruente, exhaustivo y verdadero de la Constitución y del régimen que, se pensaba, engendraría ésta. Como veremos, Publio hará realidad su afirmación.

Aparte de que Hamilton y Madison tuvieran motivos y capacidad para lograr un Publio notablemente congruente, *El Federalista* posee un carácter literario que les permitió coincidir fácilmente en muchos de los puntos que había que exponer. Al referirse *El Federalista* en gran parte a hechos, Hamilton y Madison podían coincidir pese a sus diferencias en lo que había logrado la convención y el tipo de país que resultaría de ello. También, podían coincidir con facilidad en la forma de hacer parecer la Constitución más atractiva o menos nociva a aquellos a quienes deseaban convencer. *El Federalista* era un comentario y un alegato en favor de una constitución. Sus autores no estaban obligados primordialmente a abordar el tema más controvertido: la medida para calificar la calidad de la Constitución. Esto, desde luego, no significa que Publio se quede en la superficie o diga a sus lectores únicamente lo que éstos desean oír. De hecho, Hamilton y Madison van muy lejos, como Publio, al sugerir los fundamentos teóricos en los que debería basarse la aceptación de la Constitución. Esto es lo que hace de *El Federalista* una obra iluminadora. Pero el carácter literario de *El Federalista* no les hizo adentrarse tanto en el análisis que dejaran al descubierto sus diferencias de principio. Por desgracia, lo que ayuda a explicar la congruencia de Publio explica también por qué *El Federalista* no alcanza el nivel de esas grandes obras en donde los asuntos teóricos se llevan hasta sus límites propios, es decir, extremos.

Una última observación sobre Publio nos lleva directamente a las enseñanzas de *El Federalista*. Sabemos que Hamilton tomaba muy en serio sus seudónimos, ya que intentaban comunicar el carácter de su argumentación.[2] Poco después de que apareciera Publio, se había iniciado una serie de ensayos en apoyo de la Constitución con el seudónimo de "César". A menudo se ha creído que Hamilton era también "César"; sin embargo, los estudios han mostrado la improbabilidad de esto. De cualquier modo, los dos primeros ensayos de César tuvieron una acogida muy mala, y al cabo fueron abandonados por su autor. La elección de "Publio" es especialmente reveladora cuando se compara con los malhadados ensayos de César, hayan sido escritos o no por Hamilton. Publio, como lo sabía cualquier lector culto, era el Publio Valerio Publícola del que nos habla Plutarco. Como César, Publio era un "hombre fuerte", pero entre ellos había una enorme diferencia: César destruyó una república, Publio salvó otra. A diferencia de César, Publio hizo su contribución a la república en una forma compatible con la persistencia

[2] Véase el excelente ensayo de Douglass Adair, "A Note on Certain of Hamilton's Pseudonyms", *William and Mary Quarterly*, 3ª serie, XII (abril de 1955).

de ésta. Para salvarla, aporta cualidades que ella misma no puede aportar, pero en esencia la deja intacta tras sus esfuerzos. Sin importar quién los haya escrito, los artículos de César estaban destinados al fracaso. La Constitución no era cesarista y el público al que había que convencer era entonces profundamente hostil al llamado cesarista. El carácter de Publio, al contrario, era justo el apropiado para la situación y caracterizaba a la perfección el argumento de *El Federalista*. Publio, con una capacidad y un conocimiento que el pueblo no poseía, lleva hasta el pueblo la constitución que mantendrá y de hecho fundará con mayor seguridad la república.

En el primer ensayo, Publio ofrece el esquema de la obra.

> *[1] La utilidad de la* UNIÓN *para vuestra prosperidad política- [2] La insuficiencia de la presente Confederación para conservar esa Unión- [3] La necesidad de un gobierno tan enérgico por lo menos como el propuesto para obtener este fin- [4] La conformidad de la Constitución propuesta con los verdaderos principios del gobierno republicano- [5] Su analogía con la constitución de vuestro propio Estado.* Y, finalmente, *[6] La seguridad* suplementaria *que su adopción prestará para salvaguardar esa especie de gobierno, para la libertad y la propiedad.*[3]

A continuación Publio cree conveniente explicar el orden de su obra. "Quizá parezca superfluo presentar argumentos con objeto de demostrar la utilidad de la UNIÓN", dice, puesto que se piensa que "no tiene enemigos". Justifica su tema inicial afirmando que sí existen adversarios secretos. Pero además de esta justificación peculiar pueden verse en su obra otros motivos para haberla organizado de esa manera. En particular, sabemos por qué comienza con la utilidad de la unión: empieza con el pie derecho, con un tema en que está de acuerdo con casi todos sus lectores. Es más, la enunciación propia y completa del fin de la unión contiene, como cualquier enunciación propia y completa de un fin, las implicaciones más claras de lo que debe hacerse para alcanzar dicho fin. Por ello, al tiempo que Publio enunció completamente el valor de la unión, introdujo sus principales argumentos sobre el tema en discusión en el contexto amistoso del fin en el que todos coincidían. Para decirlo con claridad, el fin de la unión es de una notoria incongruencia con la "imbecilidad" (es decir, la debilidad) de la Confederación y requiere un gobierno "enérgico". Publio quiere llevar "del asentimiento general a la proposición abstracta"[4] de que la unión es buena y la Confederación inadecuada, coincidencia en la que debe apoyarse la unión. Publio puede así convertir la "opinión general" en una afirmación inteligente y detallada instruyendo a sus lectores en lo que implica lógicamente el vago compromiso con la unión. Las tres primeras ramas de la obra de Publio proponen el siguiente argumento: desear la unión es sin remisión desdeñar la presente Confederación y dar la bienvenida al enérgico gobierno que necesita la unión. Sólo queda por mostrar que la unión que estaría bajo este enérgico

[3] *El Federalista*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982, I, p. 5. Cursivas en el original.
[4] *El Federalista*, XV, p. 58.

gobierno, la Constitución propuesta, es satisfactoriamente republicana. De allí que Publio deba enseñar una forma republicana para gozar de la "utilidad de la Unión" más adecuada de lo que hasta entonces era posible.

Esto, como veremos, es a la vez la tarea política más difícil de Publio y su enseñanza teórica más importante. La obra está dividida, en realidad, entre las seis "ramas de la investigación" en la siguiente forma: *1*) "la utilidad de la Unión" (14 artículos); *2*) "la insuficiencia de la presente Confederación" (ocho artículos); *3*) la necesidad del gobierno enérgico (14 artículos); *4*) el republicanismo de la Constitución (48 artículos); *5*) y *6*) (un artículo). Para cuando ha llegado al último artículo, Publio afirma haber "anticipado y agotado tan cabalmente" las dos últimas ramas que sólo reúne los argumentos apropiados y concluye la obra. El libro está escrito, en realidad, bajo cuatro "encabezados". Sin embargo, su organización podría enunciarse más fácilmente. Como hemos visto, los tres primeros encabezados tratan un tema, la cuestión política inmediata de lo que debe hacerse con la unión, mostrando por qué es buena, qué hay de inadecuado en los Artículos de la Confederación, y qué tipo de gobierno será el adecuado para el fin de la unión. Siendo adecuada para ese fin la Constitución propuesta, lo que queda es mostrar que esa Constitución está de acuerdo con los verdaderos principios del gobierno republicano. Y esta es la tarea de la cuarta rama de la investigación, con mucho la más amplia. La organización de los ensayos enunciada en su forma más simple es la siguiente: unión y republicanismo. La organización de los ensayos comunica a la perfección las enseñanzas de *El Federalista*. Éste enseña un nuevo y verdadero republicanismo que implica sobre todo una nueva visión al problema de la unión.[5]

Los norteamericanos vivían ya con gobiernos republicanos y bajo la unión confederada de esas repúblicas; pero, desde el punto de vista de *El Federalista*, el principio de estas repúblicas y de su unión confederada era viejo y falso. La Confederación era, sin remisión, un fracaso, y las repúblicas en lo individual tendían a "las enfermedades mortales que han hecho perecer a todo gobierno popular".[6] La Constitución contiene el nuevo y verdadero principio de la unión republicana que rescatará al gobierno republicano en los Estados Unidos. La orgullosa conclusión del famoso décimo ensayo resume esa enseñanza: "*En la magnitud* y en la *organización adecuada de la Unión*, por tanto, encontramos el remedio *republicano* para las enfermedades más comunes de ese régimen." (Las cursivas son nuestras.)

*El Federalista* es notable por la conjunción que logra entre el análisis de los asuntos políticos más urgentes y de los asuntos teóricos. Esto sobre todo se hace evidente en el tratamiento de la unión republicana. El arreglo correcto de la unión era el primer problema político del día; pero la opinión de *El Federalista* sobre esta cuestión práctica se basa en su enseñanza teórica más

[5] La organización de los ensayos se observa claramente en el XXXIX, donde se defiende a la Constitución desde dos aspectos: como lo bastante republicana y lo bastante federal. Esto es, en este ensayo, que une las dos principales divisiones del libro, y es en ese sentido el ensayo principal, la cuestión se lleva a lo esencial: unión y republicanismo.

[6] *El Federalista*, X, p. 36.

novedosa e importante. También la oposición a la Constitución se fundaba en un punto de vista teórico. Uno de los rasgos notables del debate sobre la Constitución era la inclusión extraordinaria de consideraciones teóricas en el planteamiento de la cuestión práctica. La principal crítica a la Constitución planteaba que la nueva unión era antirrepublicana. Algunos rasgos de la Constitución se consideraban específicamente antirrepublicanos, pero el principal ataque de la oposición era el argumento generalizado de que sólo los gobiernos de los Estados y no un gran gobierno central podían ser efectivamente libres y republicanos. Esto se basaba en una creencia muy difundida y que se popularizó en la forma como la entendió Montesquieu, de que sólo los países pequeños podían disfrutar de gobiernos republicanos. El razonamiento al que tuvo que enfrentarse *El Federalista* era el siguiente.

Los países grandes por fuerza se vuelven despóticos, debido a que necesitan un régimen despótico simplemente por razón de su tamaño; la autoridad política en las partes se interrumpe si no hay un gobierno más duro que el republicano. Más aún, los países grandes, casi siempre poderosos y populosos, son aguerridos o se vuelven así por la envidia de sus vecinos, y las guerras nutren inevitablemente el régimen despótico. Y aunque los países grandes quieran ser republicanos, no pueden lograrlo. Para mantener su poder, el pueblo debe ser patriota, estar atento e informado. Esto exige que ponga una atención cuidadosa en la cosa pública y que los asuntos del país se den en una escala adecuada a la comprensión popular. Sin embargo, en los países grandes el pueblo se muestra sorprendido y apático por la complejidad de los asuntos públicos y al final se abstrae en sus propias preocupaciones. Por último, hasta los ciudadanos más alertas de una gran república deben permitir que unos cuantos conduzcan en realidad los negocios públicos; al verse alejados de sus localidades y en posesión de los instrumentos de coerción, los representantes subordinarían inevitablemente el régimen republicano a sus propias pasiones e intereses. Tal era la opinión sostenida por tradición de la necesidad de que las repúblicas fueran pequeñas. De allí se derivaba que esas pequeñas repúblicas sólo podían combinarse para propósitos limitados en confederaciones que respetaran la primacía de los estados miembros. Pero sus adversarios no consideraban la Constitución como una confederación adecuada, sino como algo "calculado en última instancia para convertir a los Estados en un gobierno consolidado", es decir, una gran república; de aquí que la Constitución fuera *forzosamente* antirrepublicana. Es decir, se atacó la Constitución por considerarla una nueva y falsa visión de la unión republicana.

*El Federalista*, como puede comprenderse entonces, les pide a sus lectores: "No escuchéis la voz petulante que os dice que la forma de gobierno que se recomienda a vuestra adopción es una novedad en el mundo político; que hasta ahora no ha merecido un sitio en las teorías de los más alocados fabricantes de proyectos; que intenta temerariamente lo que es imposible realizar".[7]

[7] *El Federalista*, XIV, p. 55.

Si bien pide a los lectores no prestar oídos, *El Federalista* no niega el cargo de novedad; al contrario, exalta la novedad como "la gloria del pueblo norteamericano".

> Por suerte para América, y confiamos que para la de toda la raza humana, [los dirigentes de la Revolución no temieron apartarse de los viejos caminos sino que más bien] siguieron un camino nuevo y más noble. Llevaron a cabo una Revolución que no tiene paralelo en los anales de la sociedad humana. Levantaron los edificios de gobiernos que no tienen igual sobre la faz del globo. Formaron el proyecto de una gran Confederación que sus sucesores deben perpetuar y mejorar.[8]

No obstante cabe esperar, se nos dice inmediatamente, algunas imperfecciones en estos logros. Resulta que "erraron, sobre todo, en la estructura de la Unión". Pero era lógico ya que *"ésta era la labor más difícil"*. (Las cursivas son nuestras.) La correcta unión republicana es, pues, una tarea más difícil de llevar a cabo que una revolución sin paralelo y que la creación de gobiernos estatales sin modelo previo. Sin embargo, la Constitución llevará a cabo esa difícil tarea. Logrará completar y por tanto salvar "la nueva y más noble" forma de vida que los Estados Unidos han dado al mundo. Esta "Unión más perfecta" se basa en el nuevo y verdadero republicanismo que a Publio le corresponde exponer.

Publio enuncia su afirmación más importante en la conclusión del célebre décimo ensayo, donde presenta "el remedio republicano para las enfermedades más comunes de ese régimen". De nuevo, Publio alaba a Thomas Jefferson por mostrar "un apego ferviente al gobierno republicano y una clara visión de las peligrosas tendencias contra las cuales es necesario protegerlo".[9] Publio afirma así ser ese partidario, de corazón pero objetivo en sus razonamientos, que necesita el republicanismo. Sin embargo, la palabra republicano no nos dice lo bastante sobre el tipo de régimen que propone Publio. Es decir, surge inmediatamente la pregunta: ¿qué *tipo* de república? ¿Cómo puede la república de Publio encajar en la tradicional distinción de los tres tipos de gobierno, el de una sola persona, el de pocos o el de muchos? La respuesta es obvia: Publio propugna una república *democrática*. De hecho, es notable la extensión que da Publio a la palabra república, en los pasajes clave, un contenido exclusivamente democrático. Por ejemplo: "el principio republicano[...] permite a esta última [la mayoría] frustrar los siniestros proyectos de aquél [el grupo minoritario] mediante una votación regular". Además, debe tratarse de una mayoría "que proceda del gran conjunto de la sociedad, no de una parte inapreciable, ni de una clase privilegiada de ella".[10] Si bien

[8] *Ibid.*, p. 56.
[9] *El Federalista*, XLIX, p. 214.
[10] *El Federalista*, X, p. 38. *El Federalista*, XXXIX, p. 159. Véase también *El Federalista*, LII, pp. 223-224: "La definición del derecho de sufragio se considera con toda razón como un artículo fundamental del gobierno republicano." [Las condiciones de los electores] tienen que ser "las mismas de los electores de la rama más numerosa de las legislaturas estatales". "[...] no es de

es cierto que la palabra república siempre significó la ausencia de monarquía e implicó la importancia de todo el conjunto de los ciudadanos, no implicaba el sufragio universal o casi universal de la humanidad: el uso original distinguió siempre entre las repúblicas aristocráticas u oligárquicas y las repúblicas democráticas. Sin embargo, la idea exclusivamente democrática que tenía Publio del republicanismo lo obliga de la manera más explícita a negar la apelación de república a todos los regímenes aristocráticos y oligárquicos antes así llamados.[11] En resumen, en la medida en que acepta la antigua distinción de los regímenes en tres ramas, *El Federalista* considera el régimen republicano como perteneciente en total al tipo de gobierno democrático. Pese a que buena parte de su régimen se aparta del carácter de una "democracia pura", *El Federalista* niega enfática y correctamente que ese apartamiento signifique un viraje de la Constitución de la clase de los gobiernos democráticos a los de la clase monárquica o aristocrática.

El nuevo y verdadero republicanismo de Publio es por ello una nueva y verdadera enseñanza democrática. Por muchas razones, que no podemos analizar aquí, el carácter democrático de *El Federalista* y de la Constitución que enunciaba se ha visto oscurecido, lo que equivale a no comprender el punto más importante de *El Federalista*. Es necesario y apropiado, no obstante, examinar un argumento que a menudo se plantea para apoyar la opinión de que la Constitución de Publio no estableció un régimen democrático. En un célebre fragmento del décimo ensayo se cree que el propio Publio distinguió radicalmente las repúblicas de las democracias y, por ello, que no consideró la Constitución dentro de la clase democrática. Esto no es exacto. Publio distingue una república de "una democracia *pura*"[12] y eso es muy diferente. Por democracia pura, dice Publio, entiende "una sociedad integrada por un reducido número de ciudadanos, que se reúnen y administran personalmente el gobierno". En la comparación que hace Publio, una república "difiere de una democracia pura" sólo en que es "un gobierno en el que se da el esquema de representación". Esta es toda la distinción que hace Publio. Para Publio, el sinónimo perfecto de la palabra república es por ello la democracia representativa. El principio de representación, empero, introduce una impureza en la forma republicana desde el punto de vista de una democracia pura. Pero eso no significa que las repúblicas se opongan por su clase a las democracias; más bien, las repúblicas son, por así decirlo, democracias "impuras".

Respecto a la decisiva cuestión de dónde reside la soberanía, es decir, en los muchos, las repúblicas y democracias puras pertenecen por igual a una clase más vasta. La aparente dificultad que plantea la distinción de *El Federalista* entre repúblicas y democracias puras se resuelve cuando considera-

temerse que el pueblo de éstos (los Estados Unidos) reforme esta parte de sus constituciones de modo tal que reduzca los derechos que la Constitución federal les concede". La elección nacional es tan democrática como el propio sufragio democrático en los estados y no hay probabilidad de que la elección se vuelva menos popular.

[11] *El Federalista*, XXXIX, p. 159.

[12] *El Federalista*, X, p. 39. Las cursivas son nuestras.

mos que esa clase o género mayor es lo que Publio llama gobierno *popular*. Y por gobierno popular entiende lo que ahora se designa con el término de democracia. Es decir, Publio considera que el gobierno popular incluye todas las formas de gobierno de las mayorías, en contraposición con las diferentes formas de gobierno de unos cuantos o de uno solo. Para entender a Publio podemos buscar ayuda en Hamilton o en Madison. Respecto a la importante cuestión de la sede de la autoridad política, Publio, Madison y Hamilton por igual emplean en forma indistinta república, democracia y gobierno popular. En el décimo ensayo, Publio habla igualmente de un remedio *republicano* para la enfermedad del sectarismo, un remedio que va a "conservar el espíritu y la forma del gobierno *popular*". El 6 de junio, en la convención federal, Madison analizó el mismo remedio como "la única defensa contra los inconvenientes de la *democracia* y congruente con la forma *democrática* de gobierno". Hamilton calificó la república creada por la Constitución como "*democracia representativa*".[13] De este modo, debe considerarse a Publio como alguien que se propuso, utilizando la aguda descripción que aplicó G. L. Pierson a Tocqueville, "hacer segura la democracia para el mundo". Así es como ha de entenderse la principal afirmación de Publio. Salvar al gobierno popular de sus "enfermedades mortales" al tiempo que se conservan "el espíritu y la forma del gobierno popular[...] es el magno término de nuestras investigaciones". Publio afirma rescatar "esta forma de gobierno del oprobio que tanto tiempo la ha abrumado" y la encomendará "a la estimación y la adopción del género humano".[14]

Lo anterior no tiene por objeto disminuir la importancia de la distinción que hace Publio entre república y democracia pura. Al contrario, la propiedad peculiar de una república, que es el ser una democracia *representativa*, es el fundamento de las enseñanzas de *El Federalista*; "promete el remedio que buscamos".[15] Pero debe subrayarse el carácter democrático del republicanismo de *El Federalista* con el fin de entender su argumento central. Publio afirma poder curar los males hasta entonces incurables del gobierno popular y sigue siendo congruente del todo con el principio del gobierno popular, es decir, haciendo que la soberanía resida en muchos.

Publio nos ayuda a comprender la novedad de sus enseñanzas. En el decimocuarto ensayo, que prosigue el ataque al "error por el que se limita el gobierno republicano a un distrito reducido",[16] Publio explica por qué los hombres han cometido por tanto tiempo ese error. Lo que ahora sabe Publio sobre el republicanismo se hallaba velado hasta entonces a los hombres por los ejemplos tanto antiguos como modernos. Las posibilidades latentes en la forma republicana popular estaban ocultas porque "casi todos los gobiernos populares de la Antigüedad eran del tipo democrático". Mientras que

[13] Alexander Hamilton, *Writings*, ed. Henry Cabot Lodge (12 vols.; Nueva York: Putnam, 1904), II, 92. Cursivas en el original.

[14] *El Federalista*, X, p. 38.

[15] *Ibid.*, p. 39.

[16] *El Federalista*, XIV, p. 53.

en la Europa moderna, a la que debemos el gran principio de la representación, no se encuentra ningún ejemplo de un gobierno *puramente popular* y que a la vez descanse completamente en ese principio. Si Europa tuvo el mérito de descubrir este gran poder mecánico de gobierno, por cuyo sencillo funcionamiento la voluntad del más grande cuerpo político puede ser concentrada y encauzada su fuerza a cualquier fin que el bien público requiera, *América* puede reclamar como suyo el mérito de haber hecho de este descubrimiento la base de varias *extensas* y *puras* repúblicas. Sólo hay que lamentar que algunos de sus ciudadanos quieran negarle el mérito suplementario de manifestar toda su eficacia mediante el establecimiento del completo sistema que ahora está sometido a su consideración.[17]

Los antiguos tuvieron muchos gobiernos completamente populares pero casi todos del tipo *democrático puro*, es decir, del tipo directo, no representativo. Los europeos tienen gobiernos parcial o totalmente representativos, pero ninguno del todo representativo ni de tipo popular en absoluto. Ha correspondido a los Estados Unidos innovar esa combinación: gobiernos populares por completo y basados en el principio representativo. La palabra "puras" debe entenderse en su sentido más fuerte. Los estados norteamericanos no eran *regímenes impuros*; como gobiernos completamente populares, no tenían ninguna mezcla significativa de elementos aristocráticos o monárquicos. Y tampoco eran repúblicas pequeñas en el sentido en que se ha entendido tradicionalmente ese término; ya eran repúblicas *extensas*. Lo que hace falta, concluye Publio, es desplegar "toda la eficacia" del principio representativo en la república pura y aún más extensa que propone la Constitución. No obstante, el tibio discurso de Publio es decepcionante; como hemos visto, lo que queda por hacer es "el trabajo más difícil de realizar".

Como es lógico, Publio trata con delicadeza el orgullo y el afecto de sus lectores por sus gobiernos estatales. Los gobiernos estatales están bien, parece decir, y con la Constitución estarán aún mejor. En su opinión, "Nunca admiraremos bastante el valioso adelanto que representan las constituciones americanas sobre los modelos de gobierno popular, tanto antiguos como modernos".[18] Esta oración puede leerse en dos formas; la cantidad de orgullo que contiene es incierta. ¿Cómo considera Publio los "valiosos adelantos" en el gobierno del Estado? Los gobiernos de los estados, con todos su adelantos, no logran resolver el problema del sectarismo que es *el* problema del gobierno popular. Los gobiernos de los estados se estrellarán contra esta roca como lo hicieron todas las democracias anteriores. Y fracasarán porque no tienen un "número suficiente de ciudadanos y de extensión territorial". Son "repúblicas extensas", pero no lo bastante.

Los antiguos gobiernos populares frustraron las posibilidades latentes en el republicanismo, se nos dice, porque a "la mayoría" de ellos le faltaba el principio representativo. Pero en la Antigüedad faltaba algo más. Por ello regresa Publio a esa cuestión después de varios ensayos. Ora advierte que "la afirmación referente a la ignorancia de los antiguos gobiernos, en el caso

[17] *Ibid.*, p. 53. Las cursivas son nuestras.
[18] *El Federalista*, X, p. 36.

de la representación, dista de ser precisamente cierta en la amplitud que comúnmente se le atribuye",[19] ora da una lista considerable de instituciones representativas antiguas. Es verdad que ninguna de las repúblicas antiguas se basaba tan sólo en el principio representativo como los estados norteamericanos. Lo cual era un defecto. Pero un defecto trivial; padecían una enfermedad mucho peor. "Pues es increíble que cualquier forma de gobierno representativo hubiera podido tener éxito en los estrechos límites que ocupaban las democracias griegas."[20] La utilidad del principio representativo, que ofrece "el remedio que buscamos", depende por entero del tamaño del país. Ni siquiera los estados norteamericanos, relativamente grandes, bastarían; sólo una unión de la magnitud y el carácter previstos por la Constitución resolverá el problema del gobierno popular.

"Los amigos inteligentes de la libertad" se habrían visto obligados a abandonar la causa del gobierno republicano por considerarla "indefendible" si no se hubiera encontrado esta solución. La solución está en la "ciencia de la política" que, "al igual que la mayoría de las ciencias, ha progresado mucho, y ahora se comprende perfectamente la eficacia de varios principios que los antiguos no conocían o de los que tenían una idea imperfecta".

> La distribución ordenada del poder en distintos departamentos; la introducción de frenos y contrapesos legislativos; la institución de tribunales integrados por jueces que conservarán su cargo mientras observen buena conducta; la representación del pueblo en la legislatura por medio de diputados de su elección; todos éstos son descubrimientos modernos o que se han perfeccionado principalmente en los tiempos modernos. Son otros tantos medios, medios poderosos, para conservar las sobresalientes ventajas del gobierno republicano y aminorar o evitar sus imperfecciones. Yo añadiría a este catálogo de circunstancias que tienden a mejorar los sistemas populares de gobierno civil, por muy nueva que parezca a algunos la adición, una más, de acuerdo con un principio en que se ha fundado una objeción contra la nueva Constitución: me refiero a la AMPLIACIÓN de la ÓRBITA en la que esos sistemas han de desenvolverse, ya sea respecto a las dimensiones de un solo Estado o a la consolidación de varios más pequeños en una gran Confederación.[21]

Publio es, así, el vocero de la nueva "ciencia política", cuyos maestros predecesores no menciona, y hace él mismo una importante contribución a dicha ciencia: la posibilidad de una república muy grande. Más aún, todo en la moderna ciencia política se ve ahora bajo una nueva luz democrática; si los primeros maestros de la nueva ciencia sólo tendieron a una dirección democrática, o sólo en parte sugirieron regímenes democráticos, Publio toma la nueva ciencia política y la amplía y utiliza para el mejoramiento de un sistema "completamente popular" de gobierno civil. Por último, gracias a Publio, llega el momento en que la nueva ciencia dejará de ser tan sólo una doctrina y se convertirá en una gran realidad política.

[19] *El Federalista*, LXIII, p. 269.
[20] *Ibid.*, p. 270.
[21] *El Federalista*, IX, pp. 32-33.

Para Publio, el problema del gobierno popular representativo tiene tres aspectos. Primero, existe la posibilidad de que el pueblo pierda el control de su gobierno, de que los gobernantes representativos subviertan el régimen. Segundo, es posible que las mayorías populares, con la ayuda de representantes sumisos, gobiernen en forma opresiva. Tercero, existe la posibilidad de que las mayorías, con la complicidad de representantes sumisos, gobiernen no en forma opresiva pero sí insensata y dejen de hacer lo necesario para darle fuerza y estabilidad al gobierno.

Proteger al pueblo es lo más sencillo. "[...]todo el poder del gobierno en proyecto estará en manos de los representantes *del pueblo*".[22] Los gobernantes reales no tendrán ningún poder en última instancia puesto que son "objeto de la elección popular".[23] Esto es una garantía contra la subversión de los representantes populares; hacer que los representantes dependan por completo del pueblo "es la seguridad esencial y, después de todo, la única eficaz de los derechos y privilegios del pueblo que es asequible en la sociedad civil".[24] Aunque se hable de un régimen totalmente popular y representativo, no hay nada nuevo hasta ahora; desde sus mismos comienzos la democracia ha afirmado que el derecho del sufragio protege a la sociedad contra la opresión de sus gobernantes. La nueva ciencia política, empero, ofrece una garantía adicional a los derechos del pueblo. La separación de poderes, "la distribución regular del poder en departamentos distintos", disminuye la amenaza de que los gobernantes puedan planear y ejecutar proyectos opresivos. La libertad del pueblo en general y los derechos de los individuos están garantizados por "La improbabilidad de esta pérfida y mercenaria conspiración de los distintos miembros del gobierno, ya que sus puestos tienen orígenes tan diferentes entre sí como lo permiten los principios republicanos y que todos son igualmente responsables ante la sociedad que gobiernan".[25] Esto es lo que buscaba Jefferson con la separación de poderes, pues temía ante todo la opresión del pueblo por sus gobernantes. Para entender mejor de qué manera la separación de poderes da esa protección, veremos cómo tal separación mitiga los demás males temidos por Publio.

No basta, señala Publio, proteger a la sociedad contra la opresión de los gobernantes representativos; también es necesario "proteger a una parte de la sociedad contra las injusticias de la otra parte".[26] Dicho con sencillez, el problema consiste en protegerla contra las mayorías populares "autoritarias". Éste es un problema mucho mayor que el de la perfidia anticonstitucional de los representantes ya que "la forma del gobierno popular" permite a la mayoría popular "poner en práctica su violencia y enmascararla bajo las formas de la Constitución".[27] En esta oración Publio expresa con audacia la naturaleza democrática del régimen que propone: si gobiernan las mayo-

22 *El Federalista*, XXVIII, p. 113. Las cursivas son nuestras.
23 *El Federalista*, LVII, p. 243.
24 *El Federalista*, XXVIII, p. 113.
25 *El Federalista*, LV, p. 238.
26 *El Federalista*, LI, p. 222.
27 *El Federalista*, X, p. 38.

rías, pueden legalmente actuar en forma opresiva. A diferencia del "despotismo electivo" de Jefferson, este mal se presenta no cuando los representantes son infieles a sus electores, sino cuando atienden con demasiada fidelidad a los deseos opresivos de las mayorías populares. El gran peligro que ve Publio es que las mayorías populares exijan medidas opresivas y sus representantes elegidos consientan a ellas con excesiva facilidad. Publio intenta resolver ese problema en ambos sentidos: el del pueblo y el de sus representantes. La "multiplicidad" de facciones es su famosa respuesta al problema de la mayoría opresiva en sí. Pero primero debemos considerar cómo resuelve la separación de poderes el problema en el ámbito de los representantes.

Publio está consciente de que hay otras dos maneras de impedir que las mayorías opriman a las minorías. Una es creando "en la comunidad una voluntad independiente de la mayoría, esto es, de la sociedad misma".[28] Publio rechaza, no obstante, esta solución monárquica. La otra se ejemplifica con la república romana donde la autoridad legislativa estaba dividida en dos "legislaturas distintas e independientes"[29] que permitían a la minoría patricia resistir constitucionalmente a la mayoría plebeya. Podemos tomar lo anterior para ilustrar la idea tradicional de la república heteróclita que se excluye de la república "pura" de Publio, donde "toda autoridad procederá de la sociedad y dependerá de ella".[30] El problema de las mayorías opresivas no puede resolverse en un régimen del todo popular por medios pertenecientes a los regímenes monárquico o heteróclito. Publio ve en la nueva ciencia política, que no forzosamente es democrática, una solución que puede injertarse a la democracia: la separación de poderes. Tal vez haya un parentesco más profundo entre separación de poderes y democracia. En todo caso, Publio emplea la separación de poderes, igual que todo lo demás en la nueva ciencia, para "conservar el espíritu y la forma del gobierno popular".

La separación de poderes mitiga los males de las mayorías opresivas en el ámbito del gobierno. En una república sin separación de poderes, donde un solo cuerpo de representantes realiza todas las funciones de gobierno, no habría nada en la estructura del gobierno que pudiera contrarrestar la voluntad de una mayoría popular opresiva. Con ese fin se concibió precisamente la separación de poderes: para crear una distancia "entre la taza y los labios de la mayoría". La separación de poderes retoma la antigua distinción entre las funciones legislativa, ejecutiva y judicial del gobierno y la convierte en una distinción entre el personal legislativo, ejecutivo y judicial. Esto significa, así, crear algunos representantes que resistan los deseos desencaminados del pueblo a los que algunos representantes ceden con indolencia o que incluso fomentan demagógicamente. Cuando el poder gobernante se distribuye en distintos departamentos, está claro cuáles son los representantes que resistirán y cuáles los que cederán a las demandas populares. "En el

28 *El Federalista*, LI, p. 222.
29 *El Federalista*, XXXIV, p. 133.
30 *El Federalista*, LI, p. 222.

gobierno republicano predomina por fuerza la autoridad legislativa."[31] "El departamento legislativo", como ha mostrado la triste experiencia de los gobiernos estatales, "está extendiendo por dondequiera la esfera de su actividad y absorbiendo todo dominio en su impetuoso torbellino".[32] De este modo, esa fuerza de la separación debe dirigirse en especial contra la legislatura. "Pero la mayor seguridad contra la concentración gradual de los diversos poderes en un solo departamento consiste en dotar a los que administran cada departamento de los medios constitucionales y los móviles personales necesarios para resistir las invasiones de los demás."[33]

Publio tenía razones para hablar con suavidad, pero lo que quería decir está claro. El ejecutivo y el judicial deben tener los medios y los motivos personales para resistir a la legislatura. Por ejemplo: "cuando se presentan acontecimientos en que los intereses del pueblo no coinciden con sus inclinaciones", o cuando los legisladores, que "comúnmente tienen al pueblo de su parte", se inclinan hacia la opresión, es deseable que "el Ejecutivo se encuentre capacitado para atreverse a poner en práctica sus opiniones propias, con vigor y decisión".[34] La separación de poderes crea autoridades que, pese a ser dependientes del pueblo y a carecer de cualquier título independiente para gobernar, están dispuestas a resistir y contrarrestar a la legislatura cuando ésta comienza a ceder a las demandas equivocadas del populacho, amo constitucional de las tres ramas del gobierno.

Publio muestra fácilmente de qué manera la voluntad del personal ejecutivo y judicial posee los "medios" para contener una legislación opresiva; el veto, la iniciativa legislativa del presidente, su discreción en la aplicación de las leyes, la revisión judicial y la discreción de los jueces en la adjudicación de los casos individuales, todo ello da a las otras dos ramas los medios constitucionales para evitar o moderar temporalmente la legislación opresiva. Pero es más difícil entender por qué el ejecutivo y el judicial tendrían "motivos personales" para resistirse a la legislatura. ¿Por qué colaborarán con la legislatura en las buenas acciones, sin lo cual el gobierno quedaría reducido a la imbecilidad que tanto despreciaba Publio y se harán cómplices de la legislatura en sus malas acciones? Publio nos da dos razones. Primera, "la ambición debe ponerse en juego para contrarrestar la ambición. El interés humano debe entrelazarse con los derechos constitucionales del puesto".[35] Si el gobierno está bien organizado, los presidentes y jueces defenderán sus funciones en contra de la legislatura porque su orgullo, el amor al poder o la fama e incluso la avaricia, los hará identificar su propio interés con la integridad de sus funciones. Pero hay aquí una suposición decisiva. Publio supone que una legislación opresiva devalúa por fuerza, o al menos generalmente, la dignidad de los cargos ejecutivos y judiciales. Publio parece suponer que en una legislación opresiva son necesarias una ejecución y una adjudi-

[31] *Ibid.*, p. 221.
[32] *El Federalista*, XLVIII, p. 210.
[33] *El Federalista*, LI, p. 220.
[34] *El Federalista*, LXXI, p. 305.
[35] *El Federalista*, LI, p. 220.

cación serviles; y que los presidentes y jueces serviles no gozan de dignidad, ni poder, ni fama y en última instancia tampoco de recompensa pecuniaria alguna. De este modo, Publio espera que los poderes ejecutivo y judicial, por razones de interés privado y pasión, sirvan de contrapeso a una legislatura opresiva. La separación de poderes brinda una democracia con gobernantes que, independientemente de los motivos tradicionales de distinción o riqueza familiar, y tan sólo por las tareas que tienen y su apego a ellas, tenderán a gobernar en bien de la democracia.

La segunda razón que da Publio para creer que las otras ramas se resistirán a la legislación opresiva de la mayoría popular se basa también en la creencia de que la legislación opresiva por lo general disminuye la integridad de los cargos ejecutivo y judicial. Y más adelante parece suponer que los presidentes y jueces se resistirán a la legislación opresiva no sólo por el apego interesado a sus cargos, sino también por consideración al cumplimiento adecuado de sus deberes. Como hombres decentes que realizan un trabajo, tendrán motivos, así sean profesionales, para resistir a la legislatura opresiva, pues ésta tiende a violar las artes a las que sirven y a subordinar al ejecutivo y al judicial.

Esta última consideración nos lleva a entender cómo esperaba Publio que la separación de poderes ayudara a resolver el tercer problema del gobierno popular, que era no la opresión sino la ineptitud del gobierno popular. Nuevamente, Publio se enfrenta a la tradicional crítica que se hace a éste: el hecho de poner el gobierno en manos de la mayoría, es decir, de los insensatos. El principio mismo de la representación puede ser un paso en la dirección correcta. El efecto de la representación puede ser que

> afina y amplía la opinión pública, pasándola por el tamiz de un grupo escogido de ciudadanos, cuya prudencia puede discernir mejor el verdadero interés de su país, y cuyo patriotismo y amor a la justicia no estará dispuesto a sacrificarlo ante consideraciones parciales[...]. Con este sistema es muy posible que la voz pública, expresada por los representantes del pueblo, esté más en consonancia con el bien público que si la expresara el pueblo mismo, convocado con ese fin.[36]

Mas sabemos que Publio no se atiene mucho a la sabiduría y al valor de la legislatura. Son los otros representantes del pueblo, el ejecutivo y el judicial, los que pueden elevar decisivamente la representación del pueblo. (Cabe advertir que buena parte de lo que se ha dicho aquí acerca de la separación de poderes se aplica también a los "frenos y contrapesos legislativos", es decir, aquellos frenos que impone la existencia del Senado.) El personal ejecutivo y judicial elegido y designado puede ser destruido con base en la opinión inmediata del pueblo, pero democráticamente, es decir, basándose no sólo en una autoridad ajena a la soberanía del pueblo. Están en funciones por periodos más largos y representan a un mayor número de electores; la naturaleza de sus funciones les impone con mayor fuerza la conciencia de lo

[36] *El Federalista*, X, p. 39.

que es necesario para el bien de todos. Llegan a querer desempeñar bien su trabajo. La separación de poderes crea cargos que por sí mismos tienden a hacer dignos de ellos a quienes los ocupan.

Más aún, la separación de poderes contribuye a garantizar que en el ejecutivo y el judicial quedarán las personas más apropiadas para salir airosas del trance; esto es, influye positivamente sobre la elección de la mayoría. La separación de poderes, como puede verse, ofrece un maravilloso argumento retórico a quienes están preocupados por la ineptitud del gobierno popular. Publio tiene el valor —y el que se haya atrevido a hacerlo también nos dice algo sobre su público— de pedir a la mayoría que seleccione como gobernantes a los hombres superiores en virtud y sabiduría. Todo pueblo debe "conseguir como gobernantes a los hombres que posean mayor sabiduría para discernir y más virtud para procurar el bien público".[37] La separación de poderes da a Publio un marco para que obligue al pueblo a buscar la sabiduría y la virtud en sus gobernantes. Presenta así al ejecutivo y al judicial (y al Senado) como poseedores, por así decirlo, de una lista de requisitos para el trabajo, cualidades que son necesarias para el desempeño de las funciones y que se acercan mucho a la sabiduría y la virtud. Políticamente es más fácil y eficaz pedir al pueblo que seleccione a la persona adecuada para el trabajo específico, sobre todo a un pueblo con el "carácter comercial americano".[38] Más dispuesto a votar por los hombres superiores cuando la superioridad se presenta en la forma de requisitos laborales, al pueblo se le instruye también en la manera de elegir a los mejores hombres; las especificaciones de trabajo le brindan una sencilla lista de verificación para orientar su elección a los mejores y no a los más pobres.

Publio muestra de qué manera la separación de poderes, los frenos y contrapesos legislativos, junto con varios refinamientos prácticos hacen posible, por primera vez, la existencia de un régimen popular sólido, un sistema de gobierno popular que será menos opresivo y más sabio que nunca antes en el arte de gobernar. Pero ahora debemos ver que ese logro depende notablemente del último punto en la ciencia de Publio: el ensanchamiento de la órbita republicana.

La separación de poderes es un refinamiento del principio representativo. No sería posible en una democracia pura. La separación protege contra esa "acumulación de todos los poderes, legislativo, ejecutivo y judicial, en las mismas manos, sean éstas de uno, de pocos o de muchos, hereditarias, autonombradas o electivas [que], puede decirse con exactitud[...] constituye la definición misma de la tiranía".[39] No obstante, una democracia pura, según la definición de Publio, es precisamente la acumulación de todos los poderes en las manos de muchos. De este modo, sólo en una democracia representativa pueden los gobernantes estar separados en departamentos distintos. Pero así como no basta tener una democracia representativa, tampoco basta

[37] *El Federalista*, LVII, p. 242.
[38] *El Federalista*, XI, p. 41.
[39] *El Federalista*, XLVII, pp. 204-205.

tener representantes convenientemente separados. Debemos recordar que, según Publio, a las pequeñas democracias antiguas no podía haberles ayudado *"ninguna* forma de gobierno representativo"; por fatalidad carecían de las ventajas de un territorio extenso y una población numerosa. El principio representativo tiene como fin suministrar gobernantes que puedan dirigir al pueblo mejor de lo que puede hacerlo éste por sí solo. Pero en las repúblicas pequeñas los gobernantes representativos se hallan tan inmediatamente bajo la supervisión y la influencia directa de una mayoría popular homogénea que los representantes no constituyen una presencia independiente en el régimen y se limitan a ser instrumentos de la mayoría. Por ello el principio representativo es inútil en una república pequeña.[40] Y tampoco la separación de poderes puede salvarla. La influencia inmediata de las mayorías populares allí, suficiente para impresionar a un pequeño cuerpo de representantes, también lo es para hacer de los departamentos separados meros agentes de la voluntad popular. Sólo cuando haya una distancia entre el pueblo y su gobierno existirá una diferencia entre la autoridad última del pueblo y la autoridad inmediata de los representantes que es la condición necesaria para gozar de las ventajas que ofrecen los principios de representación y de separación de poderes. Ni siquiera en repúblicas relativamente grandes, como los Estados, sino sólo en una república muy grande, la unión, funcionará el principio de representación, y su corolario, la separación de poderes "en beneficio de los sistemas populares de gobierno civil".

El principio de representación, reforzado por la separación de poderes, se propone negarles la autoridad del gobierno a las mayorías populares opresivas *después* de formadas éstas. Pero Publio estaba consciente de que no bastaba, ni siquiera en las grandes repúblicas. Si una mayoría llegara a tener la misma pasión o el mismo interés opresivo y lo conservara durante sólo cuatro o seis años, encontraría los medios de triunfar sobre la separación de poderes, los frenos y contrapesos, el procedimiento de enmiendas (finalmente no tan complicado) y todos los dispositivos que establece la Constitución. Estos dispositivos fueron concebidos, y podrían concebirse, sólo para contrarrestar la voluntad de la mayoría. Esto no demerita la importancia de las barreras legales, las cuales tienen gran eficacia para moderar la fuerza que temía Publio. Pero esa eficacia depende en última instancia de que la fuerza que se aplica contra ellas ya se hubiera debilitado y que resulta de haber desviado a las mayorías de sus "proyectos de opresión". Por eso llama Publio al problema de la mayoría popular *el* problema por excelencia del gobierno popular.

Intenta así resolver el problema del gobierno opresivo e insensato de los sistemas populares en el ámbito de la propia mayoría popular. Una vez más, todo depende de la nueva concepción de una república muy grande y, como veremos, de cierto tipo de república muy grande. El problema es abordado en el célebre décimo ensayo a propósito de la "violencia de la facción".

[40] Véase también *El Federalista,* X, p. 39, donde Publio hace notar que el "efecto" de la representación "puede ser el inverso".

A Publio no le preocupa el problema de la facción en general; dedica sólo dos frases en todo el ensayo a los peligros de las facciones minoritarias. El verdadero problema en el gobierno popular es la facción mayoritaria, o para ser más precisos, *la* facción mayoritaria, esto es, la gran masa de los pequeños propietarios y de los que no son propietarios. Si el pueblo es el soberano, muchos son soberanos, y muchos podrían desear oprimir a los que están en minoría; es de esos muchos, pues, de quienes podría surgir el mayor peligro. Publio pone de relieve un peligro en particular, el que se deriva de la lucha entre ricos y pobres y que hizo de las antiguas democracias efímeros "espectáculos de turbulencia y pugna". *El* problema para el amigo del gobierno popular es cómo impedir la "convulsión interna" que se produce cuando los ricos y los pobres, los minoritarios y los mayoritarios, acaban destrozándose entre sí, como ha sucedido hasta ahora. Anteriormente en los gobiernos populares, las mayorías, una vez armadas del poder político, precipitaron convulsiones semejantes. Para desviar de su curso natural a las mayorías existen, según Publio, sólo dos caminos.

O bien debe evitarse la existencia de la misma pasión o interés en una mayoría al mismo tiempo, o si ya existe tal mayoría, con esa coincidencia de pasiones o intereses, se debe incapacitar a los individuos que la componen, aprovechando su número y situación local, parar ponerse de acuerdo y llevar a efecto sus proyectos opresores.[41]

No obstante, "sabemos bien que no puede confiarse ni en los motivos morales ni en los religiosos" como medida de control si esa mayoría organiza y estructura su acción. La "principal circunstancia" que proporcionará las defensas contra las mayorías opresivas es el "mayor número de ciudadanos y de extensión territorial que puedan estar bajo la influencia" de gobiernos republicanos muy grandes.

Cuanto más pequeña es una sociedad, más escasos serán los distintos partidos e intereses que la componen; cuanto más escasos son los distintos partidos e intereses, más frecuente es que el mismo partido tenga la mayoría; y cuanto menor es el número de individuos que componen esa mayoría y menor el círculo en que se mueven, mayor será la facilidad con que podrán concertarse y ejecutar sus planes opresores. Ampliad la esfera de acción y admitiréis una mayor variedad de partidos y de intereses; haréis menos probable que una mayoría del total tenga motivo para usurpar los derechos de los demás ciudadanos; y si ese motivo existe, les será más difícil a todos los que lo sienten descubrir su propia fuerza, y obrar todos de concierto.[42]

En una república pequeña, la mayoría pobre llega a verse a sí misma como un solo interés dispuesto en contra del interés de los escasos ricos; de igual modo, la política de una república pequeña es la fatal política de la lu-

41 *El Federalista*, X, p. 38.
42 *Ibid.*, p. 40.

cha de clases. Esto es lo importante de la pequeñez. En la república pequeña, la mayoría está dividida en sólo unos cuantos oficios y profesiones; es más, podría decirse que la pequeñez de la república hace inmediatamente visible para cualquiera que esas leves diferencias entre la mayoría son triviales si se comparan con la gran diferencia entre todos los pobres y todos los ricos. En una república pequeña, las divisiones entre la mayoría no bastan para impedir que tome conciencia de su suerte y se una en una lucha fatal contra el enemigo común. En cambio, en una república grande surgen entre la mayoría diferencias lo bastante numerosas y divisorias como para impedir la organización y concierto de las mayorías. La extensión, empero, no es decisiva por sí sola; puede haber grandes países en los que no se diferencien los pobres, que haya pobres de unas cuantas clases. Sólo cierto tipo de gran república encierra la posibilidad del tipo adecuado de divisionismo. Publio nos dice dónde ocurre esto. El nivel adecuado de división surge "de la necesidad en las naciones civilizadas, y las divide en distintas clases, movidas por distintos sentimientos y opiniones". Extrañamente, como sucede en Adam Smith, "naciones civilizadas" significa países grandes dedicados a la vida comercial. La amplitud de la gran república ofrece un remedio para la enfermedad republicana sólo si ésta es además una moderna república comercial.

El remedio republicano de Publio depende por completo de que se logre el tipo correcto de divisiones políticas. Pero según Publio hay más de un tipo de división; por ejemplo: confía desde luego en la presencia de una "multiplicidad de sectas [religiosas]".[43] Se sabe, empero, de la preponderancia que dio al factor económico. "La posesión de distintos *grados* y *clases* de propiedad[...] [influye sobre] los sentimientos y opiniones de los respectivos propietarios[...] [y produce la] división de la sociedad en diferentes partidos e intereses." Aunque no deben desestimarse otras causas de división, "el origen más común y duradero de las facciones ha sido la *diversa* y *desigual* distribución de la propiedad". (Las cursivas son nuestras.) Es importante observar que en ambos enunciados, Publio distingue dos tipos de divisiones que resultan de la propiedad: los hombres difieren de acuerdo con la *cantidad* de propiedades que poseen, pero también de acuerdo con el *tipo* de propiedades. La diferencia según la cantidad de propiedades, entre ricos y pobres, era la base de las fatales luchas de clases de las pequeñas repúblicas. Mas Publio encuentra en la gran república comercial la posibilidad por primera vez de subordinar la diferencia de la cantidad de propiedades a la clase de propiedades. En una república así la hasta entonces fatal lucha de clases es sustituida por la segura y aun saludable lucha entre los diferentes tipos de intereses de propiedad. En una república así a un hombre le parecerá más provechoso para su beneficio ampliar las ventajas inmediatas de su oficio o de su especialización dentro del oficio, que hacer avanzar la causa general de los pobres o los ricos. La lucha de los diversos intereses oculta la diferencia entre pocos y muchos. En particular, el interés de la mayoría como tal puede

43 *El Federalista*, LI, p. 222.

fragmentarse en varios intereses más estrechos y limitados, cada uno en pos de ventajas inmediatas. En una república así, con ciudadanos así, "es menos probable que una mayoría del conjunto tenga un motivo común para violar los derechos de otros ciudadanos". En una república así, las mayorías populares gobernarán todavía pero ahora "entre la gran diversidad de intereses, partidos y sectas que abarca, una coalición integrada por la mayoría de toda la sociedad rara vez podría formarse sobre la base de principios que no fuesen los de la justicia y el bien general".[44]

Publio está consciente de lo que implica su nueva enseñanza acerca de la gran república comercial. Su doctrina sigue cursos que lo llevan más allá de las inquietudes manifiestamente políticas que hemos abordado. Como Adam Smith, Publio ve la relación entre una superficie comercial extensa y la posibilidad de la división del trabajo, que a su vez se halla tan íntimamente relacionada con la multiplicidad de facciones. Por eso Publio intenta con tanta desesperación conservar, hacer mucho más íntima y fortalecer la unión. Sabe también que su solución al problema de las mayorías populares exige que el país sea profundamente democrático, esto es, que todos los hombres sean libres por igual y que se vean alentados de igual modo a buscar su ganancia inmediata y a asociarse con otros para lograrlo. No debe haber barreras rígidas que impidan al hombre el logro de su interés inmediato. En efecto, son sobre todo los humildes, de los que tanto hay que temer, quienes deben sentirse menos relegados de las oportunidades y más esperanzados en su suerte. Además, para su solución es indispensable un país que tenga éxito comercial, un país rico. Es decir, que las ganancias limitadas e inmediatas deben ser reales; los intereses fragmentados deben obtener ganancias verdaderas de vez en cuando, o el proyecto empezará a decaer. Asimismo, las leyes, y sobre todo la ley fundamental, deben pugnar por proteger la propiedad de todos, de los pequeños propietarios de manera que puedan centrar en ese punto su preocupación fundamental, y de los grandes propietarios de modo que su propiedad parezca estar fuera del alcance de la envidia. La ley fundamental debe también hacer especialmente difíciles las acciones que podrían convertirse en opresivas, tal como el cohecho a los estados o el deterioro de la obligación de los contratos.

Y Publio sabe que su plan implica una enorme confianza en la lucha incesante por las ganancias privadas inmediatas; la vida comercial debe volverse honorable y practicarse universalmente. Publio confía en una parte de patriotismo y sabiduría en el pueblo y, en especial, en sus gobernantes representativos. Pero justamente en su análisis de la separación de poderes, el dispositivo para garantizar la presencia de gobernantes iluminados, regresa a lo que subrayó antes. Por más ilustrados que sean, lo que los mueve a ser útiles al público son sobre todo sus pasiones e intereses privados. En la frase que quizá sea la más notable y reveladora del libro, Publio habla de "Esta norma de acción que consiste en suplir, por medio de intereses rivales y

[44] *Ibid.*, p. 223.

opuestos, la ausencia de móviles más altos, [que] se encuentra en todo el sistema de los asuntos humanos, tanto privados como públicos".[45] Comprender, como lo hace Publio, "la ausencia de móviles más altos" y cómo trató de compensar ese defecto fundando un régimen en el que el arte del gobierno estuviera acorde con la capacidad de los hombres cuando sus pasiones e intereses están correctamente orientados, es entender la contribución de Publio a la nueva "ciencia política" y entender la república norteamericana en cuya construcción tuvo tanto que ver.

## LECTURAS

A. *El Federalista,* 1, 6, 9, 10, 14, 15, 23, 37-39, 47, 51, 63, 68, 70, 72, 78.

B. *El Federalista,* todos los demás artículos.

[45] *Ibid.*, p. 220.

# THOMAS PAINE
# [1737-1809]

FRANCIS CANAVAN, S. J.

THOMAS PAINE fue un brillante escritor polemista, en una época que le permitió desarrollar al máximo su talento. Nacido y criado en Inglaterra, pasó gran parte de su vida en los Estados Unidos y Francia, donde, con sus escritos, tomó parte en las grandes revoluciones que asolaron estos países a fines del siglo XVIII.

Su fortaleza como propagandista y su debilidad como pensador le hicieron ver al hombre y la sociedad totalmente en blanco y negro, sin medios tonos. Las revoluciones de su época no eran para él sino una lucha entre el bien y el mal. Como buen hijo de la Ilustración, consideraba el pasado como el reino de la ignorancia ciega, la superstición y la tiranía. Pero además creía tener el privilegio de vivir en "el alba de la razón", en donde la natural buena voluntad y el sentido común del hombre de la calle empezarían a guiar sus pasos y rápidamente harían cambiar todas las cosas.

Paine tenía bases para sentir esa confianza: "Todas las grandes leyes de la sociedad son leyes de la naturaleza", escribió.[1] Creía que la razón humana, una vez libre de las imposturas de las tradiciones políticas y los absurdos de la religión revelada, podría aprehender fácilmente las leyes naturales de la sociedad y del gobierno. Conforme se difundiera el conocimiento racional, los gobiernos inevitablemente tendrían que reconstituirse sobre principios naturales. Luego podrían resolverse los principales problemas sociales sin gran dificultad. En el pensamiento de Paine había más que una huella de lo que se ha llamado "futurismo redentor" o "mesianismo político": la fe ciega en que una revolución en el orden social y político derrumbaría las taras del mal en el hombre y crearía una nueva humanidad sin pecado. "La época actual —decía— será llamada la Era de la Razón, y la generación actual aparecerá ante las generaciones futuras como el Adán de un nuevo mundo."[2]

El problema de la vida social, tal como Paine lo veía, era esencialmente lograr que el gobierno se basara en principios correctos. Por fortuna era un problema sencillo, "A pesar del velo de misterio con que se ha cubierto la ciencia del gobierno, con el propósito de esclavizar, saquear e imponerse sobre el género humano, es entre todas las cosas la menos misteriosa y más fá-

[1] *The Complete Writings of Thomas Paine*, ed. Philip S. Foner (2 vols.; Nueva York: Citadel Press, 1945), I, 359.
[2] *Ibid.*, I, 449.

cil de entender".[3] Con respecto al gobierno, "los hombres sólo tienen que pensar para nunca actuar en forma errada ni dejarse guiar mal".[4]

En la base de la filosofía política de Paine se encontraba la doctrina de la armonía natural de los intereses individuales. "La sociedad se produce gracias a nuestra voluntad y el gobierno gracias a nuestra maldad", afirmaba.[5] El hombre está hecho por naturaleza para la sociedad, ya que nadie puede satisfacer sus necesidades sin la ayuda de aquélla. Estas necesidades, junto con su natural inclinación a lo social, le imponen al hombre la vida en sociedad. "El hombre es", en efecto, "de modo tan natural una creatura social, que resulta casi imposible sacarlo de la sociedad".[6] Por lo tanto, el principio que conforma la sociedad y la mantiene unida es el interés común.

El interés común satisface con largueza los propósitos de la vida social. Por lo mismo, el gobierno tiene que desempeñar un papel mínimo, dado que "la sociedad lleva a cabo por sí misma prácticamente todo lo relativo al gobierno". Lo que el gobierno necesita es "ayudar en aquellos cuantos casos en que la sociedad y la civilización no sean lo bastante competentes". El papel del gobierno tiende, pues, a ser cada vez menor. "Cuanto más perfecta es una civilización, menos probabilidades tiene de generar un gobierno, porque es más capaz de regular sus propios asuntos y gobernarse a sí misma."[7]

El gobierno, como hasta ahora se ha constituido, ha sido la "causa generadora" más que el remedio de los desórdenes sociales de la pobreza y la guerra. Sin embargo, la solución al problema del gobierno no es su abolición (una idea que, aparentemente, Paine nunca suscribió), sino su reconstitución sobre los principios correctos: "el simple acto de formar un gobierno sobre los principios de la sociedad y los derechos del hombre, basta para conjurar todas las dificultades[...]". El resumen y la sustancia de la filosofía política, y lo único que vale la pena saber es esto: *"Que el gobierno no es más que una asociación nacional que actúa sobre los principios de la sociedad."*[8]

¿Cuáles son, entonces, los principios de la sociedad? Como ya dijimos: "Todas las grandes leyes de la sociedad son leyes de la naturaleza[...]. Se siguen y obedecen porque conviene a las partes hacerlo[...]".[9] La función del gobierno es permitir a los hombres luchar por sus propios intereses: "Todos desean dedicarse a su ocupación así como gozar de los frutos de su trabajo y del producto de sus tierras en paz y seguridad y al menor costo posible. Cuando esto se logra, se cumplen todos los objetivos para los cuales se estableció el gobierno".[10] En resumen, brindar al hombre la seguridad de luchar por sus propios intereses es "la verdadera función y meta del gobierno".

[3] *Ibid.*, II, 571.
[4] *Ibid.*, I, 353.
[5] *Ibid.*, p. 4.
[6] *Ibid.*, p. 358.
[7] *Ibid.*, pp. 357-358.
[8] *Ibid.*, pp. 359-361. Cursivas en el original.
[9] *Ibid.*, p. 359.
[10] *Ibid.*, p. 388.

Esta seguridad es también un derecho del hombre. La teoría de Paine acerca de la sociedad y el gobierno se elaboró totalmente en términos de derechos. También habla de deberes, pero éstos consisten en garantizar a los demás los mismos derechos que uno reivindica para sí mismo. Todos los hombres merecen igual protección porque vienen al mundo dotados de los mismos derechos. Esos derechos son el único principio en el que puede basarse un orden político legítimo. Esta teoría, de la cual Paine fue un exponente muy notable, aunque no el creador, sirvió como detonante intelectual a los grandes movimientos revolucionarios del siglo XVIII.

En los derechos del hombre se incluyen tanto los derechos naturales como los derechos civiles. En *The Rights of Man,** Paine explica la distinción entre ambos en los siguientes términos:

> Los derechos naturales son aquellos que le pertenecen al hombre por el simple hecho de existir. De este tipo son todos los derechos intelectuales o derechos de pensamiento, así como todos aquellos que le permiten actuar como un individuo en busca de su propio bienestar y felicidad, siempre que no se afecten los derechos naturales de otros. Los derechos civiles son aquellos que le pertenecen al hombre como miembro de una sociedad. Detrás de cada derecho civil hay algún derecho natural que le precede en el individuo, pero para cuyo disfrute no siempre basta el poder individual. De este tipo son los derechos de seguridad y protección.[11]

Es decir, hay derechos naturales "en los cuales la *capacidad* de llevarlos a cabo es tan perfecta en el individuo como el derecho en sí". Por ejemplo: "la religión es uno de estos derechos". Para ejercerlos, el individuo es autosuficiente y no necesita del gobierno. Pero hay otros igualmente naturales, "en los cuales, aunque el derecho sea perfecto en el individuo, la capacidad de ejecutarlo[s] es deficiente". Estos derechos "los deposita [el hombre] en la sociedad".[12] Es decir, renuncia al ejercicio personal de algunos de sus derechos naturales y los cambia por derechos civiles, de modo que la sociedad pueda protegerlo en forma más adecuada en el ejercicio de los mismos.

El poder civil es así una especie de unión capital "conformada por la suma de esta clase de derechos naturales del hombre que resultan deficientes en términos de la capacidad individual".[13] El hombre cede el derecho de ser juez de su propia causa y establece un gobierno que ejerza el juicio entre las partes en conflicto. Pero el poder del gobierno sólo es aquel que le otorgan los individuos y no se le puede emplear para infringir los derechos naturales que los individuos conservan para sí mismos. Como derechos naturales se entienden aquellos que Dios otorgó al hombre como tal en el momento de su creación; por lo mismo son inviolables e imprescriptibles.

Como es obvio, Paine pertenecía a la escuela de los pactos sociales del pensamiento político. Pero no habla de un pacto entre el pueblo y sus gobernantes. Sólo se trata de un acto contractual a que "los *mismos individuos,*

* Hay edición en el Fondo de Cultura Económica

11 *Ibid.*, p. 275.

12 *Ibid.*, p. 276.

13 *Ibid.*

cada uno por sus personales y soberanos derechos, *ingresan como parte de un compromiso recíproco* a fin de producir un gobierno; éste es el único modo mediante el cual los gobiernos tienen derecho de surgir, y el único principio mediante el cual tienen derecho a existir".[14] Este compromiso no crea un gobierno soberano, sino una comunidad o nación soberana. El título de rey no puede hacer soberano a un hombre. "La soberanía, como asunto de derecho, pertenece sólo a la nación, y no a algún individuo; y una nación siempre cuenta con el derecho inalienable de abolir cualquier forma de gobierno que considere inconveniente y establecer aquella que esté de acuerdo con sus intereses, disposiciones y felicidad."[15]

El gobierno no es más que un agente del pueblo que forma la nación, y la única soberanía que reconoce Paine es la soberanía popular. Al igual que los derechos naturales del individuo, la soberanía inherente a una nación es imprescriptible. Los depositarios del poder no pueden contravenir el derecho del pueblo a quitar a los depositarios del poder o a cambiar la forma de gobierno. Si bien Paine no entendió en realidad la doctrina de la prescripción en el gobierno expuesta por Edmund Burke, no dejó la menor duda acerca de la vehemencia con que la rechaza.

Todas las formas de gobierno, al menos en los grandes Estados donde la democracia directa resulta imposible, podrían clasificarse en dos grupos: "gobierno por elección y representación" y "gobierno por sucesión hereditaria". El gobierno hereditario incluye la monarquía y la aristocracia o una combinación de ambas, misma que prevalecía en casi toda Europa en el siglo XVIII. La opinión de Paine al respecto puede expresarse sucintamente: "Todos los gobiernos hereditarios son por naturaleza tiranías".[16]

Según Paine, era imposible que los gobiernos hereditarios, como los que habían existido hasta entonces, "pudieran haber comenzado de otro modo que no fuera violando todos los principios sagrados y morales".[17] No sólo el origen, sino toda la historia de estos gobiernos era una monstruosa sucesión de crímenes. Su principal propósito era el saqueo, para decirlo eufemísticamente, y uno de los principales modos de recaudar impuestos era viviendo en perpetuo estado de beligerancia. Dado que se trataba de sistemas de explotación, tenían que basarse en el fraude, el engaño y la ignorancia inducidos para mantenerse en el poder. "La monarquía —decía Paine— es el papismo del gobierno; algo que se mantiene para entretener a los ignorantes y tranquilizarlos acerca del pago de impuestos."[18]

Pero los delitos de los gobiernos monárquicos y aristocráticos no eran su falla más radical: el gobierno hereditario era esclavista por definición, desde el momento en que privaba a la nación de su derecho inherente e imprescriptible de gobernarse a sí misma por medio de representantes elegidos. La conclusión de Paine era que "no hay en Euclides problema más matemá-

[14] *Ibid.*, p. 278. Cursivas en el original.
[15] *Ibid.*, p. 341.
[16] *Ibid.*, p. 364.
[17] *Ibid.*, p. 361.
[18] *Ibid.*, p. 375.

ticamente cierto que el que los gobiernos hereditarios no tienen derecho a existir".[19]

Por otro lado, los gobiernos representativos son la única forma legítima de gobierno, porque se basan en el derecho inherente de cada nación a autogobernarse. Pero dado que la nación es un conjunto de individuos originalmente independientes que se han comprometido entre sí a formar un gobierno, el derecho último en el cual se basa el gobierno es el derecho natural de cada hombre a autogobernarse. Paine sacaba la conclusión lógica de este principio y se oponía al establecimiento de requisitos de propiedades para poder ejercer el derecho a elegir representantes. "Negar este derecho —decía— es reducir al hombre a la esclavitud, porque la esclavitud consiste en estar sujeto a la voluntad de otro, y aquel que no vota para elegir a sus representantes se encuentra en este caso."[20] La representación debe acordarse bajo el principio de un voto por cada hombre. De ese modo, los derechos de todos se protegen por igual, propósito que es, finalmente, el de todo gobierno.

Si se respetaran los derechos de cada ciudadano respecto a la representación igualitaria, Paine sería indiferente a la forma particular que adoptara la constitución. Por supuesto, el gobierno actuaría con base en el principio de la ley de la mayoría. La legislatura, como cuerpo elegido en forma representativa, sería suprema. El ejecutivo —un término que disgustaba a Paine— no tendría más función que administrar las leyes hechas por el pueblo por medio de sus representantes; sin duda no actuaría como una fuerza independiente en el Estado. Pero el mejor modo de construir y combinar los diversos órganos del gobierno era un asunto de opinión y en todo momento estaría sujeto a revisión a la luz de la experiencia.

Lo que aparecía como esencial era un gobierno republicano basado en una representación amplia e igualitaria. Según tal gobierno, los hombres se autogobernarían de acuerdo con su propio interés. Por lo tanto, no habría quejas acerca de los altos impuestos, pues sólo se recaudaría lo que exigiera la causa de la nación. Tampoco la república despilfarraría su tesoro en guerras porque su gobierno no tendría intereses distintos de los de la nación. El pueblo no sería propenso a la guerra. "El hombre no es enemigo del hombre, sino por causa de un falso sistema de gobierno."[21] El sistema de gobierno verdadero, por lo tanto, contribuiría a reducir o abolir los dos mayores males sociales, la guerra y la pobreza ocasionada por los impuestos excesivos y la explotación.

Paine esperaba que la guerra pudiera dejar de ser la característica distintiva de las relaciones internacionales, o al menos no ser tan importante. Si Inglaterra aceptara los principios de la Revolución francesa, ambas naciones unidas podrían reformar al resto de Europa. Entonces, sería razonable esperar que terminaran las causas de guerra. "Cuando todos los gobiernos de Europa adopten el sistema representativo, las naciones se familiarizarán

[19] *Ibid.*, II, 572.
[20] *Ibid.*, p. 579.
[21] *Ibid.*, I. 343.

entre sí y cesarán las animosidades y prejuicios fomentados por las intrigas y artificios de las cortes."[22] Las flotas combinadas de Inglaterra, Francia y Holanda podrían imponer un desarme naval general y reducir este poder quizá a una décima parte de su capacidad. Una alianza de estas tres potencias, a las cuales se unirían gustosamente los Estados Unidos, también podría acabar con el dominio español en Sudamérica y poner un alto a los piratas argelinos.

El otro gran vicio social contra el cual se lanzó Paine era la pobreza, que achacaba a los altos impuestos y a otras políticas injustas de la monarquía y la aristocracia. Como hijo de pobres, Paine sentía un odio sincero y apasionado a la pobreza que vio a su alrededor en Europa. Este odio le llevó a proponer un programa gubernamental fuerte y positivo destinado a la abolición de la pobreza.

Paine suponía que si el gobierno se condujera sin atender a las extravagancias militares o civiles (como sucedería en una república representativa), habría un gran excedente debido a los impuestos con las tasas entonces vigentes, e incluso con tasas menores. Parte de este excedente podría destinarse a la abolición de los impuestos de los pobres, por ejemplo: los impuestos sobre propiedades con fines de caridad. El resto de los excedentes podría utilizarse para evitar la pobreza. Esto se lograría otorgando a los pobres lo que hoy día se conoce como subsidios por matrimonio, maternidad y gastos funerales, asignaciones familiares, pensiones por vejez, y una imperfecta forma de caridad para desempleados. A la par de este programa de seguridad social habría un impuesto progresivo a las ganancias obtenidas por medio de las propiedades, ideado para redistribuir éstas induciendo a las familias a dividir las propiedades en vez de mantenerlas por medio de la ley de primogenitura. También se crearía un fondo nacional por medio de un impuesto hereditario a las propiedades, del cual se otorgaría un modesto capital a todos los jóvenes a la edad de 21 años con el fin de que empezaran a abrirse paso en la vida.

No debemos acusar a Paine de incongruencia con sus principios fundamentales por hacer este tipo de propuestas. El gobierno, según sus principios, existe sólo para garantizar los derechos individuales. Pero si se destaca la igualdad de los derechos que deben garantizarse, ello significa que los gobiernos tienen una función positiva que desempeñar. Sin embargo, resulta sorprendente que Paine, quien proclamaba que el gobierno es "necesario sólo para ayudar en aquellos cuantos casos en que la sociedad y la civilización no sean lo bastante competentes", se revelara casi al mismo tiempo como el profeta del moderno Estado benefactor.

Por supuesto, Paine no fue ni el primero ni el último en disminuir y en exagerar a un mismo tiempo la función del gobierno. Tras sus teorías se encuentra generalmente la doctrina de la armonía natural de los intereses y de la voluntad popular soberana y única que encarna y expresa esa armonía. El gobierno tendrá mucho que hacer contra la oposición de los malvados e

[22] *Ibid.*, p. 449.

ignorantes para que pueda ejecutarse la voluntad popular, pero al final la sociedad se autogobernará casi totalmente. Como Paine decía, las revoluciones francesa y estadunidense han mostrado "que las principales fuerzas que intervienen en el terreno de una revolución son la razón y el interés común. Cuando se les da la oportunidad de actuar, la oposición se extingue ante el temor o se derrumba por medio de la convicción".[23] En otras palabras, el gobierno democrático, cuando en realidad es democrático y totalmente responsable ante la voluntad del pueblo, no es en realidad gobierno.

## LECTURAS

A. Paine, Thomas, *Rights of Man.*

B. Paine, Thomas, *Common Sense.*
———, *Agrarian Justice.*
———, *Dissertation on First Principles of Government.*

[23] *Ibid.*, p. 446.

# EDMUND BURKE
# [1729-1797]

HARVEY MANSFIELD, JR.

DURANTE casi toda su vida adulta, Burke se dedicó a la política, por casi 30 años fue miembro de la Cámara de los Comunes, entregado a los asuntos de su partido en la diaria administración de hombres y cuestiones. Sus discursos, folletos y libros hacen resonar los grandes temas de la filosofía política, pero no por sí misma. Burke no se dirigió básicamente a otros filósofos de la política ni elaboró un sistema o una teoría de filosofía política. Se dirigió a los gobernantes y a la gente culta de su época, apoyando "la causa de los caballeros", como una vez le dijo el rey Jorge III.[1] Esta intimidad con la política ha hecho que, en nuestros días, historiadores y conservadores se fijen en Burke; los primeros, en general, lo desaprueban; los últimos, en cambio, lo aprueban.

Sin embargo, por muy absorto que estuviera Burke en las cuestiones públicas, las consideró con casi incomparable agudeza. Entre los observadores de la política moderna, sólo Tocqueville y tal vez Churchill son sus rivales en la penetración con que vieron el significado de los acontecimientos. Como Tocqueville, y en contraste con Churchill, a Burke no le gustó la visión de mando que ofrece un alto cargo. Su puesto más alto fue el de pagador general: secretaría digna pero carente de gloria. Aun cuando fuese el hombre más capaz de su partido, sobresaliente en los debates e influyente hasta llegar a ser indispensable en la administración de los asuntos, Burke nunca buscó la jefatura que, a su vez, nunca se le confió. En realidad, los principales estadistas de su época desconfiaron de él por la energía misma que empleaba en defensa de ellos, por su rapidez para actuar contra peligros cuya gravedad sólo el podía ver y sentir, y por la pasión que ponía en esa formidable retórica que admiraban. "Hay mucho que admirar y nada con qué convenir",[2] fue el célebre juicio sumario hecho por Pitt contra las extensas alegatas de Burke en pro de la contrarrevolución, para oponerse a la Revolución francesa. Y cuando, en 1788, pareció que el partido de Burke podría volver al gobierno durante una regencia por Jorge III, que había enloquecido, Charles Fox y sus confidentes lo borraron de la lista de los más altos funcionarios: Burke era demasiado acalorado al dar consejo, demasiado apasionado en sus ataques a Warren Hastings para que les pareciese un hombre responsable.

[1] *The Correspondence of Edmund Burke*, ed. Thomas W. Copeland, 10 vols. (Chicago: University of Chicago Press, 1958-1978), VI, 239.

[2] *Ibid.*, VIII, 335n.

Este capítullo apareció, en forma ligeramente distinta, como Introducción a *Selected Letters of Edmund Burke*, ed. Harvey C. Mansfield, Jr. (Chicago: University of Chicago Press, 1984), © 1984 by The University of Chicago.

En nuestra época los historiadores, en particular quienes recibieron la influencia de Sir Lewis Namier, ese maestro de la investigación minuciosa, han mostrado esta misma desconfianza, y de ella han culpado a Burke y no a sus contemporáneos. Les parece presuntuoso, exagerado en su conducta y en sus palabras. Si Burke una vez habló de necedad en el individuo y de sabiduría en la especie, ellos consideran que Burke fue necio en su propia época y sólo sabio para la posteridad, pues ver las raíces profundas de los hechos, la "causa de los actuales descontentos" no puede dejar de parecer una especie de exageración cuando los hechos diarios aparecen como parte de una corriente y son considerados como efectos. Los intentos de Burke por dar una significación a los hechos más prosaicos hacen que su carácter mismo parezca prosaico, y aunque los historiadores consideren electrizante su elocuencia, también la temen y desconfían de él. Aun la presciencia que mostró al interpretar el carácter, la importancia y el futuro de la Revolución francesa parece oscurecida por el extremo partidarismo al que su interpretación lo llevó. Burke ha perdido el crédito por su presciencia porque actuó de acuerdo con ella.

Y sin embargo, Burke fue un hombre notable porque fue un pensador notable. No podemos limitar sus méritos a la retórica y reducir sus realizaciones al terreno de la literatura, mientras dejamos a un lado la sustancia de su pensamiento, como algo controvertible o embarazoso. Sus palabras no suenan a hueco; los vuelos de su imaginación no son vanas abstracciones. Sus maravillosas aptitudes literarias no son motivo para que no lo tomemos en serio, y con ello debemos tomar también en serio su pensamiento como filosofía política. Aunque Burke no escribió nunca un tratado de filosofía política, en su propia filosofía política sobran razones para que omitiera hacerlo. En un tratado, el pensamiento de Burke habría perdido su esencia, y su estilo era apropiado a su sustancia. No sabríamos nada de Burke de no ser por sus discursos y sus escritos, y no los conoceríamos si la sustancia de su pensamiento fuese pura ampulosidad.

Si los lectores están dispuestos a fijarse en la filosofía política de Burke, o al menos en su posibilidad, ¿cómo pueden encontrarla? Hoy, Burke es conocido como el filósofo del "conservadurismo". Pero aún no ha participado mucho en el reciente renacimiento del conservadurismo norteamericano. De las dos escuelas de pensamiento que han sido identificadas con ese resurgimiento, tradicionalismo y libertarismo, Burke casi siempre está con la primera. Aunque propugnó la liberación del comercio siempre que fuese posible, contribuyó con sus *Thoughts and Details on Scarcity* (1795) a la nueva escuela de economía política, y fue admirador y amigo de Adam Smith, que tanto se opuso a la limitación de la libertad individual, a los sistemas teóricos del propio interés y a la influencia de la propiedad nueva que rodeó la abstracta economía libre de los economistas políticos con las tradiciones de la constitución británica. Pero, desde luego, estas tradiciones —*"establishments"*, las llamó Burke— están lejos de las estipulaciones de la constitución norteamericana y aún más lejos, como veremos, del carácter planeado de la constitución de los Estados Unidos. Tales son los obstáculos puestos a la in-

fluencia de Burke en la política norteamericana de hoy. Sin embargo, a finales del decenio de 1940, Burke fue descubierto por los conservadores norteamericanos como el proponente de una teoría del derecho natural. Fue presentado, para oponerse a la irreligión y el relativismo de los liberales y para dar a los conservadores una teoría que concedía la ventaja política o la necesidad de la religión y el peso de las circunstancias sobre la moral, pero que, no obstante, afirmaba el derecho natural y la voluntad de Dios como autoridades para los hombres. Las frecuentes referencias de Burke al derecho natural, que antes habían sido pasadas por alto o consideradas como simple retórica, fueron unidas formando un sistema que podría ser descrito como tomismo conservadoramente modernizado.

Cualquier cosa que pensemos del éxito de este sistema, resulta notable que Burke fuese convertido en el proponente de una *teoría* necesaria para toda política sana. Si en las cartas como en los discursos y los escritos de Burke surge un tema recurrente, éste es su hincapié en los males morales y políticos que se derivan de la intrusión de la teoría en la práctica política. Es la teoría como tal la que él rechaza; su hincapié en los males de la intrusión de la teoría no es equilibrado por una compensadora dependencia de la teoría sana que los hombres necesitarían como guía en su política. Según él, la teoría sana sería la teoría contradictoria. Aunque Burke pueda referirse ocasionalmente a los "supuestos filósofos del momento",[3] implicando así la existencia de otra índole de filósofos, por lo general se contenta con denunciar a filósofos, metafísicos y especuladores como tales, sin establecer lo que podría parecer una distinción vital entre ellos. En un pasaje célebre de *A Letter to a Member of the National Assembly* (1791), ataca a Rousseau —"el filósofo de la vanidad", "amante de su clase pero enemigo de sus hermanos" (II, 535-541)— en términos que ningún filósofo había lanzado contra otro hasta que a finales del siglo XIX hubo una disminución del decoro en estas cuestiones. En ese lugar, Burke distingue a los "filósofos modernos" que expresan "todo lo que es innoble, bárbaro y empedernido" de los "escritores de la sana Antigüedad", a quienes, según cree, los ingleses siguen leyendo más generalmente de lo que hoy se hace "en el continente europeo". Pero Burke no propone que se adopte, ni siquiera remotamente, a los autores de la Antigüedad como guías que muestran el camino para salir de la crisis a la cual los filósofos modernos han llevado a toda la humanidad. Leerlos no es tanto la causa sino el efecto del buen gusto inglés, algo que, por desgracia, falta "en el continente".[4] Si consideramos la hostilidad de Burke a toda intrusión de la filosofía en la política, y sin embargo también recordamos que Burke no sólo se desespera de la creciente influencia de la filosofía, entonces el problema de su filosofía política parecería ser la creación de una teoría que nunca se inmiscuyese en la práctica. La pregunta que debemos hacer es: ¿puede la teoría simplemente servir de guardiana contra la teoría y no ser necesaria como guía?

[3] *The Works of Edmund Burke*, 8 vols., Bohn's British Classics (Londres: Bohn, 1854-1889), II, 430. Toda referencia al texto entre paréntesis es a esta edición.

[4] Véase también *Works*, I, 501, y *Correspondence*, V, 337.

Los daños causados por la teoría a la sana práctica habían estado, desde el principio, ante los ojos de Burke. Su primera publicación *A Vindication of Natural Society* (1756), fue una sátira que mostraba las absurdas consecuencias políticas de la teoría de Bolingbroke; y en los tempranos escritos sobre el partido, *Observations on a Late Publication Intituled 'The Present State of the Nation'* (1769) y *Thoughts on the Cause of the Present Discontents* (1770), atacó los efectos facciosos de una preferencia teórica por los "hombres de capacidad y virtud" por encima de los partidos compuestos por caballeros que actuaban públicamente en mutua confianza. En sus discursos contra la política británica con respecto a los Estados Unidos atacó la insistencia del gobierno en los derechos fiscales y la soberanía sin pensar en las consecuencias o las circunstancias, como una dependencia especulativa y legalista en "la virtud del gobierno de papel". Pues los legisladores con su preocupación por los derechos y las formas, no toman en cuenta el ejercicio real de las formalidades, sustituyen una política prudente por la corrección legal y tratan de generalizar a la manera de la ley... que también es la de la teoría (I, 431, 453, 476; II, 7). En un discurso pronunciado en 1785, Burke ya estaba denunciando a "los especuladores de nuestra edad especulativa" (III, 139). Pero fue en la Revolución francesa donde los males de la especulación en política se hicieron visibles en su totalidad. Burke se sorprendió ante el estallido de tal revolución, pero ya había sido preparado por todo interés importante de su carrera anterior en política para identificarla como revolución filosófica, la primera "revolución *completa*", una "revolución de sentimientos, costumbres y opiniones morales" que llegó "hasta la constitución del espíritu humano" (II, 352; III, 350; V, 76, 111). La Revolución francesa mostró y resumió todos los males de la política especulativa.

Estos males, como los ve Burke, pueden resumirse con prontitud. En primer lugar, los revolucionarios franceses llegaron al extremo de destruir el Antiguo Régimen y de frustrar toda reforma moderada, que no llegase a la destrucción porque, como teóricos (o inspirados por teóricos), fundamentaron su razonamiento en el caso extremo. La universalidad de su teoría de la revolución se logró generalizando a partir del caso extremo en que la revolución fuese inevitable. En el curso de esta generalización, las acciones limitadas emprendidas con gran circunspección y compunción en el caso extremo se transforman en una destructividad irresponsable y caprichosa en el caso universal. La tan decantanda humanidad de los revolucionarios se ve igualmente afectada. De una preocupación por mejorar a los seres humanos en particular, se diluye hasta ser una profesión humanitaria en nombre del pueblo francés y de la humanidad que requiere un implacable sacrificio de los afectos naturales. Y dado que en el caso extremo se puede o se debe ser egoísta, no puede sostenerse ningún argumento universal, sea en favor de la moderación o de la ayuda a los demás, y por ello, una laxa moral ya inseparable de los corazones endurecidos. Este humanitarismo rebaja a los hombres al nivel de la bestialidad mientras, perversamente, afirma liberarlos y hasta ennoblecerlos.

En segundo lugar, los teóricos suponen, equivocados, que la política es

predecible. Habiendo planteado en términos universales los fines del gobierno, creen que los medios para alcanzar estos fines pueden precisarse en reglas igualmente universales, a menos que dejen de lado, por completo, la cuestión de los medios. Pero los medios son determinados por las circunstancias, las cuales son "infinitas e infinitamente combinadas[...] variables y transitorias". Todo el que no las tome en consideración está "metafísicamente loco" (V, 114). Y las circunstancias, a su vez, son determinadas por el azar, y el azar nos trae siempre situaciones nuevas (I, 312, 365; V, 153-154, 257). Dado que los fines universales siempre son refractados por medio de circunstancias nuevas e impredecibles, concluye Burke: "Nada universal puede ser racionalmente afirmado sobre ningún tema moral o político" (III, 16).

En tercer lugar, la teoría es sencilla; pues el caso extremo y universal que le interesa también es el caso sencillo, no complicado por accidentes y confusiones. Pero la práctica, y en especial la práctica política, es compleja. Se enfrenta a reclamaciones rivales de justicia sencilla, a las que debe inclinarse y solicitudes de excepciones, a las que debe dar acomodo. Y aunque la teoría es sencilla, al mismo tiempo es refinada. Llega más allá de la experiencia común en su intento de excluir todo lo que sea accidental; pero la gente común no puede ver más allá de la experiencia común y desconfiará de quienes exploran "los laberintos de la teoría política" (III, 106); las medidas políticas refinadas que dependan de la cooperación de la gente común fracasarán como resultado de su confusión. Además, los hombres teóricos, como tales, se apartan de lo que es suyo propio; si se fijan en sí mismos, es sólo en su propio "caso", el cual no es más que un caso entre otros. Por ello la especulación en el sentido teórico está conectada con la especulación en el sentido del juego; la especulación teórica es jugar inconscientemente con el propio interés (II, 463). Pero los hombres prácticos, como tales, se apegan a lo que es suyo; su lealtad es presupuesta por su responsabilidad. No pueden actuar sin ser parciales a un grupo que no han escogido y que no pueden escoger; toda su elección se desarrolla en un marco que les fue impuesto por las circunstancias o la providencia. "Nadie examina los defectos de su derecho a su patrimonio, o de su gobierno establecido" (II, 26, 428). Pero la neutralidad de los especuladores es, en su efecto político, un deseo de tenerlo todo a su manera. No reconocen su propia parcialidad; por tanto, no reconocen la de nadie más.

Aparte, está el hecho de que las cuestiones teóricas son intemporales y reversibles; las cuestiones prácticas exigen decisiones, aquí y ahora, y no se pueden invertir. Los políticos están limitados por peligros que son inminentes, que no permiten "un discurso prolongado, que corresponde al ocio del hombre contemplativo" (I, 323; II, 552). Por último, la actividad de los especuladores es esencialmente privada, sin preocuparse por la opinión o la crítica común; pero la política se basa en la opinión y debe respetarla. Si la opinión es llamada prejuicio o superstición, Burke no vacila en defenderla. El prejuicio contiene una "sabiduría latente" que es "de fácil aplicación en caso de urgencia"; hay que tolerar la superstición, "pues de otra manera privaréis a los espíritus débiles de un recurso que ha sido necesario a los más fuertes" (II, 359, 429-430).

Al exponer los males de la política especulativa o metafísica, Burke no se molesta en apartar la especulación buena de la mala, o en hacer que esa diferencia sea inconfundible para sus lectores. Parece mezclar las fallas de la teoría en que se basó la Revolución francesa —la teoría de los derechos del hombre planteada por Hobbes, Locke y Rousseau— con los defectos necesarios de toda teoría, de los cuales acaso tuviesen conciencia teóricos anteriores. Burke menciona las objeciones de Aristóteles a la moral geométrica, y varias veces recurre a la ayuda de éste[5] pero no emplea las investigaciones fundamentales de Aristóteles sobre la naturaleza de la teoría y la práctica. Con excepción del ataque a Rousseau que hemos mencionado, Burke no considera las fuentes teóricas de la doctrina de los derechos del hombre; y ni siquiera su ataque a Rousseau fue una consideración teórica, sino que estuvo expresamente confinado al uso dado a las teorías de Rousseau por los revolucionarios franceses (II, 541). En suma, no ofrece una aclaración y una reconstrucción teóricas que hiciesen frente a los revolucionarios en su propio terreno. En cambio, trata de mantenerse dentro del ámbito de la práctica política, en la medida de lo posible. Sus escritos que proponen acción son mucho más ricos en sabiduría política —y por tanto, en apariencia más "teóricos"— que los de estadistas ordinarios, aun cuando hace reminiscencias; sin embargo, también son mucho más circunscritos y circunstanciales que los tratados que pretenden interesar a los teóricos; por tanto, son buen alimento para historiadores, pero malo para filósofos. Burke dijo alguna vez: "La operación de primeros principios arriesgados y engañosos nos obliga a recurrir a los principios auténticos" (V, 213), reconociendo así la necesidad de tal recurso, por contraste con los estadistas ordinarios, y declarando su renuencia contra el hábito de los teóricos.

Y sin embargo, los primeros principios "auténticos" a los que recurre Burke no parecen ser primeros principios. En lugar de ofrecer una aclaración de la teoría, Burke afirma que la dirección de los asuntos humanos corresponde a la prudencia; y en lugar de establecer cuál sería el estado mejor o legítimo, celebra el genio de la constitución británica. La filosofía política de Burke dimana de la elaboración de estas dos cosas: la prudencia y la constitución británica. Acaso no sean los primeros principios fundamentales, pero sin duda son los principios que Burke plantea para llamar nuestra atención antes que todos los demás.

La prudencia, dice Burke, es "el dios de este bajo mundo", ya que tiene "dominio completo sobre todo ejercicio del poder puesto en sus manos" (II, 28). La prudencia es "la primera de todas las virtudes, así como la directora suprema de todas ellas".[6] Esto significa, en particular, que "la sabiduría práctica" con justicia suplanta a la "ciencia teórica" cada vez que las dos chocan (II, 306). La razón de la soberanía de la prudencia es el poder de las circunstancias para alterar toda regularidad y todo principio. "Las circunstancias (que para algunos caballeros no son nada) dan en realidad a todo principio

[5] *Works*, I, 501; véase también II, 396, 454-455; V, 342; VI, 251; *Correspondence*, IV, 36.
[6] *Works*, VII, 161; véase III, 16.

político su color distintivo y su efecto discriminador."[7] Burke insiste en que la prudencia de la que habla es una "prudencia moral" o una "prudencia pública y agrandada", en oposición a la prudencia egoísta, para no mencionar siquiera la astucia.[8] Pero no dice cómo podemos asegurarnos de la moral de la prudencia. Si la prudencia reina suprema, debe reinar sobre la moral; pero si la prudencia puede ser moral o egoísta, diríase que necesita la tutela de la moral. Aristóteles, ante este problema, se vio obligado a considerar la prudencia como el arte legislativo más completo, y luego, a subordinarlo a la teoría. Burke tiene una disposición diferente. En lugar de lanzarse a una investigación de los primeros principios o los fines de la prudencia, que por fuerza lo llevarían más allá de la prudencia, distingue, dentro de la prudencia misma, entre "reglas de prudencia" de las que disponen los estadistas ordinarios, y "prudencia de un orden superior" (II, 284; III, 16; V, 236). Las reglas de la prudencia no son matemáticas, universales o ideales; y sin embargo, no dejan de ser reglas, dice elocuentemente Burke, "formadas en la marcha conocida de la providencia ordinaria de Dios", es decir, visibles en la experiencia humana. Pero dado que estas reglas son soberanas, sobre todos los derechos teóricos o primeros principios metafísicos, así también la prudencia superior, la prudencia de la prudencia, puede suspender las reglas de la prudencia cuando ello sea necesario (III, 81).

Esta distinción dentro de la prudencia, por la cual intenta Burke asegurar la moral de la prudencia sin socavar su soberanía, corresponde a una distinción que él traza entre la virtud presunta y la virtud real: "No hay para el gobierno otra calificación que la virtud y la sabiduría, sean reales o supuestas" (II, 323). La virtud y la sabiduría supuestas son la virtud menor y probable que pueda suponerse entre caballeros de noble cuna, de familias sobresalientes nacidas en lugares de eminencia, en que están habituados al respeto propio; a la "inspección censora del ojo público"; a tener "una visión grande de las difundidas e infinitamente diversificadas combinaciones de los hombres y los asuntos en una gran sociedad"; a tener tiempo libre para reflexionar; a reunirse con hombres sabios y doctos, así como con mercaderes ricos; al mando militar; a la cautela de un instructor de sus conciudadanos y, por todo ello, a actuar como "reconciliadores entre Dios y el hombre"; y a trabajar como administradores de la ley y de la justicia (III, 85-86). La virtud real como, acaso, la del propio Burke, es superior pero más dudosa; debe intervenir cuando fallan las reglas de la prudencia, pero no debe regir, ordinariamente, para que la sociedad no caiga víctima de la inestabilidad de esos hombres hábiles. La idea de la virtud presunta presupone una capacidad, no la más alta sino la ordinariamente suficiente, en los hombres de propiedades; al mismo tiempo presupone al menos una inestabilidad, y a veces una inmoralidad, en aquellos que no tienen más que habilidad y que, en lugar de ser nacidos y criados en condición elevada, deben subir a la eminencia por medios que acaso no sean morales ni podrían ser

[7] *Works*, II, 282; véase I, 497.
[8] *Works*, II, 29, 56; V, 218. *Cf.* Aristóteles, *Ética nicomaquea* 6. 1144[a] 6-37.

ejemplares. Ningún país puede rechazar el servicio de quienes tienen la virtud real, pero "el camino a la eminencia y el poder, desde una condición oscura, no debe ser demasiado fácil" (II, 323). Cuando el camino es excesivamente fácil, demasiados lo siguen, y los hombres de virtud real son alentados a mostrar su habilidad y no su virtud y desplazados por la turba de los hombres nuevos que sólo tienen astucia y no propiedad, como ocurrió en la Revolución francesa. Por consiguiente, la virtud real debe ser mantenida, de ordinario, subordinada a la virtud presunta, mientras se le permite, tras las debidas pruebas, el derecho de intervención en caso de urgencia como en la Revolución francesa, cuando los hombres de virtud presunta se enfrentan a un acontecimiento tan asombroso que no saben cómo reaccionar.

De este modo resuelve Burke el problema de la prudencia dentro de la prudencia: mantiene la prudencia moral apartada de la simple astucia, y sin embargo mantiene su soberanía sobre los teóricos sagaces, salvo en intervenciones ocasionales de la prudencia superior. Pero, para sostener esta solución, deben demostrar ser auténticas las presuposiciones de la virtud presunta. Son "presunciones legítimas que, tomadas como generalidades, deben pasar por verdades auténticas" (III, 86). Pero esto no basta: la virtud real debe apoyar lo que es reconocido como dicha virtud real. Se muestra que tales suposiciones son reales en el análisis tan admirativo, por no decir rendido, que hace Burke de la constitución británica. Dicha constitución garantiza a la vez la soberanía y la moral de la prudencia sosteniendo las presunciones necesarias para rechazar o subordinar las pretensiones de la virtud superior. La teoría de esa constitución, o que hay en ella, es la teoría que permite a la prudencia seguir estando por encima de la teoría.

Burke no fue el primero en reírse de los filósofos modernos. Él mismo se refiere a "los doctos académicos de Laputa y Balnibarbi", que aparecen en las páginas de *Los viajes de Gulliver* de Swift (II, 404). Pero una vez que Swift se burló de los visionarios políticos, cuyos inventos huelen a la misma extensión inapropiada de la teoría a la práctica —extensión descrita por Burke—, Swift no se puso a cantar las bellezas de la constitución británica. Por lo contrario, llevó su sátira a ese terreno consagrado. De los filósofos políticos modernos, Montesquieu es, obviamente, la mayor inspiración de Burke en su elogio de la constitución británica como modelo de libertad (la admiración de Montesquieu a esa constitución es citada por Burke en uno de los últimos pasajes de *An Appeal from the New to the Old Whigs*, 1791 [III, 113]). Pero Montesquieu no fue tan hostil a la teoría como Burke, y creyó que la prudencia necesitaría la orientación de la teoría para escapar de la errónea simplicidad de la soberanía moderna, de la ambición inhumana de la religión y de los atractivos de la virtud antigua.

Tocqueville compartió la opinión de Burke sobre la influencia de los teóricos en la Revolución francesa, pero los dos divergen de una manera que ayudará a presentar los pensamientos de Burke sobre la constitución británica. El tema de Tocqueville con respecto a la Revolución francesa fue la democracia; y mostró cómo la influencia de literatos y *philosophes* alimentó esa pasión por la igualdad que llegaría a caracterizar la Revolución. El tema

de Burke fue la intrusión de los metafísicos, una consecuencia de la cual fue una nivelación democrática que "pervierte el orden natural de las cosas" (II, 322). Y sin embargo, mientras que Burke no pudo creer que la democracia estuviese de acuerdo con la naturaleza, y por tanto había que atribuirlo a una perversión de los teóricos, Tocqueville creyó que las pretensiones democráticas eran al menos en parte naturales en los hombres y, por tanto, que siempre podrían ser apoyadas por los teóricos. Esta diferencia aparece en juicios absolutamente contrarios de los constituyentes franceses de 1789: Burke describe a estos "fanáticos de la constitución" como "los más perversos y más necios de los hombres" y los condena por intentar, en vano, hacer una constitución absolutamente nueva; Tocqueville los elogia por este mismo intento, a pesar de su fracaso.[9]

Redactar una constitución o fundar una sociedad fue para la ciencia política clásica —y aún más para pensadores modernos como Maquiavelo, Bacon, Hobbes y Locke— el crisol de la política, en que se unen la teoría y la práctica. En ese punto la prudencia, soberana sobre la práctica, no puede ya contentarse con modificaciones y arreglos temporales y debe extenderse a una legislación que encarne unas elecciones fundamentales y absolutas. Tal legislación, a su vez, debe ser guiada por un arte y, en última instancia, por una teoría, que elabora el modelo para su elección, que es el régimen mejor y más digno de elección. Cuando la prudencia se vuelve absoluta y toma sus determinaciones para siempre —a la vez para el mayor bien, y permanentemente— entonces debe cooperar con la teoría y, acaso, hasta subordinarse. Es la guía característica de la filosofía política de Burke así como el tema guía de su política el evitar el terreno en que convergen la teoría y la práctica. La fundación, que antes de Burke había sido considerada por todos los pensadores políticos como el acto político esencial, no es nada para él. La creación de una constitución nunca puede ser "el efecto de una sola regulación instantánea" (II, 554). No puede ocurrir, y es erróneo tratar de que ocurra.

En absoluto desacuerdo con Tocqueville, Burke no considera que la democracia sea un régimen posible. El pueblo no puede gobernar; es el elemento pasivo, en contraste con los "hombres activos del Estado". Aunque el pueblo pueda ser encabezado por una viciosa oligarquía de alguna índole, debe ser encabezado por una "auténtica aristocracia natural", por ministros que "no sólo son nuestros gobernantes naturales, sino nuestros guías naturales" (III, 85; V, 227). De este modo, según Burke no se puede elegir entre democracia y aristocracia, ni puede haber una época democrática ni una aristrocrática como para Tocqueville; la naturaleza ha hecho que los muchos sean incapaces de gobernarse a sí mismos. "Una democracia perfecta es[...] la cosa más desvergonzada del mundo" (II, 365), porque la parte de responsabilidad de cada cual es tan pequeña que no la siente, y porque la opinión pública que debiera moderar al gobierno no es, en el caso de la democracia, más que la autoaprobación del pueblo. El gobierno responsable es capaz de

[9] *Works*, V, 317. Alexis de Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution*, 2 vols., ed. J. P. Mayer (París: Gallimard, 1952), I, 72, 88, 193-201, 247.

sentir vergüenza, tal vez más que ninguna otra cosa; está defendiendo lo que se ha tenido que hacer, y no dándose crédito por lo que ha elegido hacer. Ninguna aristocracia, como ninguna democracia, puede gobernar largo tiempo o bien sin el sentido de un poder encima de ella. La falta de este sentido es lo que hace que la democracia, además de desvergonzada, sea imposible. Por consiguiente, sólo en algún sentido atenuado puede decirse que algún gobierno humano, así sea una auténtica aristocracia natural, es una clase de autogobierno. El gobierno está tan lejos de ser cosa de elección, de elegir una forma de gobierno, que es un "poder que proviene de nosotros mismos" (II, 333).

En lo fundamental, el gobierno no consiste en regir; consiste en modificar, reformar, equilibrar o ajustar. El gobierno no es alimentado, como creyera Aristóteles, por pretensiones de regir planteadas por demócratas y oligarcas en defensa (y exageración) de su igualdad y la desigualdad para los demás. El pueblo no pretende regir por su propia voluntad; sólo cuando es inflamado por unos cuantos cree que desea regir. Y los aristócratas, aun de ser naturales, son criados para los puestos de eminencia, que aceptan sin tener que exigirlos.

Por muy lejos que esté Burke del sentido aristotélico de regir —el gobierno por elección humana, arte y ciencia política— no se lanza a la teocracia y al derecho divino para mantener sometidos a los gobiernos por la vergüenza. Para asegurarse de que el gobierno tiene un origen humano, Burke adopta de los teóricos modernos el lenguaje del contrato. Pero, puesto que el gobierno por contrato puede parecer calculado, si no elegido, por conveniencia —de hecho, cuestión de voluntad arbitraria o placer y no de juicio—, subraya la gran diferencia que hay entre los contratos ordinarios "adoptados por un pequeño interés temporal" y el contrato social que establece al Estado. Este último contrato es una "asociación en toda ciencia; una asociación en todo arte; una asociación en cada virtud y en toda perfección" (II, 368). Y es un contrato establecido entre los vivos, los muertos y los que están por nacer: es decir, un contrato que no está en poder de la generación actual, son como en fideicomiso por el pasado y por el futuro. Podría decirse que el pasado y el futuro sustituyen a la ley divina para asegurar que los gobiernos actuales gobiernen con un sentido de la vergüenza. Asimismo, esto no significa que los gobiernos actuales asuman la responsabilidad de gobernar basados en principios establecidos por sus fundadores. Los muertos no son fundadores; son asociados silenciosos que han tenido su voto y que hoy opinan mediante su silencioso reproche (II, 177-178; VI, 21). De este modo, según Burke los derechos del hombre no incluyen los derechos de gobernar (II, 332). El derecho de gobernar sería el derecho de alterar el gobierno, es decir, a capricho; pero el derecho de alterar el gobierno a capricho destruye al gobierno. Los gobernantes deben aceptar las limitaciones de su régimen, pero sin someterse a un gobierno sobrehumano. Para hacerlo, pensando en las generaciones futuras deben aceptar la autoridad del pasado sin someterse al régimen de los fundadores. El único modo de hacer esto, dice Burke, fue atenuar el significado del régimen y hacer que la gene-

ración actual sea igual a las anteriores, como es necesario para todo contrato. Pone por las nubes la constitución británica, pero nunca a sus fundadores. Los viejos *whigs*, a quienes apela contra los nuevos *whigs* partidarios de la Revolución francesa, sentaron un buen ejemplo, pero no establecieron principios que los nuevos *whigs* deban seguir.[10] Hicieron una revolución en 1688 sólo por simple necesidad, que surgía de circunstancias únicas (II, 292, 299); por ello su conducta (Burke pasa por alto la teoría de John Locke, que podría interpretar su conducta) no implica y mucho menos expresa un principio de revolución que aún pueda utilizarse un siglo después. Según Burke, la esencia de la moral es la moderación, y no el poder de elección: "Las obligaciones morales más fuertes como tales son las que nunca fueron resultado de nuestra opción."[11] Por ello la moral debe interpretarse tal como es en un contrato, que no puede romperse sin el consentimiento de todas las partes, y no en una fundación o en una revolución, en que los principios de elección salen a luz.

Fundar una constitución depende de su forma. La forma de una constitución debe ser capaz de prevalecer sobre su material y sus circunstancias, que tienen que cambiar con el tiempo, al encarnar el fin peculiar a la constitución, y al hacer que tal fin sea visible para sus ciudadanos o súbditos. Por tanto, en la ciencia política clásica a veces vemos gobiernos reales clasificados por su forma, y gobiernos imaginarios forjados por la mejora de las formas de los gobiernos reales, hasta el punto en que la ciencia política casi olvida el variado material de la política. Sin embargo, según Burke, "las circunstancias y los hábitos de todo país[...] deciden la forma de su gobierno".[12] Cuando las circunstancias se alteran, se alteran las formas. "Un Estado sin los medios de algún cambio carece de los medios necesarios para su conservación" (II, 295). No una forma fija sino, precisamente, lo contrario, "un principio de crecimiento" mantiene vivo al Estado. Las formas constitucionales son sustituidas por reformas oportunas hechas a sangre fría después que el pueblo presentó una queja, pero antes de que protestara; y si se quiere que tales reformas sean moderadas, deben quedar incompletas. "Cada vez que mejoramos, hay que dejar espacio a nuevas mejoras" (II, 65). Así, hasta la mejor constitución tiene un principio de crecimiento; éste es su único "principio guía[...], un poder como aquel que algunos de los filósofos han llamado una naturaleza plástica".[13] Aunque Burke tiene elogios para la antigua constitución británica, considera "visionario" suponer que su forma antigua habría podido ser la misma de que disfruta hoy (VI, 294); la constitución es antigua, hoy, en la medida en que ha durado por adaptación constante y no porque su forma siga siendo la que tenía en tiempos antiguos.

Por consiguiente, Burke sostiene que "las costumbres son de mayor importancia que las leyes" (V, 208). Las leyes, que son decisiones formales to-

[10] *Works*, III, 54-66; véase I, 375; II, 293; VI, 153.
[11] *Works*, III, 76-78. *Cf.* Aristóteles, *Ética nicomaquea*, 2. 1106$^{b}$ 36-1107$^{a}$1.
[12] *Works*, III, 36; véase II, 313.
[13] *Works*, II, 440; véase George Berkeley, *Alciphron*, III, 14.

madas por los gobiernos porque se han hecho de acuerdo con sus formas, dependen de costumbres informales, y no a la inversa. "Por consiguiente, en todas las formas de gobierno", "el pueblo es el auténtico legislador", ya que el pueblo hace sus costumbres. "El pueblo es el amo"; nosotros los estadistas, dice Burke, "damos a sus deseos su forma perfecta" (II, 121-122; VI, 20). Dado que el pueblo es el auténtico legislador, y no alguna parte del pueblo que promueva e imponga su propio fin, la mejor constitución no tiene un solo fin ni una jerarquía de fines, sino la "mayor variedad de fines" (V, 254). Asegurar nuestros derechos naturales es "el grande y último propósito de la sociedad civil"; por consiguiente, "todas las formas de gobierno sólo son buenas si sirven al propósito al que están enteramente subordinadas" (VI, 29). *El* propósito de la sociedad civil es asegurar los derechos naturales que ejercemos diversamente en "la mayor variedad de fines". Dado que la mejor constitución es definida por unos derechos diversamente ejercidos, no se puede encontrar en el "rico tesoro de los fértiles espíritus de los creadores de repúblicas imaginarias" (I, 489); es, aquí y ahora, la constitución británica. Esta constitución británica no es perfecta (por ejemplo, no se creó para una guerra ofensiva como se requiere contra el Estado revolucionario francés [V, 423-425]); pero si fuese perfecta no habría tenido un principio de desarrollo y no sería la mejor.

Puesto que la constitución británica no tiene una forma duradera, el orden que establece no es visible en su forma, como lo fue el orden del régimen clásico, según Aristóteles.[14] Así pues, la constitución británica no tiene una *índole* de orden (democrático u oligárquico) correspondiente a una de las diversas formas de constituciones; antes bien, tiene un orden que no es de índole particular, porque sus partes tienen variedad y diversidad. Las partes representan intereses que se combinan o se oponen entre sí en "esa acción y contraacción que, en el mundo natural y en el mundo político, a partir de la lucha recíproca de poderes discordantes, hace brotar la armonía del universo".[15] La discordancia no produce contradicción social, en esa extraña expresión marxista que tan bien conocemos hoy, y que somete a la sociedad a las medidas de la lógica, sino que produce una armonía que debe mucho más a la experiencia de los seres vivos que están unidos en libertad, que a un pensamiento afín o que sostiene ciertos principios comunes (II, 554). Semejante orden es complicado; en realidad, podríamos decir que consiste en la complicación, en nunca afirmar o negar directamente cualquier pretensión de justicia que requiriese un ordenamiento particular de la sociedad. Hay que llegar a un acuerdo con estas pretensiones, pero no descubriendo un principio que mantenga lo que es cierto en cada pretensión, como en el régimen mixto clásico. Un acuerdo más seguro y prudente resultará de desviar las pretensiones de derecho a cuestiones de conveniencia, de modo que "toda la organización del gobierno se vuelve consideración de conveniencia".[16] Una afirmación como ésta ciertamente huele a utilitarismo, y en la

[14] Aristóteles, *La política*, 3.1274$^b$ 38-39, 1276$^b$ 5-6.
[15] *Works*, II, 308-309; véase III, 25.
[16] *Works*, II, 333; véase III, 109; VI, 22.

medida en que Burke da prioridad a lo que es conveniente en el sentido de real, útil y eficaz, por encima de lo que es formalmente correcto, puede decirse que él inspiró el "utilitarismo", doctrina del siglo XIX que estrechó el concepto de conveniencia de Burke y lo explotó para atacar la constitución británica, tan cara a él, y el gobierno de los caballeros, que él consideraba necesario. En armonía con el desarrollo de las constituciones, la "conveniencia", según Burke, no se refiere a lo que es auténtica o naturalmente apropiado sino, antes bien (con típica discreción británica), a lo que "no es inconveniente". De este modo, puede también decirse que toda la organización del gobierno que debe ser descrita como "consideración de conveniencia" "equilibra las inconveniencias" (I, 500).

Burke adopta ese concepto maquiavélico de que todo bien humano tiene su concomitante inconveniencia y que, por ende, todas las cosas humanas están en movimiento,[17] pero no conviene en que este movimiento deba ser violento, ni acepta el cálculo de conveniencia que recomiendan Maquiavelo y los utilitarios. Aunque las constituciones deben desarrollarse, sus *establishments* las preservan de la simple fluidez y del cambio violento. Los "*establishments*" de la constitución británica se encargan, en el pensamiento de Burke, de esas formas constitucionales y formalidades que él tiene en tan poca estima. Aportan estabilidad y seguridad, haciendo más lento el flujo de las pasiones y de las ideas y dirigiéndolo mientras gradualmente se establecen en esta tarea; como nuestra "institución", el *establishment* es un nombre verbal cuya sustancia surge de su proceso. Como el familiar uso del término "el *Establishment*" actual, los *establishments* de Burke se refieren a clases sociales vistas informalmente, pero difieren al ser plurales y estar ante la mirada pública. Los *establishments* de Burke no son conspiradores unidos para disminuir y aniquilar los derechos formales de un pueblo; antes bien, son las prominencias sociales que resultan del ejercicio real y por fuerza desigual de esos derechos: la Iglesia, los intereses monetarios, la nobleza terrateniente, los militares y hasta la monarquía (II, 106, 363, 434). Estas instituciones están lejos de subvertir la libertad: de hecho, son los únicos medios para asegurarla. Burke contrasta el desarrollo de los *establishments* en la Gran Bretaña a lo largo de siglos —labor no de ciega adaptación, sino que "requiere la ayuda de más espíritus de los que puede ofrecer una época", en que "un espíritu debe conspirar [benignamente] con otro espíritu"— con los productos de los precipitados legisladores de la Revolución francesa, que comienzan su trabajo con ciencia, demoliendo los viejos *establishments* y reduciendo al pueblo francés a "una masa homogénea" (II, 439-440, 455), y terminan con energía, reemplazando los viejos *establishments* con repúblicas nuevas, matemáticamente delineadas, que prometen anarquía pero que se mantienen unidas, de hecho, por especulación de la riqueza confiscada, por el poder de París y por el ejército. Mientras que los *establishments* mantienen firme y equilibrada la constitución británica, con una "excelencia de composición" que forma un "todo consistente" de los variados intereses de una sociedad libre porque no impone

[17] Maquiavelo, *Discourses on Livy*, I, 6.

un plan (II, 440), los principios básicos de la Revolución francesa son instrumentos y prueba de tiranía, porque no pueden unir sin revelar una tendencia. Burke cita el elogio de Montesquieu a los "grandes legisladores de la Antigüedad", que sabían que no hay que tratar con los hombres como seres abstractos y metafísicos (II, 454-455), pero, de la necesidad del legislador de consultar el material humano, no infiere, como lo hicieron Platón y Aristóteles, que ninguna constitución real puede ser un "todo consistente", que todo debe ser partidarista.

La constitución hecha sólida por los *establishments* es mantenida por el principio de propiedad, es decir, de propiedad heredada. Cada uno de los *establishments* es una propiedad, y Burke aclara hasta en el ejemplo de la Iglesia —cuyo propósito superior es consagrar la república y elevar a los hombres por encima del egoísmo— que el ataque de los revolucionarios franceses fue una usurpación de la propiedad (II, 132). Tal propiedad en las eminencias sociales sobrevive y crece no por la razón que justificara su adquisición original, sino por los beneficios que pueden verse en su funcionamiento actual, beneficios que a menudo sólo son discernibles por el ojo de la sabiduría y la experiencia, ya que las apariencias son engañosas y las formas del gobierno libre son compatibles con los fines del gobierno arbitrario, y a la inversa (I, 313; II, 397, 399). Por consiguiente, debemos "venerar donde hoy no somos capaces de comprender" (III, 114); debemos considerar la constitución como una herencia, lo que significa (repitiendo) no heredada de los fundadores sino como si hubiese llegado hasta nosotros sin tener principio.

Burke ilustra "la idea de herencia" con una "analogía filosófica". Nuestro sistema político, dice, "siguiendo la pauta de naturaleza", está "en justa correspondencia y simetría con el orden del mundo". Lo llama "un cuerpo permanente compuesto por partes transitorias", y lo compara con toda la especie humana, que en cualquier momento dado nunca es vieja, ni de edad mediana, ni joven, sino siempre la misma, aunque pase por absoluta decadencia, caída, levantamiento y progreso (II, 307). En esta figura, la constitución es comparada a un cuerpo —la especie humana— que forma un todo y no tiene forma. No es comparada con ningún cuerpo humano en particular con una forma, como lo concibieron ciertos pensadores medievales. La analogía de Burke es genérica y no orgánica, por lo cual concebimos que heredamos nuestra constitución como heredamos nuestra naturaleza humana, sin ninguna posibilidad de rechazarla. Podemos y debemos aceptar nuestras oportunidades y limitaciones sin tratar de descubrir el origen o el propósito del todo. Burke basa su política en un concepto de propiedad, y no a la inversa; pero logra mantener libre del espíritu de adquisición su política; en realidad, mantenerla dirigida contra ese espíritu.

¿Qué significa decir que la idea de herencia funciona según "el método de naturaleza"? Burke dijo que la naturaleza del hombre es intrincada (II, 307, 334), y su modo de interpretar la relación entre la naturaleza y las instituciones humanas nos resulta especialmente difícil, hoy, a quienes hemos expulsado la "naturaleza" de todo discurso teórico respetable. Sin embargo, fustigó a los revolucionarios franceses nada más que por su conducta "anti-

natural", y si queremos saber lo que pensaba Burke, no podemos seguir ignorando el significado de su ataque a la Revolución francesa. Herencia según el "método de naturaleza" no significa que heredamos de naturaleza nuestra política y nuestras constituciones. Aunque tengamos un "sentido natural del bien y del mal",[18] Burke no dice a la manera del tomismo que en nuestra alma tengamos unas inclinaciones naturales que se realizan en la política; el alma no es tema de Burke.[19] Tampoco dice, con Aristóteles, que el hombre es un animal político por naturaleza, de modo que nuestros artificios políticos fuesen la realización de una potencialidad natural. Dice, en cambio, que "el hombre es por su constitución [natural] un animal religioso" (II, 363), ya que el ateísmo va contra nuestros instintos así como contra nuestra razón. Al parecer, nos vemos impelidos al reconocimiento de una voluntad superior, para no depender de nuestra propia voluntad arbitraria: reconocimiento que es un instinto humano para el bien humano. No es que tratemos de conocer a Dios, como dijo Santo Tomás de Aquino. Cuando Burke atacó la Revolución francesa por hacer violencia a nuestra naturaleza, quiso decir que pasa por alto o se opone a los instintos que tenemos para nuestro propio bien, los afectos naturales a nuestras familias y vecindarios, al "pequeño pelotón", junto con el freno a tales afectos que tenemos en nuestro sentido de la justicia y en nuestra religión (II, 320, 347, 410; V, 255).

No heredamos *de* naturaleza, pero sí heredamos los productos del esfuerzo humano, de acuerdo con leyes de naturaleza. Los derechos naturales que Burke llama con desdén "derechos metafísicos", no nos llegan directamente sino que, "como rayos de luz que penetran en un medio denso, son, por las leyes de naturaleza, refractados de su línea recta" (II, 334). Siguiendo esta célebre observación podemos decir que, según Burke, las leyes de naturaleza son las leyes de la refracción. Son las leyes que describen los modos en que los hombres, haciendo sus propias convenciones, constituciones o propiedad, imitan o siguen a la naturaleza, así como la naturaleza se conduce a sí misma sin referencia a los seres humanos. Por ejemplo: los hombres que hacen constituciones, como hemos visto, imitan la naturaleza al encontrar armonía a lo largo de la lucha de sus poderes discordantes, y permanencia por medio del surgimiento y caída de sus partes transitorias. "El arte es la naturaleza del hombre", dice Burke (III, 86), haciendo un reproche a los filósofos modernos que colocan el "estado de naturaleza" fuera de la sociedad civil. El arte (no la elección) es el especial don de la naturaleza a los seres humanos, pero este don no se utiliza de tal modo que mantenga la condición especial de los seres humanos. Toda sociedad es artificial, y sin embargo, todo artificio está de acuerdo con la ley natural; hay que devolver a la naturaleza el don del arte. Podemos preguntarnos si, después de todo, la prudencia es soberana para Burke, si debe actuar "bajo la disciplina de la naturaleza".[20]

El imperio soberano de la prudencia también es una regla *para* la pruden-

[18] *Works*, II, 354; véase II, 155; III, 92.
[19] Véase *Works*, II, 484; III, 86.
[20] *Works*, III, 87; véase I, 345; II, 369; VI, 21.

cia. Es la prescripción, "esta parte grande y fundamental de la ley natural" (II, 422), la que describe el modo de desarrollo de la propiedad y de las constituciones y que establece el método de herencia. Por extraño que parezca, la anterior prescripción de Burke nunca fue considerada como parte inequívoca de la ley natural, pues no se creyó que fuese aplicable en la ley pública.[21] Burke tomó este concepto del derecho romano, en que la prescripción da título a la propiedad sin un escrito, por un uso largamente continuado, o lo quita pese a una escritura, tras un desuso largamente continuado. Esta regla del derecho privado fue transformada por Burke en una regla del derecho público aplicable a las constituciones (y no sólo a la ley de las naciones). De este modo, una regla de la propiedad privada se convierte en *la* regla para el gobierno, "el más sólido de todos los títulos, no sólo para la propiedad sino, lo que es asegurar tal propiedad, para el gobierno"; "un título que no es criatura sino amo del derecho positivo", "las sagradas reglas de la prescripción".[22] Si el problema de la intrusión de la teoría en la práctica es el tema de la filosofía política de Burke, la prescripción es su descubrimiento especial; puesto que no podía tolerar la palabra "innovación", deberemos decir su gran reforma (V, 120). Era, simplemente, una descripción del funcionamiento de la constitución británica, afirmó Burke; pero como teoría, ciertamente fue nueva. En realidad, Burke había tenido "una importante participación" en la aprobación de la Nullum Tempus Act de 1769, por la cual trató de establecer la prescripción como derecho público en la Gran Bretaña. Burke hace esta afirmación orgullosamente en su espléndida defensa propia contra el duque de Bedford, *A Letter to a Noble Lord,* pero no mostró de igual manera la reforma teórica que justificaba la novedad legal (y que iba contra la autoridad de Blackstone).[23] Tampoco observó que la prescripción se había vuelto derecho público en 1769, no por medio de prescripción sino por estatuto. El que no sólo *un* título, sino el título *más sólido* a la propiedad procede de largo uso y no de una escritura implica que el gobierno, que emite las escrituras, está obligado por prácticas largamente continuadas, y no por principios. La propiedad por prescripción implica el gobierno sin un fundamento o una teoría: su mejor pretensión de gobernar no procede de establecer como mejor la propia reclamación, sino por haber logrado el abandono de otras pretensiones rivales. Y sin embargo se necesitaba una teoría para demostrar esto, y aun si Burke había actuado discretamente para introducirla, aun si su teoría había embonado limpiamente en los hechos, no puede negarse que su teoría no conviene a la prudencia de los estadistas.

La prescripción sigue a la naturaleza, pero la mejora. El cambio, dice Burke,

[21] El llamado de Burke a la autoridad de Jean Domat (*Works*, II, 422) pasa por alto la negativa de Domat a aplicar la prescripción a propiedad pública; Jean Domat, *Les lois civiles dans l'ordre naturel*, III, vii, 5. Puede encontrarse una anticipación más cercana de Burke en David Hume, *A Treatise of Human Nature*, III, ii, 3, 10; véase también William Paley, *Principles of Moral and Political Philosophy* (1785), VI, 2.

[22] *Works*, V, 137; VI, 80, 146; véase II, 493, para la declaración de Burke del argumento de los revolucionarios contra la prescripción.

[23] *Works*, V, 137; Blackstone, *Commentaries on the Laws of England*, II, 263-264.

es "la más poderosa ley de naturaleza[...]. Todo lo que podemos hacer, y lo que puede hacer la sabiduría humana, es velar porque el cambio proceda mediante grados insensibles". La naturaleza, por su propio poder, produce grandes y graduales cambios, pero tales cambios imitados en los procedimientos humanos engendrarían un "negro y moroso descontento" en quienes súbitamente fuesen desposeídos de su influencia y, por el otro lado, embriagaría a quienes largo tiempo habían estado deprimidos "con un gran trago del nuevo poder" (III, 340). Debe haber cambio, pero los hombres deben cuidar de que proceda por grados insensibles. El cambio insensible puede ser cambio legal, porque no pone en entredicho las leyes o la constitución establecidas. O puede legalizar el cambio; "dulcifica, hasta hacerlos legales, a gobiernos que en sus comienzos fueron violentos" (II, 435). Conviniendo, como ya se dijo, con Maquiavelo en que todas las cosas humanas están en movimiento, Burke niega que el movimiento tenga que ser violento o revolucionario, y por esta razón el derecho prescriptivo no es el mismo que el derecho histórico o tradicional. La prescripción se orienta por el uso corriente, a menos que recientemente se hayan usurpado la propiedad o el gobierno. Se opone a las pretensiones históricas que quisieran derrocar el poder establecido, y se muestra escéptica ante la investigación histórica que quisiera confirmarlo (VI, 414).

Así pues, según Burke, la prescripción es "una parte grande y fundamental de la ley natural". No dice claramente que sea *la* parte fundamental, ni especifica todo el contenido del derecho natural a la manera de pensadores más teóricos, como Santo Tomás de Aquino o Hobbes. Se contenta con que el derecho natural sea interpretado como un derecho que está más allá y por encima de la legislación humana; no exige que la ley humana sea considerada como aplicación del derecho natural. En el debate entre Cicerón y Hobbes sobre si "los hombres tienen el derecho de hacer las leyes que les plazcan", Burke se pone del lado de Cicerón negando que así lo hagan. Dice entonces que "todas las leyes humanas son, propiamente hablando, sólo declaratorias; pueden alterar el modo y la aplicación, pero no tienen poder sobre la sustancia de la justicia original" (VI, 21-22). Pero dado que Burke ha llevado la prescripción al propio derecho natural y ha dicho poco para establecer la sustancia de la justicia original, en realidad parece que el modo y la aplicación —más que la sustancia— del derecho natural es guiar la práctica. El derecho natural es más medio que fin porque la prescripción, para excluir el cambio violento y radical, impide que los fines de la política aparezcan en una política no refractada por materiales y circunstancias. La prescripción es prudencia cristalizada en teoría. Y como tal es una censora del resto del derecho natural, de modo que el derecho natural puede decir con su propia voz sólo "el principio de una ley superior" (VI, 21; VII, 99-100, 504). La libertad humana está tan lejos de oponerse al principio de una voluntad superior que no puede sobrevivir sin ésta. Aunque la sociedad sea producto de un contrato entre los hombres, los hombres no pueden vivir libremente si son libres de hacer un contrato nuevo en cada generación. Cada generación debe considerar sus libertades como una "herencia legada" (II, 306), como de su

propiedad precisamente porque tales libertades no fueron creadas por ella. Podemos aventurarnos a concluir que en el meollo de la filosofía política de Burke se encuentra la constitución británica y no el derecho natural. El derecho natural es el fundamento, pero sólo porque una constitución, formada por accidentes, necesita un fundamento. Por muy admirable que pueda ser, la constitución británica no es, para Burke, el estado racional. Pero el fundamento de la constitución no debe ser visto ni sentido, para que no altere la constitución edificada sobre él.

Aquí podemos objetar que estamos olvidando las "leyes del comercio", que Burke, en un pasaje de sus *Thoughts and Details on Scarcity* (1795), equiparó una vez, para disgusto de Karl Marx, con las "leyes de naturaleza y, por consiguiente, las leyes de Dios".[24] Al parecer, las leyes del comercio promueven demasiadas empresas nuevas para que se las pueda reducir al principio de prescripción (V, 207, 217, 256). Así es, salvo en la medida en que la prescripción saluda con júbilo y justifica la empresa privada sin escrituras ni indicaciones del gobierno. Pero la propiedad móvil de los comerciantes, junto con las habilidades activas que la crean, podrían mantenerse bajo freno y equilibradas, creía Burke, mediante el establecimiento de propiedades en tierras y por el gobierno de los caballeros. Con cierta base en la experiencia inglesa, y un poco de esperanza, unió la supremacía de los intereses terratenientes, que con razón dijo que eran recomendados por la "política práctica de la Antigüedad" (particularmente en Aristóteles y Cicerón), con una afirmación que no podría encontrarse, salvo como sátira o desaprobación, entre los escritores antiguos: "El amor al lucro, aunque llevado en ocasiones a un exceso ridículo y a veces vicioso, es la gran causa de la prosperidad de todos los Estados" (V, 313, 342). Mientras que el interés del terrateniente debe reinar supremo, no debe formar un cuerpo separado en la nación, como en otros países (no en Inglaterra); y aunque Burke defendió los prejuicios que rigen la vida de los caballeros, no aceptó ni compartió el desprecio del caballero a quienes hacen dinero. Él mismo representó a comerciantes de Bristol en el Parlamento, de 1774 a 1780 (aunque no a satisfacción de dichos votantes); y en sus propiedades de Beaconsfield se dedicó, como lo muestran sus cartas, a buscar nuevos métodos (y mayores rendimientos) en la agricultura.[25]

De cualquier modo que relacionemos la doctrina de Burke del derecho natural con la tradición del derecho natural, ya estuviese más cerca de Cicerón ya de Locke, hay que reconocer que lo que Burke hace más visible no es esa conexión ni su propio apego a la tradición, sino los rasgos peculiares del derecho natural, interpretado por él. Su derecho natural deja la soberanía en manos de la prudencia, haciendo resaltar la circunstancia; no exige que se trasciendan los afectos interesados (incluyendo el amor al lucro), que Burke

[24] *Works*, V, 100; Marx, *El capital*, cap. 24, sec. 6. Al parecer, Marx pasó por alto el siguiente pasaje de Burke, más afín a él: "Hasta el comercio, el tráfico y la manufactura, los dioses de nuestros políticos de la economía, tal vez no sean sino criaturas; y ellos sino efectos que, como primeras causas, hemos decidido adorar". *Works*, II, 351.

[25] *Correspondence*, II, 165-167, por ejemplo.

llama categóricamente "naturales"; y se muestra más que tolerante con el prejuicio; en realidad, se muestra muy comprensivo para con él. Con objeto de proteger los prejuicios de los caballeros, Burke no quiso mostrar que la constitución británica estuviese en deuda con la tradición filosófica, aunque no vaciló en exclamar que Montesquieu, quien expuso esa constitución a la admiración de la humanidad, fue un hombre "libre de todo prejuicio nacional" (III, 113).

"Somos, en general, hombres de sentimientos no aprendidos", dice Burke de los británicos en un pasaje de las *Reflections on the Revolution in France*, felicitando a su pueblo por ser inmune a la filosofía de la Ilustración. Veneramos nuestros prejuicios, sigue diciendo, "y para mayor vergüenza nuestra, los veneramos porque son prejuicios". "Nuestros hombres de especulación (una de sus pocas referencias positivas a tal estirpe) en lugar de explotar los prejuicios generales aplican su sagacidad para descubrir la sabiduría latente que haya en ellos" (II, 359). El prejuicio no se opone a la razón, sino que se alía con ella. El prejuicio aporta los sentimientos naturales, no aprendidos, que dan permanencia a la razón, pues la "razón desnuda" es volátil; y al mismo tiempo "el prejuicio es de pronta aplicación en caso de urgencia", mientras que la razón, por sí sola, es vacilante. El franco reconocimiento que hace Burke de que la política es inseparable del prejuicio, de que la sociedad jamás podrá ser racional e ilustrada, nos recuerda a Aristóteles; pero no así su confianza en que el prejuicio contiene bastante sabiduría latente. Según Aristóteles, hay sabiduría latente en la opinión política, pero no en ese retraimiento absoluto que Burke parece suponer. Por lo contrario: según Aristóteles, la opinión política típicamente se afirma contra un adversario, real o imaginario; tiene el carácter del debate. Toda observación —para no decir todo estudio especulativo— de la opinión política revela diferencias que adoptan la forma de contradicciones, en especial *la* diferencia típica en la política entre los pocos y los muchos. Burke no toma en cuenta el obvio carácter partidarista del prejuicio. Aunque con frecuencia habla de los pocos y de los muchos, no hace hincapié en su diferencia de opinión: el prejuicio del caballero contra el vulgo y contra el resentimiento del pobre ante los privilegios. Como se recordará, Burke no cree que cada quien tenga un derecho natural, ni que el pueblo sienta el deseo natural de gobernar (II, 177, 332; III, 497). El pueblo se contenta con dejar que su sabiduría sea latente, en lugar de afirmarla, y por ello la aristocracia puede ser educada para gobernar sin afirmar su propio carácter distintivo.

Aristóteles pensó que la opinión política sólo se vuelve sabiduría si se examinan las afirmaciones partidaristas, sin son purgadas de su parcialidad y se les combina con la verdad de sus adversarios. Escribió su *Política* cual si estuviese dirigiendo un debate, y dio a entender que el estadista puede mejorar la política pese a lo inextirpable del prejuicio, sacando las implicaciones latentes de un prejuicio que pueden hacerle más saludable. Burke, en cambio, da a entender que la sabiduría en el prejuicio sólo sigue siendo sabiduría si queda latente; no hay que tocar el prejuicio, o de lo contrario se inflamarán los sentimientos naturales. Parece presuponer una cooperación

fundamental entre los caballeros y el pueblo, que puede ser alterada desde fuera pero que, esencialmente, no tiene ninguna rivalidad. Una "aristocracia natural" gobierna sin afirmarse a sí misma y, por tanto, sin imponerse. Pero aun si esto fuese posible, Burke corrió el riesgo de recomendar que se dejara sin ilustrar al prejuicio, como si pudiese estar seguro de que el prejuicio nunca atacaría. Burke sabía que "la voluntad de los muchos, y su interés, muy a menudo deben diferir" (II, 325). Pero supuso que "está fuera de la capacidad del hombre[...] crear un prejuicio[...]. Un rey puede hacer a un noble, pero no puede crear a un Caballero".[26] El desarrollo lento y natural del prejuicio en costumbres y sentimientos lo haría inofensivo, al habituar a caballeros y vulgo por igual a la satisfacción de sus necesidades dentro de los límites de sus afectos naturales. Filósofos y estadistas deben dejar que el prejuicio ejerza, sin ninguna instrucción, sus buenos efectos.

Y sin embargo, el propio Burke no dejó el prejuicio de los caballeros como estaba antes. Dijo una vez que su principal misión era "la muy ingrata de *fustigar*", de despertar a los caballeros de su partido.[27] La concepción misma de partido que Burke elaboró en *Thoughts on the Cause of the Present Discontents* fue una implicación del prejuicio caballeresco utilizado para corregir el prejuicio caballeresco. Por ello "ser patriotas sin olvidar que somos caballeros" fue como Burke resumió su consejo (I, 379). Ya en la Gran Bretaña y en otros países libres, se había dado por sentado que un político no podía ser a la vez partidario y patriota, que el partidarismo descarado y comprometido no podía, como práctica regular, tener principios. Burke fue el primero en sostener lo contrario: que la conducta con principios en los políticos inevitablemente debe ser partidarista, y que el partidarismo no sólo en ocasiones es necesario en casos de urgencia, sino que es útil y respetable en el funcionamiento ordinario de la constitución. Estas ideas son hoy sostenidas tan universal y tan incondicionalmente como lo fueron sus opuestas antes de que escribiera Burke y, en la medida en que Burke es responsable del cambio, puede decirse que sus teorías ejercieron un efecto formidable. Mas, para lograr este cambio, Burke apeló al prejuicio caballeresco: "[...] no olvidar que somos caballeros". Olvidan que son caballeros aquellos políticos (y Burke estaba pensando en Lord Chatham) que simulan anteponer la devoción patriótica al público a toda amistad privada y que alardean de su "virtud sobrenatural" como condición indispensable para ocupar un alto cargo. "Cuando yo vea en alguno de estos desinteresados caballeros de nuestra época esa angélica pureza, esa energía y esa beneficencia, reconoceré que son ángeles; mientras tanto, tenemos que ser sólo hombres" (I, 378). Esto nos recuerda el pasaje de *El Federalista* 51, que dice: "si los hombres fueran ángeles, no se necesitaría ningún gobierno". Mientras que en *El Federalista* la naturaleza no angélica del hombre justifica el tolerar la ambición, para Burke confirma la necesidad de la virtud caballeresca para oponerse a la ambición hipócrita. El partidarismo es informal; y sin embargo, cuando se hace respe-

[26] *Correspondence*, VIII, 130.
[27] *Correspondence*, III, 388-389.

table, ya no tiene que ser oculto ni tener un carácter conspiratorio. Con su fuente en la amistad privada y en los apegos honorables, la lealtad al partido ofrece una medida visible de congruencia en el principio; no abandonar a los amigos se vuelve la marca del patriota. En la política partidaria y caballeresca, no se requiere ni se recompensa la flexibilidad maquiavélica.

Según Burke, la virtud caballeresca es virilidad. No sería excesivo decir que la virilidad es *la* virtud según Burke. Tal fue la virtud que él se atribuyó: en el transcurso de su vida, afirmó en *A Letter to a Noble Lord*: "no tuve otra arte que las artes viriles".[28] Y tal fue la virtud que enfrentó a la libertad propagada por los revolucionarios franceses: "Yo amo una libertad viril, moral, regulada."[29] Para Burke, la virilidad parece ser valor y prudencia combinados de tal modo que las acciones viriles estén abiertas a toda inspección pública sin someterse a la opinión pública. Teniendo cierta mezcla de humildad cristiana, la virilidad no es exactamente el orgullo de la magnanimidad (I, 509; II, 536; III, 438); pero tal vez sea más eficaz en su oposición a la vanidad por esa misma razón, y también porque tiene la fuerza de una virtud que une a los hombres, en lugar de elevar a unos cuantos. La vanidad y la piedad simulada fueron los vicios que Burke vio en la doctrina francesa de los derechos del hombre; trató de reemplazar esa doctrina por los "*auténticos* derechos el hombre", los derechos de los hombres viriles que pueden sostener las virtudes severas así como las liberales (II, 331, 418, 536, 537; V, 322). En nuestra época, la virilidad está perdiendo su identificación con el varón; pero después de las reveladoras denuncias contra la blandura democrática, procedentes de autoridades tan diversas como Tocqueville y Nietzsche, no podemos dejar de reconsiderar la principal virtud de Burke.

Burke, paladín de la prudencia caballeresca, pasó su vida política fuera de los límites de la prudencia caballeresca, mirando en el futuro lo que su partido no era capaz de ver, pidiéndole una actividad insólita en un terreno que no le era propicio. También debemos decir que se dedicó a fijar y a mejorar los límites de la prudencia caballeresca, a expulsar a especuladores subversivos y a restaurar las prácticas constitucionales, como el partido y la acusación, que facilitarían el gobierno de los caballeros. Habiendo ayudado a formar su partido —al darle una doctrina y un alma, en lugar de dirigirlo— lo abandonó después de la Revolución francesa, y luego lo atacó. Sus colegas no pudieron ver la diferencia entre la Revolución norteamericana y la francesa; no apreciaron el carácter único de este último acontecimiento, la revolución más completa jamás vista. La filosofía política de Burke se centra en la defensa de una constitución real, y no en la elaboración de una imaginaria. Su tema es la suficiencia —mejor dicho, la perfección— de la prudencia caballeresca. Pero su defensa de sus amados caballeros revela las limitaciones de éstos, tal vez mejor que ningún ataque revolucionario, pues los revolucionarios no encontraron un reemplazo adecuado de los caballeros; tampoco nosotros, aunque lo hayamos buscado entre burócratas, tecnó-

[28] *Works*, V, 125; véase II, 128.
[29] *Works*, II, 282; véase I, 323, 370, 376, 451, 490; II, 287, 308, 339, 352; III, 438; V, 212.

cratas y demócratas. Casi podríamos definir "caballeros" detallando todo lo que falta a burócratas, tecnócratas y demócratas. La mirada admirativa de Burke es, sin embargo, más clara que la de sus críticos; los defectos de los caballeros pueden verse en su necesidad de que Burke saliese en su defensa. Su contribución no se limitó a advertirles de unos peligros que ellos eran demasiado obtusos para sentir y a alentarlos con bellas frases. Empleando lo que una vez llamó "la energía oportuna de un solo hombre" (V, 78), Burke trató de fortificar el gobierno de los caballeros para que estuviesen menos expuestos a subversión y ataque. El resultado, en el siglo XIX, fue fijarlos en su lugar, inmóviles en sus nuevos prejuicios filosóficos (a los conservadores), y soltar sus amarras, confiados en la promesa de que la reforma sería su medio de conservación (a los liberales). Casi sin proponérselo, Burke rinde testimonio de la necesaria imperfección de la política en el medio mismo de sus inspiradores discursos y sus nobles hechos.

## LECTURAS

A. Burke, Edmund, *Reflections on the Revolution in France.*
———, *An Appeal from the New to the old Whigs.*

B. Burke, Edmund, *Tracts on the Poperty Laws in Ireland.*
———, *Thoughts on the Cause of the Present Discontents.*
———, *Speech to the Electors of Bristol (Nov. 3, 1774).*
———, *Speech on Conciliation with America.*
———, *Letter to the Sheriffs of Bristol.*
———, *Speech on Economical Reform.*
———, *Speech on the Reform of the Representation of the Commons in Parliament. (May 7, 1782).*
———, *Letter to Sir Hercules Longrishe (1792)*
———, *Letter to a Noble Lord.*
———, *Four Letters on a Regicide Peace.*

# JEREMY BENTHAM
# [1748-1832]

# JAMES MILL
# [1773-1836]

TIMOTHY FULLER

JEREMY BENTHAM puede ser descrito de varias maneras, como político y filósofo jurídico, como reformador social, como fundador del utilitarismo y como *philosophe.* El "utilitarismo" indica la opinión de que si un acto es justo o injusto es algo que depende de que creamos que sus consecuencias son buenas o son malas. Según Bentham, "bueno" y "malo" se refieren a placeres o dolores producidos en las experiencias de seres humanos en lo individual. "*Philosophe*" se refiere a una categoría de intelectuales europeos del siglo XVIII, entre quienes Bentham tuvo mucho más éxito inmediato que en su natal Inglaterra. Como los *philosophes,* Bentham creía que la condición humana inevitablemente tiene que mejorar mediante la simple proliferación del conocimiento en el sentido de información enciclopédica, aunada a principios abstractos para clasificar la información y ponerla a funcionar reformando a la sociedad.[1] Bentham desconfiaba de la experiencia heredada y de los rasgos del orden político defendidos apelando a la aceptación tradicional. Según él, depender de la práctica pasada era señal de ignorancia.

En esta opinión la ignorancia, para Bentham, era un problema con una solución. El antídoto de la ignorancia consistía en informarse bien. Entonces, no es de sorprender que Bentham rechazara, con mofa, la idea de ignorancia socrática. Esta última señala la dificultad misteriosa de alcanzar cualquier

[1] En *Article on Utilitarianism: Long Version,* Bentham se refiere a la "muy celebrada obra de Helvetius intitulada *Sur l'esprit* [1758]. En esta obra se hizo un comienzo de la aplicación del principio de utilidad a usos prácticos. A la dirección de la conducta humana, en el curso ordinario de la vida, se le formó una conexión entre la idea asignada a la palabra 'felicidad' y, asimismo, entre la idea asignada a la palabra 'felicidad' y las ideas respectivamente asignadas a las palabras 'placer' y 'dolor' [...]. Asignadas a las palabras 'utilidad' y 'principio de utilidad' había ahora ideas en abundancia, ideas que tenían que estar continuamente presentes y ser familiares a los espíritus más distraídos, poco observadores y mal instruidos". Bentham analiza la importancia que para él tuvieron la obra de Francis Bacon *Advancement of Learning,* de D'Alembert, y la Enciclopedia francesa, la Cyclopedia de Chambers y los ensayos políticos de Hume. Hablando de su propia reputación en Francia, observa Bentham: "Más grande —mucho más grande— es el honor concedido en un país ajeno que en el suyo". *Deontology together with A Table of the Springs of Action and The Article on Utilitarianism,* ed. Ammon Goldworth (Oxford: Clarendon Press, 1983), pp. 290, 311.

entendimiento fijo y final de las preguntas fundamentales sobre cómo debemos vivir.

Según el Sócrates de Platón, las cuestiones de justo y de injusto, de bueno y de malo, de bello y de feo, deben, al parecer, estar siempre en pugna en la vida política (*Eutifrón*). El principio de la sabiduría sería tener siempre en mente esta condición moderadora y limitante en nuestras discusiones. El seguidor de Sócrates puede cuestionar las opiniones recibidas de la sociedad, pero no forzosamente derribarlas, pues siempre es posible que esas opiniones resulten dignas de apoyo. Más allá, un seguidor de Sócrates no desdeñaría el argumento de simple sentido común de que, si nos ponemos en contra del orden prevaleciente, debemos estar dispuestos a decir qué alternativa podemos ofrecer. La tarea del filósofo consiste en recordar a sus compañeros de dialéctica esta necesidad de considerar opciones, mediante el esfuerzo —no siempre bien recibido— de descubrir las flaquezas en los argumentos que se nos hayan planteado como poderosos. La ignorancia socrática subraya la dificultad de armonizar la busca de la sabiduría con las exigencias de la toma de decisiones políticas.

Bentham concluyó que la tradicional reticencia filosófica estaba fuera de lugar y que era una barrera para desarrollar una adecuada ciencia de la legislación y el gobierno. De esta manera, Bentham pone de relieve la diferencia entre un filósofo socrático y un *philosophe*. Combina la actitud mental del *philosophe* con el utilitarismo, llegando a lo que considera como la sencilla clave que resolverá todas las complejidades del universo social.

Es posible estar bien informado, porque la base universal de la acción humana puede discernirse en todo lo que hace y dice la gente. Bentham deseó traducir la significación de las acciones en unos cálculos explícitos de los placeres y los dolores que acompañan esas acciones, para aconsejar a la gente sobre lo adecuado de los medios que haya escogido para ser feliz. Bentham excluyó el valuar las acciones con respecto a alguna supuesta justicia o injusticia objetiva. No podemos juzgar las acciones aparte de sus consecuencias, o evaluar con independencia los méritos de las experiencias que la gente considera placenteras. Bentham rechazó los esfuerzos de los filósofos socráticos por hacer precisamente esto, encontrando que eran —como siempre lo fueron para los adversarios de Sócrates— acicate para su impaciencia por seguir creando un orden social racional.

Esta actitud mental queda ilustrada, además, en el hecho de que Bentham estudió derecho en Oxford, pero nunca lo ejerció. Su conocimiento de la ley inglesa lo hizo despreciarla por su imprecisión y "desorden". La tradición jurídica inglesa era, en sí misma, un "misterio" que no era fácil explicar. El desapego de Bentham a esa tradición reforzó su tendencia a una ciencia de la legislación. Se convirtió en observador y teórico, tratando de reformar y desmitificar el orden inglés antes de establecerse en él. Ser teórico, en el sentido de Bentham, era tratar de superar de una vez por todas la filosofía política en el sentido socrático, convertir todos los misterios no explicados en simples problemas con soluciones legislativas. Entre la gran variedad de sus escritos sobre toda una gama de temas, su obra de mayor influencia si-

gue siendo *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1789).[2] El meollo de su posición puede recabarse de sus argumentos.

En su libro, Bentham elucida principios para guiar la renovación y transformación de la política y la sociedad por medio de una legislación científicamente planeada. Bentham creía que estaba haciendo una cruzada para destruir el "prejuicio" e instalar el espíritu crítico en la sociedad. La costumbre y la tradición serían culpables mientras no demostrasen que eran inocentes, emancipando así a la humanidad de las modas y costumbres debidas al azar, que acaso empezaran inadvertidamente pero que ahora se habían convertido en intereses creados de unos cuantos, a expensas de los demás. Consideró que el estado de cosas contemporáneo no era más que un conglomerado de principios y de prácticas conflictivos e indefensos en que no se podía distinguir lo racional de lo irracional. El derecho inglés, para emplear una célebre metáfora de Descartes, era como una mansión construida a lo largo de muchas épocas en un batiburrillo de estilos arquitectónicos, carente de toda elegancia y proporción:

> El derecho *consuetudinario*, como se llama en Inglaterra, el derecho *judicial*, como mejor se le puede llamar en cualquiera otra parte, esa ficticia composición que no tiene por autor a persona conocida, ni conjunto conocido de palabras para designar su sustancia, forma por doquier el cuerpo principal de la urdimbre jurídica: como ese fantástico éter que, a falta de materia sensible, llena toda la medida del universo. Jirones y parches del derecho auténtico, metidos en ese terreno imaginario, componen el mobiliario de cada código nacional. ¿Qué se sigue de ahí? Que aquel que[...] desee un ejemplo de un cuerpo completo de ley al que referirse deberá empezar por crearlo.[3]

Descartes había dicho "que a menudo hay menos perfección en las obras compuestas de varias partes, y producidas por las manos de varios maestros[...]. Los edificios planeados y construidos por un solo arquitecto suelen ser más bellos y mejor proporcionados que aquellos que muchos han tratado de poner en orden[...]".[4] Dado que gran parte de nuestra existencia está compuesta por diferentes partes de muchas manos, no es difícil ver que, para el partidario de los métodos racionalistas de diseño, esa existencia es materia prima que hay que arrancar y reconstruir de la nada. Y sin embargo,

[2] Jeremy Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, ed. J. H. Burns y H. L. A. Hart (Londres y Nueva York: Methuen University, edición en libro de bolsillo, 1982). (En adelante citado como *PML*.) Hablando de esta obra en 1829, Bentham se describió a sí mismo: "Sin perder nunca de vista los placeres y los dolores pensando en el carácter de los principios materiales de que se compone la estructura del espíritu humano, emprendió hacer la primera lista de inventario jamás intentada, para el tipo de artículos llamado Motivos[...], siendo acompañados y explicados esos motivos por los varios placeres y dolores correspondientes: un motivo no es más que el temor de algún dolor[...] o la esperanza de cierto placer[...]". *Articles on Utilitarianism*, p. 293.

[3] *PML*, Prefacio, p. 8.

[4] Descartes, "Discourse on the Method of Rightly Conducting the Reason", en *The Philosophical Works of Descartes*, trad. E. S. Haldane y G. R. Ross (Cambridge: Cambridge University Press, 1972). vol. I, p. 87.

al mismo tiempo, Descartes, quien, junto con Francis Bacon, fue el principal defensor de la busca moderna de un método racional, también expresó su cautela acerca de "la pretensión de cualquier individuo privado de reformar un estado alterándolo todo y derribando todo lo que encuentre, para volver a edificarlo[...]".[5]

Descartes reconoció la violencia potencial y la incertidumbre inseparables de la reforma social. También reconoció que la costumbre puede subsanar las fallas de los grandes cuerpos. La costumbre "nos ha ayudado a evitar o ha corregido insensiblemente" imperfecciones "que la simple previsión habría tenido dificultades para evitar". Descartes llega a la conclusión de que

> las imperfecciones casi siempre son más soportables de lo que habría sido el proceso de suprimirlas[...]. De ningún modo puedo aprobar a esos espíritus turbulentos e inquietos que, no siendo llamados por el nacimiento ni por la fortuna a la administración de los negocios públicos, nunca dejan de tener en mente algunas nuevas reformas. Y si yo creyera que en este tratado estaba contenida la menor justificación a esta locura, mucho me entristecería verlo publicado.[6]

Descartes expresa un grado de reticencia filosófica que Bentham parecía obligado a rechazar, siguiendo la suposición de que no existía la necesidad de dicha moderación. Si las dificultades de la reforma social disminuyeran, como Bentham creía haber demostrado que era posible, entonces la reforma benthamita llegaría a ser una consecuencia legítima del método cartesiano. Ya no habría razón para mostrarse reticente, con el advenimiento de los adecuados métodos modernos de hacer que por fin la filosofía fuese realmente útil; se podrían unir pensamiento y acción. Temiendo a los "espíritus turbulentos e inquietos", Descartes podía resolver caminar "solo y en el crepúsculo", mostrándose circunspecto y paciente en la busca del conocimiento racional y allanando el camino a un *philosophe*, sin serlo él mismo. Tal precaución se desvaneció en Bentham.[7]

Una vez purificado de cautela filosófica el ambiente, el estado de la sociedad fácilmente empieza a parecer intolerable, repugnante al teórico que lo contempla, y hostil a toda mejora de quienes están condenados a vivir en él. Bentham no muestra paciencia hacia la otra perspectiva, de Blackstone y de Edmund Burke.[8] Burke veía belleza donde Bentham encontraba fealdad: la belleza de un orden elaborado, convencional, que reflejaba generaciones de pruebas tentativas y realizaciones legitimadas por su larga aceptación. Desde el punto de vista de Burke, los principios sociales abstractos eran caricaturas arrancadas de contexto y luego reaplicadas, como si fueran moldes, a la cultura misma que dio a los principios todo el significado que en realidad

[5] *Ibid.*, p. 89.
[6] *Ibid.*, pp. 89-90.
[7] *Ibid.*, p. 91.
[8] Para el ataque general de Bentham a Blackstone debe consultarse *A Fragment on Government*, en *The Collected Works of Jeremy Bentham*, ed. John Bowring (reimp. Nueva York: Russell & Russell, 1962), vol. I, pp. 221-295.

pudiesen tener. Desde el punto de vista de Bentham, cuantos más datos se reunían, más fácilmente podía construirse un modelo sencillo del mundo.

Esta diferencia de perspectiva sobre la tradición jurídica inglesa, y sobre la validez de la costumbre y la tradición en general, es decisiva para interpretar muchos de los debates de la moderna filosofía jurídica y política, desde los tiempos de Bentham y de Burke. Antes, el imperio de la ley había significado que las personas podían tener expectativas razonables sobre lo que les pedían las reglas que gobernaban sus transacciones. Éstas evolucionaban por medio de las decisiones particulares de jueces, cuyos fallos eran determinados por prácticas consuetudinarias, en los locales que ellos presidían. Estaba ausente la idea de una fuente centralizada de legislación uniforme, imbuida por una ciencia de la naturaleza humana. Bentham deseó aportarla.

Al aportarla, Bentham pretendió establecer un marco general de condiciones sociales que, creía él, inevitablemente harían avanzar el bienestar público. Aún más asombroso, Bentham creyó que, si esto se lograba en Inglaterra, quedaría encarnada una norma para reformar a todo el mundo: "Los legisladores que, habiéndose liberado de los grilletes de la autoridad, han aprendido a elevarse por encima de las nubes del prejuicio, saben hacer leyes tan bien para un país como para otro".[9] No se propuso decir directamente a los individuos lo que debían hacer; intentó, en cambio, guiar sus cálculos en direcciones prometedoras, de acuerdo con leyes que promoviesen la mayor felicidad del mayor número. Desde luego, Bentham no creía que simplemente se podía dictar la felicidad de otro. Reconoció que el orden impuesto por la legislación favorecería la mejora de actitudes y procedimientos en las relaciones entre los individuos pero no trató simplemente de dictar las actitudes y los motivos personales. Creyó que esto variaría una enormidad entre los distintos individuos y circunstancias históricas. No obstante, la legislación reformista de la índole de Bentham afectaría inevitablemente las creencias y los hábitos personales de conducta, facilitando a unos y dificultando a otros el persistir en sus modos habituales. El principio mismo de la mayor felicidad para el mayor número implicaba que ciertas felicidades personales no quedarían y en realidad no deberían quedar satisfechas.[10]

La legislación requiere juicio sobre cómo los principios de la moral y la legislación embonan en unas condiciones históricas particulares. La capaci-

[9] *Of the Influence of Time and Place in Matters of Legislation*, en *ibid.*, p. 180, col. B.

[10] En el *Article on Utilitarianism*, Bentham reconoció un problema en la frase "del mayor número": si se tiene una sociedad de 4 001 y se transfieren todos los medios de felicidad a 2 001, dejando a 2 000 sin nada (esclavizados), es obvio que el mayor número tiene la mayor felicidad y que la sociedad será desdichada. Bentham vio que el principio podía ser mal aplicado para racionalizar la persecución sistemática de grupos como los católicos en la Gran Bretaña o los protestantes en Irlanda (p. 310). Semejante resultado estaba en absoluta oposición a sus intenciones: "Un principio que establece, como único fin *justo* y justificable del gobierno, la mayor felicidad del mayor número, ¿cómo puede negarse que es peligroso? Peligroso para cada gobierno, que tiene por fin u objeto *real* la mayor felicidad de un cierto *individuo*". *A Fragment on Government*, p. 272, nota explicativa, col. A.

dad de hacer buenos juicios, reconoció Bentham era un arte tanto como una ciencia. Pero creyó que hay juicios mejores y juicios peores: aquellos que son racionales porque están informados por la ciencia, y aquellos que son irracionales porque son gobernados por el simple prejuicio. En la esfera del juicio siempre puede haber disputa acerca de las decisiones de hacer una cosa en lugar de otra, pero nadie negará la superioridad del juicio científicamente informado: "Hay que inclinarse ante el prejuicio y la más ciega costumbre; pero no tienen por qué ser los únicos árbitros y guías. El que ataca el prejuicio por capricho y sin necesidad, y el que a ciegas se deja someter por él han abandonado, por igual, la línea de la razón."[11] La ciencia del derecho "es, para el arte de la legislación, lo que la ciencia de la anatomía es para el arte de la medicina: con esta diferencia, que su materia es *con* lo que va a trabajar el artista, en lugar de ser aquello *sobre* lo que va a operar. Y tampoco el cuerpo político está menos en peligro por falta de conocimiento de una ciencia, que el cuerpo natural por ignorancia de la otra".[12]

Queda revelado aquí uno de los sentidos centrales de apelar al principio de utilidad. La ciencia de Bentham es universal, pero debe adaptarse a las condiciones históricas en que se aplica. Y sin embargo, al mismo tiempo, no es posible conceder a las condiciones históricas un poder de veto sobre la aplicación de la legislación científica. Si ello ocurriera, entonces el prejuicio podría prevalecer legítimamente sobre la ciencia, o podría arrogarse una visión inaccesible a la ciencia. Esta tensión entre la costumbre y la tradición, por una parte, y el progreso científico, por la otra, se encuentra en el núcleo del debate político moderno. La oposición entre conservadores y progresistas se resuelve en favor del progreso por Bentham y sus seguidores utilitaristas: la busca científicamente formada de la felicidad se justifica porque aún no se ha encontrado un límite empíricamente demostrado a la realización o a la mejora de la humanidad. Siguiendo la tradición de Francis Bacon, creyó Bentham que la labor de aliviar la condición del hombre apenas había empezado, pero era la gran esperanza del futuro.

Más aún: Bentham no creyó que la mejora social fuese cuestión arcana. Mejor alimento, mejores condiciones sanitarias, mejor educación, mayor igualdad de oportunidades: éstas son las sencillas condiciones, obviamente deseables, que según Bentham constituían la condición necesaria de la felicidad humana. Creyó que está bien al alcance del ingenio humano perfeccionar la disposiciones sociales en que estos codiciados bienes serán cada vez más fácilmente alcanzables. La capacidad de la filosofía política de Bentham depende del grado en que resulte persuasiva su visión de la felicidad, combinada con su optimismo acerca de una política científicamente elaborada para lograrla.

Además, para un benthamita, el progreso en la esfera material logrará un gran avance para producir las condiciones en que se disipará toda angustia espiritual. No es obvio que esto será así si nos inclinamos a creer que la dis-

[11] *Of the Influence of Time and Place in Matters of Legislation*, p. 180, col. B.

[12] *PML*, Prefacio, p. 9; véase también el Prefacio a la 1ª edición de *A Fragment on Government* (1776), en *Works*, vol. I, p. 226, col. A.

tinción entre la satisfacción material y la espiritual es tan grande que la satisfacción de la una no satisfaga la otra, o que son antagónicas. Empero, Bentham, siguiendo un modo de pensar que puede remontarse a Hobbes, no ve un método científico capaz de estipular la satisfacción espiritual. No es posible hacer buenos o felices a los hombres. Pero sí es posible planear unas mejoras de condiciones materiales que de otra manera pueden apartarse del sentido de bienestar.

Según Bentham, la felicidad humana no puede determinarse por referencia a un bien objetivo o a derechos naturales como los que fueron proclamados en la Declaración de Independencia de los Estados Unidos o en la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, en Francia.[13] El objetivo de alcanzar la mayor felicidad del mayor número no significa que se privilegie la felicidad particular de alguien. De hecho, es muy probable que, en la práctica, este principio conduzca a unas políticas según las cuales algunas ideas de felicidad serán sistemáticamente depreciadas, y de este modo el principio mismo es fuente de tensión en el pensamiento de Bentham. Dependiendo del caso y de cada punto de vista, la negativa de cualquier felicidad particular puede parecer buena o mala. En general, se creerá que la eliminación de la esclavitud y de los talleres explotadores será considerada como buena (aunque no por los propietarios de esclavos y de los talleres); el transporte obligatorio a la escuela y la acción afirmativa al contratar podrán parecer generalmente malos (aunque no para algunos padres y sus hijos, ni para el obrero que sospecha que hay discriminación); a algunos, la libertad religiosa les parecerá esencial para la dignidad humana y, a otros, el camino a la decadencia moral. Sin embargo, se juzguen como se juzgaren estas cuestiones, una política social tendiente a promover la mayor felicidad para el mayor número no tiene que justificarse en relación con algún individuo o grupo específico, aun cuando, en principio, pretenda traer el bienestar al mayor número posible. Bentham rechaza el concepto de bienes absolutos o de verdades evidentes, porque pretende defender la realización individual. Y sin embargo, la administración social dedicada a mejorar científicamente el bienestar general, bien puede tomar precedencia sobre reclamaciones individuales de derechos.

Si el conflicto entre deberes sociales y deseos individuales puede resolverse a satisfacción de acuerdo con los principios de Bentham es asunto que el estudioso debe examinar con todo cuidado. La cuestión es más significativa cuando se comprende que la tradición liberal moderna da forma a su pensamiento político tratando de lograr un equilibrio adecuado entre la intervención y la no intervención de la acción gubernamental en las vidas de los ciudadanos. Adquieren gran importancia las preguntas acerca de la esfera apropiada y los límites de toda regulación gubernamental. El hecho de que hayan pasado a ocupar un lugar central indica la poderosa influencia del pensamiento de Bentham.

[13] Véase *Anarchical Fallacies, being An Examination of The Declarations of Rights issued during The French Revolution*, en *Works*, vol. II, pp. 489-534.

Bien puede ser que la repercusión de este modo de pensar se base en que acepta como permanente el conflicto entre deberes y deseos: entonces, nadie es libre, jamás, de relajar el esfuerzo por reflexionar y revisar sus propias suposiciones acerca del orden social. Dado que la costumbre y el hábito son defensores del prejuicio irracional, hay que buscar el antídoto en la consciente aplicación del principio de utilidad a las acciones y la legislación. Si es posible sacudir a los miembros de la sociedad para que abandonen su irreflexiva condición y enseñanza, bajo los auspicios del principio de utilidad, que empleen el cálculo de ventajas y de desventajas, quedará claro que la gran mayoría es perfectamente capaz de regularse. Esa misma mayoría mostrará ser capaz de alterar su conducta para mantenerse en armonía con unas condiciones sociales en evolución. Con el tiempo, convendremos en que es cierto el principio general —que los seres humanos son iguales y deben ser tratados como iguales— y adoptaremos la convicción de que cada quien puede contar por uno y por sólo uno. Así pues, en su mayoría, los seres humanos deben y pueden ser libres de entrar en relaciones contractuales voluntarias, de acuerdo con sus propias luces.

No hay un límite inherente al uso del poder del gobierno con propósitos de reforma social en el utilitarismo. Pero eso significó básicamente, para Bentham, la supresión de restricciones arbitrarias y caducas al individuo para que dependa de sus propias facultades en la busca prudente de sus intereses. Una legislación científica pretendía liberar en el sentido del individualismo democrático. Se esperaba que condujera a lo que después John Stuart Mill (ahijado filosófico de Bentham) llamaría la sociedad que espontáneamente crece y mejora.

Esta visión de un orden progresivo fue acompañada por la optimista creencia de que la estabilidad política no depende de rigurosas restricciones, en que la naturaleza humana no es irremisiblemente rebelde ni caprichosa, que no hay una clase especial de personas aptas por naturaleza para gobernar. La influencia de esta opinión produjo considerables revisiones del derecho penal inglés en el siglo XIX. Por ejemplo: se redujo enormemente el número de delitos que eran castigados con la pena de muerte. Bentham cambió de hincapié: del castigo por hacer el mal, al incentivo por hacer el bien. Desempeñó un papel importante en el desarrollo de esa sensibilidad moderna que trata de no infligir dolor y que, si es obligada a infligirlo, toma la necesidad como señal de la continua imperfección del plan social. Ante todo, condujo a una importante reforma electoral, favoreciendo la tendencia a extender más y más el derecho al voto.

Estas ideas se fundieron como los conceptos de liberalismo económico, libertad intelectual y tolerancia religiosa en la Inglaterra decimonónica. Había que suprimir las barreras artificiales puestas al comercio, había que levantar las restricciones puestas a la libre crítica del gobierno (por ejemplo: contra el libelo sedicioso), y quienes antes habían quedado excluidos en Inglaterra (católicos, ateos, judíos) recibirían todos los privilegios de la ciudadanía. Bentham pensó en una sociedad de individualistas dispuestos a cooperar. Nadie debe ser considerado infalible en su juicio o su opinión,

pues nunca puede saberse si nuestra concepción de la realidad corresponde a la realidad como tal. Tampoco podrán justificarse las pretensiones de autoridad absoluta ni de derechos absolutos: "En un gobierno de las leyes, ¿cuál es el lema de un buen ciudadano? *Obedecer puntualmente: censurar libremente*".[14]

La interpretación común de la política, desde los tiempos de Hobbes y de Locke, ha tomado como meta principal el equilibrio de la libertad y la autoridad. Bentham creyó que su ciencia política haría posible establecer una relación simbiótica permanente entre las dos. Dependiendo de las características de su pensamiento en que se haga hincapié, puede parecer que Bentham está de un lado o de otro. Por una parte, las leyes deben ser órdenes científicamente planeadas, de un poder soberano no limitado por una doctrina de derechos naturales. Por la otra, tales órdenes deben ser como ayuda desinteresada para que los individuos encuentren el camino de su propia felicidad. En uno u otro hincapié, hay una severidad y una austeridad en la actitud legislativa. Las verdades morales y políticas "no florecen en el mismo suelo que el sentimiento. Crecen entre espinas, no pueden cortarlas los niños al pasar, como margaritas".[15]

Bentham exigió trascender el instinto, el sentimiento, el nunca desafiado "sentido común". En lugar de adquirir, primero, una intimidad con el funcionamiento de las relaciones políticas, sociales y económicas prevalecientes, Bentham aconseja adquirir un método de investigación científica que luego pueda aplicarse al estado de cosas. De esta manera quedamos protegidos de la seducción de las prácticas corrientes. En cambio, lograremos un frío desapego hacia la sociedad y, de hecho, hacia nosotros mismos. Debemos examinar todas las cosas sin dejar de ver los mecanismos universales subyacentes. Sólo entonces será posible gobernar nuestros destinos mediante un programa de reforma racional: una reforma que es más que la imposición de un interés egoísta sobre otros en un interminable proceso de lucha impulsiva y mal informada.

La pasión de Bentham fue, de principio a fin, descubrir "ese sistema cuyo objeto es crear la urdimbre de la felicidad, por manos de la razón y de la ley".[16] La premisa unificadora de su obra es el principio de utilidad: "es el principio que aprueba o desaprueba toda acción, según la tendencia que parezca tener a aumentar o disminuir la felicidad de la parte cuyo interés está en juego[...], digo de cualquier acción y por tanto no sólo de cada acción de un individuo particular, sino de cada medida de gobierno".[17] El principio de utilidad es sancionado por la naturaleza, ya que "la naturaleza ha colocado a la humanidad bajo el gobierno de dos amos soberanos, el *dolor* y el *placer*. Sólo ellos pueden indicar lo que debemos hacer, además de determinar lo que haremos".[18]

[14] *A Fragment on Government*, p. 230, col. A.
[15] *PML*, Prefacio, pp. 9-10.
[16] *PML*, cap. I, p. 11.
[17] *PML*, cap. I, p. 12.
[18] *PML*, cap. I, p. 11.

Es importante observar que los amos soberanos, el placer y el dolor, no sólo determinan lo que en realidad hacemos; también nos muestran lo que debemos hacer. El primer paso para llegar a ser científicos es cobrar plena conciencia de los "resortes de la acción". Sin embargo, al mismo tiempo nos preguntamos cómo puede haber discrepancia entre lo que hacemos y lo que debemos hacer, dado que la base de ambos es la misma. Una respuesta es que, en un sistema político no reformado, una definición partidarista de lo que debemos hacer queda generalizada por medio de la ley y la política, de modo que lo que algunos intereses egoístas creen que debe hacerse se nos impone a todos.

En otra palabras, la sociedad no reconstruida es un conglomerado de irracionalidad y de intereses desigualmente relacionados, cada uno de los cuales hace sus propios cálculos de lo que producirá placer y lo que causará dolor. Pocas personas están conscientemente comprometidas con el objetivo de hacer feliz al mayor número posible de los demás. La mayor parte tiende a generalizar, a partir de su propio punto de vista, acerca de la felicidad o del bienestar. No se aprecian lo bastante las aspiraciones comunes de la humanidad bajo la soberanía de la naturaleza.

Pero si hay una apreciación suficiente, entonces el reconocimiento común de la naturaleza, nuestra soberana universal, podrá producir un mayor sentido de nuestra situación universal, y podrá parecer más atractivo un plan destinado a intensificar la felicidad del mayor número. El cambio de actitud, apartándose de una búsqueda simplemente egoísta de la felicidad, es racional, ya que los seres humanos no pueden llevar unas vidas solitarias. En este último estado, viviendo directamente sólo en relación con la naturaleza, no surgiría el conflicto entre lo que hacemos y lo que debemos hacer. Si una parte de la felicidad consiste en vivir en paz, seguridad y tranquilidad de espíritu en medio de otros, entonces tiene que haber un acuerdo —de ninguna manera automático— sobre lo que todos aceptaremos como lo que debemos hacer. Pero esto, desde luego, no puede ser exclusivamente lo que yo o cualquier otro preferiría por su cuenta. Dada una norma objetiva no convenida para jerarquizar las diversas preferencias, es necesario descubrir y apoyar aquellas disposiciones que permitan al mayor número de preferencias ser buscadas sin causar el caos. Tales disposiciones favorecerían las condiciones en que quedan reconciliados lo que quiero hacer y lo que debo hacer. Entonces, se habrá empleado la razón para hacer volver a la humanidad a una conformidad armoniosa con la naturaleza. De otra manera, el razonamiento no científico y mal informado nos traerá constantes conflictos y angustias. Todo esfuerzo por resistir a nuestro ordenamiento de esta manera, "todo esfuerzo que podamos hacer por sacudir nuestra sujeción sólo servirá para demostrarla y confirmarla".[19]

El principio de utilidad expresa sencilla y directamente una cadena de razonamientos que, en sus detalles, es complicada y extensa. Ofrece una guía breve para orientar correctamente todo marco mental individual. Nos recuer-

[19] *Ibid.*

da que "la comunidad es un *cuerpo* ficticio, compuesto por las personas particulares que, según se considera, constituyen por decirlo así sus *miembros*. Entonces, el interés de la comunidad[...] ¿cuál es?: la suma de los intereses de los diversos miembros que la componen".[20]

Según Bentham, toda acción racional es una acción que está de conformidad con el principio de utilidad. Las personas que acepten esto se someterán voluntariamente a las leyes prevalecientes mientras estén formadas con referencia a la utilidad (que no se identifican simplemente con sus deseos personales), y las critican en la medida en que no lo están: "puede decirse que un hombre es partidario del principio de utilidad cuando su aprobación o desaprobación de alguna acción, o de alguna medida, está determinada —y proporcionada— por la tendencia que, según concibe, producirá un aumento o una disminución de la dicha de la comunidad".[21]

Después de reflexionar, el lector aún se preguntará, dada la estipulación de Bentham acerca de la fuerza inevitable del principio de utilidad, sobre qué elecciones de los hombres pueden ser criticadas por no atenerse a él. O, donde las pretensiones o propuestas conflictivas apelan por igual al principio de utilidad, ¿cómo decidir entre ellas? ¿Cómo distinguiremos las aplicaciones debidas de las indebidas de tal principio?

No puede haber solución abstracta de tales problemas. Según Bentham, no existe nada como una regla de moral, de valor o de ley que sea independientemente recta o verdadera. Lo que cuenta debe ser determinado mediante el debate de quienes tienen plena conciencia de su compromiso con la observancia del principio. El método de deliberación consciente y autocrítica es esencial para producir reglas útiles que se eleven por encima de todo partidarismo. No puede considerarse que algún interés de la sociedad exprese los mejores intereses del todo. Ningunas reglas pueden quedar exentas de reevaluación y revisión. A algunos les parecerá que estos argumentos se basan en una actitud de relativismo moral. El propio Bentham pregunta si no hay "tantas diversas normas de justicia y de injusticia como hay hombres, y si aun en el mismo hombre, lo mismo que es justo hoy, no podrá parecer injusto (sin el menor cambio de su naturaleza) mañana".[22]

Al plantear estas preguntas, Bentham quiere mostrar que la cura de la anarquía moral no es el despotismo, sino la deliberación en cooperativa. Consideró que el compromiso consciente con el principio de utilidad era el único medio de alcanzar finalmente unos acuerdos sostenibles sustanciosos. Por contraste, creyó que los llamados a los derechos naturales o a la ley natural presuponían puntos de sustancia y luego trató de obtener sumisión a ellos. Como negó la posibilidad del derecho natural o la ley natural, Bentham supuso que tras todos los llamados a ellos había unos intereses egoístas, bien o mal disimulados. Creyó que el principio de utilidad nos recordaría constantemente que las propuestas siempre se originan en personas interesadas iden-

[20] *PML*, cap. I, p. 12.
[21] *PML*, cap. I, p. 13.
[22] *PML*, cap. I, p. 16.

tificables y nos alentaría, al mismo tiempo, a evaluarlas con objetividad, a la luz del principio de la mayor felicidad.

El acuerdo sobre un principio implica la busca conjunta de acuerdo sobre la sustancia. No obstante, el uso mismo del principio es paradójico: pretende producir acuerdos sustanciales legítimos y, simultáneamente, poner en entredicho todos los acuerdos sustanciales: la palabra "justo" no puede tener ningún sentido aparte del de "utilidad".[23]

Medir los derechos por su utilidad significa medir el derecho con respecto a los intereses propios, recordando que los intereses propios deben interpretarse en forma benévola o con respecto a la mayor felicidad del mayor número. Cada uno de nosotros debe retener su jurisdicción al definir nuestra propia felicidad, no podemos someternos a una colectividad ficticia. Sin embargo, se necesitan leyes para mantenernos unidos. Por ejemplo: alguien puede verse tentado a no cumplir sus promesas pero puede decidir, no obstante, que la regla de cumplir las promesas tiene mejores consecuencias para la sociedad. Podemos sopesar la felicidad de que disfrutamos cuando la moderación se combina con la paz y el orden, contra la felicidad que puede esperarse de la búsqueda desenfrenada del interés propio en medio del conflicto y el desorden. Al escoger la primera, una regla para gobernar la sociedad, estamos calculando que, en conjunto, la regla contribuye a la mayor felicidad general y que estaremos mejor en ese marco.

Al llegar a esta conclusión estaríamos diciendo, en realidad, que debíamos actuar de un modo (cumplir la promesa) en que nos gustaría ver que otros también actuaran. Esto se parece bastante al imperativo categórico de Kant; pero Bentham no dice que debamos desear semejante regla si no tenemos un interés personal en hacerlo. La tensión entre el egoísmo y la consideración a los demás se encuentra en el núcleo del utilitarismo y no puede resolverse apelando a un trascendental deber moral por sí solo. Desde una perspectiva utilitarista, el principio kantiano, si se quiere que tenga utilidad práctica, no puede dejar de considerar las consecuencias. Para los utilitaristas, hay que sopesar las consecuencias siempre que surge una pugna entre diversos cursos de acción posibles. Cada vez que los individuos permiten expresar opiniones a los demás o descubren que no pueden evitarlas, tienen que sopesar los méritos relativos de los distintos cursos de acción con respecto a sus posibles consecuencias.[24]

Sócrates expresó una forma distinta de moral trascendente al decir que se había pasado la vida tratando de ser bueno, y no aparentando ser bueno (*Gorgias*, 527). Con esto, el Sócrates platónico quiso decir que no estaba obligado a decidir lo que era justo con base en conjeturas sobre las consecuencias que pudiesen seguirse en la secuencia temporal de los hechos. Las consecuencias de sus acciones como son ordinariamente interpretadas —por

[23] *PML*, cap. 1, párrafo 4, pp. 15-16.

[24] Bentham arguye que debemos cumplir nuestras promesas porque "tal es el beneficio por ganar, y el mal por evitar, cumpliéndolas, que compensa con creces el mal de todo el castigo que es necesario para obligar a los hombres a ello", y ésta es "cuestión de *hecho*, para ser decidida [...] por testimonio, observación y experiencia". *A Fragment on Government*, p. 270, col. B.

ejemplo: por Critón, quien había tratado de convencerlo de que escapara de la prisión y de la muerte— no modificaron su deber de mantenerse leal a la vida filosófica.

A mayor abundamiento, en su visión del rey filósofo, Sócrates retrató a un gobernante que, al ordenar su alma según el orden divino, transmite el orden divino a una ciudad terrenal. Semejante alma podría vivir de acuerdo con la ciudad celestial aun si no estuviese instituida en la tierra (*La República*, 592), y de este modo el filósofo pudo dejar atrás el desconcertante ámbito de las sugestiones e intimaciones que es la práctica del político. Así, para Sócrates la busca de la sabiduría es la felicidad y, si la felicidad es una forma de placer, es el placer que fija la norma por la cual se juzgan los méritos de todos los otros supuestos placeres. Aquí la justicia se aparta de la utilidad en una visión del ascenso del alma.

Esto contrasta con la visión utilitarista de Bentham, de una mejora social inmanente. Bentham consideró la busca de un *summum bonum* (bien supremo) como un "absurdo consumado", una busca de algo supuestamente mejor y diferente del placer pero que no se encuentra en ninguna parte. Bentham llama a Platón "el gran fabricante de absurdos" y, en general, no muestra consideración a los "sabios antiguos".[25]

Lo que provocó la ira de Bentham fue el esfuerzo de los antiguos por despreciar por "vulgares" las ideas habituales de felicidad. Tal depreciación sólo podría defenderse mientras fuese acríticamente aceptado el supuesto "bien supremo". Bentham consideró que todo el que pida a alguien actuar contra su propio interés se esfuerza "por crear en nosotros un interés en actuar así y hacernos actuar de acuerdo con él".[26]

Basándose en este punto, Bentham rechaza la "voluntad general" de Rousseau. Según Bentham, una "voluntad general" es una forma moderna del antiguo intento por imponer la "virtud" a los hombres, a expensas de su felicidad como ellos la interpretan. "Obligar a los hombres a ser libres" es, según Bentham, una contradicción inadmisible que surge de la incapacidad de la teoría del contrato social para ofrecer un fundamento adecuado al ejercicio de la autoridad política.

Bentham, como David Hume, vio que la teoría del contrato social presupone un compromiso anterior de cumplir las propias promesas (como en convenir en abandonar el estado de naturaleza y obedecer a un gobierno). Por ello, no es el contrato el que crea el cumplimiento de las promesas, sino el cumplimiento de las promesas el que hace verosímiles los contratos. La teoría del contrato social expresa una actitud hacia el gobierno que ya debió de existir mucho antes, como hábito de obediencia, adquirido por haber experimentado su utilidad. Bentham sostuvo claramente que la ley con sus sanciones punitivas no crea la libertad, sino que la inhibe. Lo que justifica a la ley al hacerlo es que con ello aumenta la felicidad general.

[25] *Deontology*, en *Deontology together with A Table of the Springs of Action and The Article on Utilitarianism*, pp. 134-147.

[26] *A Table of the Springs of Action*, en *ibid.*, p. 26.

Bentham esperaba que su perspectiva, al ser universalmente aceptada, produjera dos consecuencias a la vez: primera, el número de acuerdos sustanciales sería escaso, pero fundado con solidez; segunda, caerían muchas restricciones heredadas de las teorías religiosas, morales, políticas y económicas que él consideraba ya caducas. Para Bentham, un orden político racional es aquel en que hay una distinción cada vez más precisa entre lo que es obligatorio y lo que es cuestión de preferencia privada. Se vería que el orden no tiene que depender de unas extensas obligaciones legales sino, antes bien, de la seguridad de que las obligaciones que haya puedan ser defendidas aparte de todo interés especial. A cambio de la supuesta conformidad de los ciudadanos a la ley, la gama de su libre elección en la esfera moral puede extenderse indefinidamente.

Pero la expansión indefinida de la libertad individual, si en realidad es compatible con el orden y el progreso, debe demostrarse que no conduce a un burdo egoísmo y a antagonismos mutuos. ¿Podríamos gozar de una razonable seguridad de consideración mutua? ¿Por qué habría de preocuparse alguien por los demás?

Como hemos visto, el principio de utilidad actúa para producir una mayor conciencia en cada uno de las aspiraciones a la felicidad que hay en todos. El principio no nos pide suprimir la realidad de nuestra propia experiencia de placeres y dolores. No implica que hay algún bien o interés común independiente para el cual nuestra experiencia carece de importancia, o al cual se le deban subordinar en forma ciega.

En "todas las ocasiones", afirma Bentham, tenemos el "motivo puramente social de simpatía o benevolencia" y, en "casi todas las ocasiones, los motivos semisociales de amor de amistad y de amor de reputación".[27] La fuerza de estos motivos variará según las disposiciones de los individuos y las circunstancias, y "principalmente según la fuerza de sus capacidades intelectuales, la firmeza y rectitud de su espíritu, el *quantum* de su sensibilidad moral, y el carácter de las personas con quienes tenga que tratar".[28]

La aspiración fundamental de cada quien a la felicidad es idéntica a la aspiración fundamental de legislación, interpretada como se debe. Esta aspiración no se desvanece cuando la legislación está ausente, y podría ser frustrada cuando se impone una mala legislación. La legislación no forzosamente debe ser empleada para obligarnos a realizar acciones benéficas, o para prevenir las acciones que puedan ser dañinas.[29]

La teoría de Bentham trata de especificar la relación que hay entre la ética privada y los deberes legales. El arte de la legislación consiste en saber cuándo no legislar y cuándo hacerlo:

> El objeto general que tienen todas las leyes, o que deben tener en común es aumentar la felicidad total de la comunidad[...], excluir[...] todo lo que tienda a restar esa felicidad[...], a excluir los males.

[27] *PML*, cap. XVII, p. 284.
[28] *Ibid.*, pp. 284-285.
[29] *Ibid.*

Pero todo castigo es atentatorio: todo castigo es malo en sí mismo. Basándose en el principio de utilidad[...] solo se le debiera admitir en cuanto promete excluir algún mal mayor.[30]

Dado que Bentham sostiene que "los dictados de la utilidad no son ni más ni menos que los dictados de la benevolencia más extensiva e ilustrada (es decir, *bien aconsejada*)",[31] parecería seguirse de aquí que no sería obstaculizada la realización más completa de los dictados de la utilidad. De este modo, el castigo es el último recurso. Los legisladores se mostrarían renuentes a actuar. De hecho, la renuencia a legislar bien puede ser requisito de toda buena legislación. Pero cuando se necesite legislación, debe ser clara y precisa, y el castigo debe ser rápido, seguro y proporcional al delito, aunque no más de lo necesario.[32] Los "remedios ineficaces", al causar dolor sin curar el mal que pretenden curar, multiplican el mal, en lugar de reducirlo.[33]

Como Bentham se niega a apelar a reglas eternas o inmutables de derecho, el único fin para los legisladores debe consistir en garantizar los placeres y la seguridad del pueblo. Toda política y legislación debe ser explicable por el principio de utilidad. Por consiguiente, dado que este principio es comprensible a todos, todos pueden evaluar críticamente toda legislación. Quienes ejercen las facultades de un cargo de gobierno no tienen otra sabiduría que la de cada ser humano que comprende la economía de la naturaleza soberana y puede aprender las lecciones de la experiencia con las disposiciones prevalecientes: "las facultades de la naturaleza pueden operar por sí mismas; pero ni el magistrado ni los hombres en general *pueden* operar ni, en el caso en cuestión, se *supone* que actúa Dios, sino a través de los podres de la naturaleza".[34]

Entonces, Bentham ofrece un modelo de pensamiento racional para el legislador: el valor de un placer o un dolor está relacionado directamente con su intensidad, duración, certeza, inmediatez, fecundidad, pureza y el número de personas que en realidad afecta.

De esta manera procede el tomar en cuenta, exactamente, la tendencia general de cualquier acto, por el cual son afectados los intereses de la comunidad. Empecemos por cualquier persona de aquellas cuyos intereses parecen ser más inmediatamente afectados por ella[...]. Sumad todos los valores de todos los *placeres*, por una parte, y los de todos los dolores por la otra[...]. *Sumad* los números que expresan la tendencia *buena*, que tiene la acción, con respecto a cada individuo, con respecto a quienes su tendencia es buena para el conjunto[...], asimismo con respecto a cada persona, con respecto a quien su tendencia es *mala* para el conjunto. Haced el *balance*[...]. En todo esto no hay más que aquello a lo que perfectamente se adapta la práctica de la humanidad, doquier tiene una visión clara de su propio interés.[35]

[30] *PML*, cap. XIII, p. 158.
[31] *PML*, cap. X, p. 117.
[32] *PML*, cap. XIII, *passim*.
[33] *PML*, cap. XVII, p. 288.
[34] *PML*, cap. III, p. 37.
[35] *PML*, cap. IV.

Aunque Bentham no insiste en que los legisladores pasen laboriosamente por este proceso, de manera incesante, sí cree que siempre debemos tener en cuenta este modelo, ya que en cada quien hay una tendencia en favor de ciertos tipos de placeres por encima de otros.

Semejante orden político, nos asegura Bentham, gozará de creciente confianza en sí mismo cuando se dejen sentir los efectos a largo plazo de la aplicación consciente del principio de utilidad. Esta norma, la posesión común de todos, constituye el terreno común de la discusión y el debate. La sociedad, informada por este principio, puede ejercer su voluntad política, conservándose y modificándose en un continuo proceso de desarrollo.

James Mill fue el principal discípulo de Jeremy Bentham. Él encabezó el movimiento que pretendió poner en práctica las ideas de Bentham, e inventó un programa educativo para criar a su propio hijo, John Stuart Mill, que sería la encarnación misma de los ideales utilitaristas. Mill confiaba en que, sin violencia, podrían lograrse drásticas reformas parlamentarias. Creía en la capacidad de los argumentos intelectuales para expresar y movilizar el descontento popular, haciendo así presión sobre los gobiernos con objeto de producir cambios. *An Essay on Government,* publicado en 1820, pretende ser un argumento racional sencillo y denso en pro de un gobierno representativo democráticamente elegido, que cualquiera pudiese comprender. Mill se consideraba capaz de intensificar y de unificar la visión política entre todos los segmentos de la sociedad que estaban excluidos del poder político.

El ensayo de Mill describe el "camino que debemos recorrer" para trascender la política aristocrática que hasta entonces prevalecía. Invocó el principio de la mayor felicidad del mayor número, para unirla a objetivos específicos en el futuro. Esos principios generales son "deficientes en la medida en que las ideas particulares que abrazan son indistintamente anunciadas, y por medio de ellas, diferentes concepciones surgen en distintos espíritus, y hasta en el mismo espíritu en diversas ocasiones".[36] La reforma política debida superará todos estos defectos.

La única tarea del gobierno es "aumentar al máximo los placeres, y disminuir al máximo los dolores que los hombres derivan unos de otros" (p. 8). La ley de naturaleza dice que los hombres deben trabajar para sobrevivir. La escasez conduce al daño y la disputa y la competencia por la autoridad sobre cada uno de los demás para alcanzar el propio interés. Mientras no haya un gobierno comprometido con una distribución equitativa de los "escasos materiales de la felicidad", el poder político será empleado para defender a los ricos contra los trabajadores (pp. 48-49). La principal fuente de riqueza es el trabajo. Si los trabajadores no pueden conservar la mayor proporción de lo que producen, poco incentivo tendrán para trabajar y habrá que coaccionarlos o esclavizarlos. La consecuencia sólo puede ser la exclusión sistemática

[36] James Mill, *An Essay on Government*, ed. Currin Shields (Nueva York: Liberal Arts Press, 1955), p. 47. Todas las referencias al texto entre paréntesis son a esta edición.

de los muchos por los pocos al participar en la definición de la mayor felicidad del mayor número.

El concepto de gobierno debe modificarse, ante este trasfondo. Debe tener el poder necesario para resistir a los intereses especiales. Sin embargo, habiendo alcanzado semejante poder, "todas las cuestiones difíciles del gobierno se relacionan con los medios de contener a aquellos en cuyas manos están los poderes necesarios para la protección de todos contra un mal uso de ellos" (p. 50). Sería un gran infortunio que la reforma sustituyese a un viejo depredador por otro nuevo.

A pesar de todo, Mill descubre que no bastan las formas tradicionales de gobierno: de los muchos, de los pocos, y de uno. El gobierno de los muchos, la solución democrática, exige que se reúna toda la comunidad; esto es imposible para la misma población laboriosa a la que supuestamente protegerá. Sin embargo, aun si fuese factible la asamblea de toda la comunidad, tales asambleas son célebres por su inestabilidad; no sirven para dirigir los negocios del gobierno.

También falla el gobierno de los pocos, la solución aristocrática. Las aristocracias hereditarias "carecen de los motivos más poderosos para trabajar". Probablemente padecen alguna deficiencia mental porque "las capacidades intelectuales son hijas del trabajo" (p. 53). Los aristócratas son los primeros que suelen adoptar una actitud depredadora hacia el pueblo. Y la forma monárquica está expuesta a las mismas objeciones: unos pocos, con poder, siempre tratarán de "frustrar el fin mismo para el cual existe el gobierno" (p. 54).

Pregunta Mill, elocuentemente, ¿hemos de llegar a la triste conclusión de que el gobierno es necesario, pero que ninguna forma de gobierno es aceptable? ¿No podemos argüir, siguiendo a Hobbes, que cuanto menor sea el número de gobernantes, exigirán una porción menor de los bienes del resto de nosotros y que, por consiguiente, una oligarquía o una monarquía será el mal menor? Acaso un solo soberano absoluto fuese la solución racional. Por desgracia, la historia parece mostrar un número igual se soberanos buenos que de soberanos malos.

Y esto no esto todo. Un soberano absoluto siempre temerá la rebelión de sus súbditos, pues éstos no son ovejas, sino seres que piensan y que sienten. El gobernante absoluto jamás podrá considerar que su pueblo está bastante sumiso. Buscará más y más garantías a su dominio. Y esto no ocurre porque el soberano sea diferente de los demás, sino porque la lógica de las relaciones humanas se aplicaría a cualquiera que estuviese en la misma posición:

> El poder es un medio hacia un fin, pero el fin es todo, sin excepción, lo que el ser humano llama placer y la supresión del dolor. El gran instrumento para alcanzar lo que un hombre desea son las acciones de otros hombres. El poder en su sentido más apropiado significa, por tanto, seguridad para la conformidad entre la voluntad de un hombre y las acciones de otros hombres. Esto, suponemos, es una proposición que nadie refutará[...]. Por consiguiente, la demanda del poder sobre los actos de otros hombres es, de hecho, ilimitada[...] en el número de personas a quienes se extenderá, e ilimitada en su grado sobre las acciones de cada uno (pp. 56-57).

Dado que el poder puede llegar a ser un fin en sí mismo, no se sigue de ahí que cuanto menor sea el grupo gobernante, menor será el peligro de una sujeción arbitraria. Además, aunque el gobernante trate de mantener el poder distribuyendo recompensas que produzcan placer, es más probable que se busque una mayor seguridad en el "gran instrumento" del Terror (p. 59). Pero esto es un círculo vicioso, que se vuelve cada vez más extremo y omnipresente. El poder tiende a esclavizar; el gobierno ilimitado debe esclavizar a quienes pretendía servir. El deseo desenfrenado es un deseo ilimitado; "las acciones debidas a este deseo ilimitado son los elementos de que está compuesto el mal gobierno" (p. 63).

Una alternativa propuesta a menudo y de la que, se dice, queda ilustrada por la estructura del gobierno que por entonces existía en la Gran Bretaña, era un gobierno heterogéneo que comprendiese las tres formas sencillas. Esto presupone que el rey, la aristocracia y el pueblo son tres voluntades separadas, cada una de ellas unificada en la busca de su propio interés. Según la ciencia de la naturaleza humana, como Mill la ha establecido, cada una debe buscar, hasta lo máximo, su propio interés. No puede excluirse la posibilidad de que dos de los intereses se combinen contra el tercero. En realidad, Mill cree que esto es inevitable. El poder nunca está equitativamente distribuido, no hay un equilibrio natural de fuerzas. En particular, la gente tiende a sobrestimar o a subestimar el poder de cada interés, y a actuar de acuerdo con sus percepciones erróneas. Los asuntos humanos están en cambio incesante, y no es posible impedir que se manifiesten las diferencias de talento y de fortuna. El éxito impulsa mayores disparidades entre los intereses. La doctrina de los frenos y equilibrios es "visionaria" y "quimérica" (p. 65).

Pero el resultado más seguro es la combinación de monarquía y aristocracia contra democracia: los dos intereses pueden diferir, pero ninguno de ellos desea ser ahogado por el poder democrático. A Mill le parece inevitable que el pueblo sea arrollado, a menos que se tomen otras precauciones. Una vez más, enfocamos la posibilidad de que el pueblo, cuyo interés es el más extenso de la comunidad, no puede ni gobernar ni protegerse.

El remedio sólo puede consistir en crear un cuerpo representativo que pueda gobernar para el pueblo, con ciertos frenos, que impedirán la corrupción de los representantes. Hay que otorgar al cuerpo representativo el poder necesario para cumplir sus responsabilidades; también debe "tener una identidad de intereses con la comunidad" (p. 67).

En términos prácticos, esto significaría asegurar que el poder de la Cámara de los Comunes británica pudiese enfrentarse al poder de la Cámara de los Lores combinado con el del rey. Este aspecto de la reforma le pareció sencillo a Mill, al menos en su concepción. Más espinosa es la cuestión de cómo elevar a la Cámara de los Comunes sin convertirla en un nuevo lobo, en lugar del antiguo.

Hay que considerar minuciosamente el problema de la representación. En primer lugar, los representantes deben ser miembros de las comunidades que representan. Estarán expuestos a las consecuencias que se siguen de todo mal gobierno. La eficiencia impide reducir el poder, pero sí se puede redu-

cir la duración del cargo de los representantes para garantizar que sufran las consecuencias de las decisiones que adopten en el desempeño de su cargo. Se rechazarán los cargos hereditarios o vitalicios, pero se permitirá la reelección (habrá recompensas por servicios leales, y no sólo castigos por actos censurables en el cargo). Pero la propia elección de los representantes debe ser una muestra de la comunidad. Esto significa que habrá que extender el voto (aunque se excluirá a las mujeres y los niños por motivo de identidad de intereses con sus maridos y padres). Los varones adultos, al menos de 40 años, con la única condición de que tengan unas modestas propiedades, serán "los representantes naturales de toda la población". Mill creyó que ésta era la mejor aproximación a un cuerpo que fuese representativo y, a la vez, no demasiado numeroso, y que gozara de pocos incentivos para explotar a las minorías. No habría una representación especial de intereses tradicionales como los de terratenientes, mercaderes o fabricantes. No habría representación especial de las profesiones militar o jurídica.

¿Revolucionaría este nuevo plan de gobierno representativo el orden establecido, destruyendo la monarquía y la Cámara de los Lores? Se les retenga o no, la base de las decisiones ya no se encontrará en una reverencia a la costumbre o la tradición. Sólo se les conservará si son "ramas importantes y necesarias del buen gobierno" (p. 83). Pero dada la versión que nos da Mill de la lógica de los intereses en competencia, ¿cómo podemos esperar una evaluación desapasionada de estas instituciones? Sólo si suponemos, como él, que el cuerpo legislativo recién reformado representará, de hecho, los intereses de toda la comunidad, de modo que nada que examine para una posible reforma será juzgado por otra norma que el interés de toda la comunidad. Sin embargo, aun si se conservaran estas instituciones antiguas, todo su significado y su función tendrían que modificarse.

Mill niega claramente que el pueblo dependa de la guía de los aristócratas; por ello, monarquía y aristocracia deben juzgarse por su utilidad administrativa. Además, Mill confía en que su cuerpo representativo no pueda tener ninguno de los "males por designio" que se encuentran en el régimen aristocrático tradicional. No considera la cuestión de la "tiranía de las mayorías", como lo hizo Madison en *El Federalista* (1788) y Tocqueville en *La democracia en América** (1835). Todo se sostiene o cae dependiendo de que su reforma representativa logre evitar la ley natural de un poder que se extiende ilimitadamente. El nuevo poder legislativo tendrá que identificar y apoyar los intereses de la totalidad.

Mill cree que esta reforma política puede tener todos los efectos saludables de la reforma religiosa que la precedió. El poder de interpretación personal de la Biblia, sin guía sacerdotal, "ha alterado totalmente las condiciones de la naturaleza humana y exaltado al hombre a lo que puede llamarse una diferente etapa de existencia" (p. 88).

Si esto ha ocurrido así en las cuestiones (tan difíciles) de la exégesis religiosa, ¿no será mucho más fácil para cada quien comprender su propio inte-

* Hay edición del Fondo de Cultura Económica.

rés personal? La virtud política es la prudencia, y "la prudencia es una característica más general de las personas que carecen de las ventajas de la fortuna que de aquellas que han estado totalmente sometidas a su acción corruptora[...]. Los poderes del gobierno[...] mejor estarían confiados a incapaces que tengan un interés en el buen gobierno que a incapaces que tengan un interés en el malo" (pp. 88-89).

La proporción de necios a sabios es casi la misma, afirma Mill, en las clases aristocráticas y en las democráticas. La presencia proporcional de necedad y de sabiduría no se alterará, por tanto, sólo porque la democracia haya remplazado en el poder a la aristocracia. El estrato medio de la sociedad, la parte más inclinada a la prudencia, "está íntegramente incluida" en la parte democrática de la comunidad. Quienes están por debajo del estrato medio quedarán sometidos a la influencia de éste. Por ello hay una fuente natural de jefatura política prudente en la parte democrática:

> No cabe duda de que el estrato medio, que da a la ciencia, al arte y a la propia legislación sus adornos más distinguidos, y que es la fuente principal de todo lo que ha exaltado y refinado la naturaleza humana, es esa parte de la comunidad que —si se extendieran tanto las bases de la representación—, en última instancia, decidiría la opinión. De quienes están por debajo de ellos, una vasta mayoría se sentiría segura de ser guiada por su consejo y su ejemplo (p. 90).

El estrato intermedio hará de mediador entre pobres y ricos, ofreciendo el modelo ejemplar de recta conducta personal y política.

Vemos así que el ensayo de Mill es una petición, retóricamente elocuente, de reforma electoral que, según nos promete, llevará al poder a ese elemento de la sociedad que más probablemente identificará sus intereses con los del conjunto. A su vez, será posible entonces una debida interpretación del cálculo benthamita de placer y dolor en la política legislativa.

Si las leyes naturales de la competencia humana, afirmadas incondicionalmente por Mill, pueden aprovecharse por medio de esta reforma mecánica, es algo que se debe considerar con todo cuidado. Si la autoridad natural que Mill atribuye al estrato intermedio llegase, por la lógica de su propio argumento, a parecer arbitraria a sus ciudadanos también es algo que se debe considerar. Además, las disparidades de la intensidad del compromiso entre los intereses podrían conducir no a unas prudentes acciones legislativas sino a la presión de los intereses de cada uno, sobre el gobierno, para que les dé preferencia sobre sus rivales, y a una competencia de intereses. El conflicto entre la jefatura intelectual necesaria para legislar científicamente y las demandas de individuos y grupos que quieren liberarse y desarrollarse a su capricho asoma tras los confiados argumentos de *An Essay on Government*.

## LECTURAS

A. Bentham, Jeremy, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation,* Editado por J. H. Burns y H. L. A. Hart, Methuen University Paperback, Londres y Nueva York, 1982.

Mill, James, y otros, *Utilitarian Logic and Politics: James Mills' Essay on Government, Macaulays' 'Critique' and the Ensuing Debate,* ed. por Jack Lively y John Rees, Oxford University Press, Oxford, 1978.

B. Bentham, Jeremy, *A Fragment on Government* en *The Collected Works of Jeremy Bentham,* ed. por John Bowring, vol. I, pp. 221-295. Reimpr. Russell and Russell, Nueva York, 1962.

———, *Deontology together with A Table of the Springs of Action and the Article on Utilitarianism,* ed. Amnon Goldworth. Clarendon Press, Oxford, 1983.

# GEORG W. F. HEGEL
# [1770-1831]

PIERRE HASSNER

LOS escritos políticos más importantes de Hegel son su *Filosofía del derecho*, por una parte, y algunos ensayos como los que tratan de la Constitución alemana (1802) y de la ley de reforma inglesa (1830), por la otra. Nos limitaremos aquí a una consideración de su filosofía política propiamente dicha, pese a la importancia de sus obras más prácticas. Su filosofía del derecho o, mejor dicho, su filosofía del Estado, es inseparable en grado extraordinario de su enseñanza filosófica en conjunto, pues su doctrina es más "sistemática" que las de casi todos los demás pensadores. Esto queda claro en el simple lineamiento de su presentación. El Estado que Hegel describe es obra de la Razón eterna, como la presenta en su *Ciencia de la lógica* y en la Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas, pero también es resultado de la historia universal como Hegel la define en sus *Lecciones sobre filosofía de la historia.* En último análisis, según Hegel, Razón e Historia no son separables. El desenvolvimiento de la Razón corre paralelo al proceso de la historia universal, o, el proceso histórico es fundamentalmente racional. Por tanto, Hegel no desea exponer un Estado ideal sino rehabilitar el Estado real, mostrando que es racional.[1] Esta rehabilitación va dirigida a dos tipos de adversarios.

Contra la actitud de una conciencia moral, religiosa o intelectual que intenta refugiarse en la vida interior y rechazar el "sonido y la furia" de las realidades políticas, Hegel justifica la vida política como tal. Es sólo en el Estado y por el Estado donde el individuo alcanza su auténtica realidad, pues sólo en él y por él llega a la universalidad. Solo el Estado puede actuar universalmente instituyendo leyes. La moral, que busca la universalidad, sólo puede realizarse quedando encarnada en instituciones y costumbres. Las costumbres o morales (*Sittlichkeit*) son "la vida del Estado en los individuos".[2] En su devoción al Estado, el individuo deja atrás su primitivo egoísmo espontáneo; es la actividad de instrucción del Estado la que le da una enseñanza y una educación. Con este objeto, Hegel repite la respuesta de un pitagórico a un padre que le preguntaba cuál era el mejor modo de criar moralmente a su hijo: "Hacedlo ciudadano de un Estado [que tenga] buenas leyes".[3]

[1] G. W. F. Hegel, *Philosophy of Right*, trad. T. M. Knox (Oxford: Clarendon, 1942) Prefacio, p. 11. A menos que se indique lo contrario, las citas se refieren a esta traducción.

[2] G. W. F. Hegel, *Lectures on the Philosophy of History*, trad. J. Sibree (Nueva York: Dover, 1956), Introducción, p. 52. Todas las citas se refieren a esta traducción. [Hay edición del FCE.]

[3] *Philosophy of Right*, par. 153 (trad. P. H. y A. B.).

A pesar de lo que podría considerarse como la base de ciertos textos hegelianos, esta rehabilitación del Estado no debe interpretarse como una deificación. Cierto es que, según Hegel, el Estado constituye un "último fin" para el individuo que en él encuentra la verdad de su existencia, su deber y su satisfacción, y que el Estado es la realización o la apariencia de lo divino en el mundo exterior. No obstante, la relación del Estado con el individuo es esencialmente recíproca; sólo es un último fin para el individuo en la medida en que su propio fin es su libertad y su satisfacción. Más aún, la moral o religión del alma del individuo tiene un valor infinito independiente del Estado. En el Estado, el individuo deja atrás el nivel de sus pensamientos y deseos privados y personales, su existencia misma a la que Hegel llama el espíritu subjetivo. Por medio del Estado ha aprendido a universalizar sus deseos, a convertirlos en leyes y a vivir de acuerdo con ellas. El Estado es una realidad, no un proyecto; se le puede vivir y pensar. Sólo por medio del Estado el individuo ocupa su lugar en el mundo; sólo como ciudadano aprende lo que es razonable en sus deseos. Tal es la etapa del espíritu objetivo. Pero la "apariencia" o la "realización" de lo "divino", es decir, de lo absoluto o lo racional, no queda ni constituida ni agotada por el Estado. El Estado sólo introduce y hace posible el espíritu absoluto. Es la fuente del arte, la religión y la filosofía, que en cierto modo trascienden al Estado. Cuando Hegel dice que el Estado es divino, sólo está insistiendo en que sea respetado al mostrar que está fundamentalmente imbuido por la racionalidad, que, a pesar de sus aparentes fallas y su contingencia, es lo que debe ser.

Por consiguiente, Hegel debe defender la racionalidad del Estado real contra los románticos que simplemente se apartan de la política, pero también contra los utópicos y reformadores que se apartan del Estado real en favor de un Estado ideal. La función de la filosofía no es enseñar al Estado cómo debe ser sino enseñar a los hombres cómo debe interpretarse al Estado. La filosofía no puede ir más allá de la realidad de su tiempo sino que sólo puede reconciliarse con él reconociendo que la razón es "como la rosa en la cruz del presente".[4] La función de la filosofía no es inventar ni criticar sino sacar a luz la verdad positiva con que la realidad ya está imbuida.

De este modo, Hegel desea mostrar lo racional en lo irracional. No sólo quiere descubrir la necesaria esencia del Estado más allá de sus detalles contingentes, sino también desea mostrar que aquello que parece irracional en el Estado mismo actúa inconscientemente hacia el triunfo de lo racional, que aquello que parece contradictorio por último alcanzará la armonía, que el juego ciego de pasiones y acciones particulares por fuerza culmina en el advenimiento del orden político universalmente justo y desarrollado del todo. Por tanto, el mal conduce al bien, las pasiones a la razón, la contradicción y el conflicto a la síntesis y la paz.

Es el Estado interpretado como totalidad armoniosa y diferenciada el que hace posible esta síntesis. Para expresar la relación que existe entre el todo articulado, que es nada sin sus partes y las partes que son nada sin el todo,

[4] *Ibid.*, Prefacio, p. 12. Se reproduce con autorización de la Clarendon Press, Oxford.

Hegel recurre a la metáfora del organismo, en particular el cuerpo humano, en que cada órgano sólo tiene su auténtica realidad en la función particular que desempeña dentro del todo, y también a la metáfora de una estructura arquitectónica, como una catedral gótica. La paradoja de semejante articulación es que es resultado del juego de fuerzas inconscientes. La doble interpretación hegeliana termina en esta paradoja, y a ella corresponde la idea de la "astucia de la razón". El Estado sale a luz, a la vez como resultado final y como condición. Es resultado de la acción de individuos y del juego de las pasiones, pero, una vez constituido, su estructura parece primera y primaria mientras su génesis es interpretada como hecho simplemente empírico y exterior. "El Estado es un resultado final en que desaparece el hecho de que tiene su origen en la operación de individuos."[5] El que estos individuos —ya queramos decir con ello la masa de hombres que buscan sus intereses particulares o los grandes hombres que realizan acciones heroicas— sean, sin que lo sepan, los instrumentos de un plan que los trasciende y que a menudo contradice directamente sus objetivos conscientes, de que la acción de fuerzas irracionales construya un edificio arquitectónico que es imagen de la razón eterna es lo que significa la "astucia de la razón"[6] que demuestra la racionalidad de la historia. Esto es lo que permite a la filosofía de la historia terminar en filosofía política, y a la inversa, lo que permite a la filosofía política transformarse en una descripción del Estado final, plenamente desarrollado.

El Estado nace de conflictos y es, a su vez, teatro y origen de incontables conflictos potenciales. Esto puede decirse del Estado porque también puede decirse del hombre mismo. El hombre no se eleva al nivel de humanidad en aislamiento, sino en una lucha a muerte por el "reconocimiento". Existe para sí mismo, es consciente de sí mismo o de su propia libertad sólo en la medida en que es reconocido, como conciencia o libertad, por otras conciencias y otras libertades. Cada cual desea ser reconocido por el otro, sin que, a su vez, lo reconozca él. Cada cual se establece como libre y por tanto como humano sólo en la medida en que logra negar su ser natural para ser reconocido, arriesgando su vida por cobrar prestigio. De este modo, la lucha por el reconocimiento será una lucha a vida o muerte. Y por esa misma razón, terminará en una desigualdad. Uno de los dos adversarios preferirá la vida al prestigio o la libertad. Impulsado por su temor a la muerte violenta, consentirá en reconocer al otro sin insistir en ser reconocido por él. Se someterá al otro. Por ello forzosamente el hombre sale de la lucha por el reconocimiento como amo o como esclavo. Así, su realidad es social y hasta política en esencia, ya que "la lucha por el reconocimiento y la sumisión al dominio es el fenómeno del que surgió la vida social de los hombres y es el comienzo de los Estados".[7]

[5] *Phenomenology of Mind*, ed. Hoffmeister ("Philosophisches Bibliothek" [Hamburgo: F. Meiner, 1952]), cap. VI, B. a, p. 355 (trad. P. H. y A. B.). [Hay edición del FCE.]

[6] *Philosophy of Right*, Prefacio, p. 6; *cf.* par. 275, pp. 174-175; *Philosophy of History*, Introducción, p. 33.

[7] *Encyclopedia of Philosophic Sciences* ("Philosophisches Bibliothek" [Hamburgo: F. Meiner, 1959]), par. 433, p. 352 (trad. P. H. y A. B.).

El conflicto entre amo y esclavo es anterior al Estado. Ocupa el mismo lugar, en la formulación de Hegel, que el estado de naturaleza, opuesto al Estado civil, ocupa en la de Hobbes. Y, como en Hobbes, deja su huella en la realidad política siguiente. Para ambos, el Estado surge de la violencia; la primera relación entre los hombres es de conflicto, que pone en juego las dos pasiones fundamentales, la vanidad (o deseo de reconocimiento) y el miedo a la muerte violenta. Pero la relación del amo y el esclavo, lejos de terminar con la victoria del amo, engendra una dialéctica que será el resorte impulsor de la historia humana. El amo obliga al esclavo a trabajar para él. La vida del amo, esencialmente ociosa, queda resumida en la busca de reconocimiento, de prestigio y de gloria por medio de la guerra. No trabaja, no está en contacto directo con las cosas. En cambio, el esclavo, que prepara las cosas para satisfacer las necesidades del amo, es el que transforma la naturaleza y se transforma a sí mismo por medio del trabajo. Aplaza la destrucción de la cosa (por medio del consumo) al prepararla para el trabajo, y aplaza la satisfacción de sus propias necesidades al trabajar para satisfacer las del amo: "trabajo es deseo reprimido".[8] Actúa en función de una idea abstracta, un proyecto que hay que realizar. Forma el mundo exterior que adquiere una consistencia propia y lleva su huella, y se forma a sí mismo al separarse de sus instintos y convertirse en aprendiz de nociones generales abstractas, lenguaje y pensamiento. De este modo, por medio del trabajo del esclavo, quedan constituidos tanto el mundo de la técnica y de la sociedad misma, por una parte, como el mundo del pensamiento, el arte y la religión, por la otra. Por consiguiente, es la actitud de trabajo y temor a la muerte violenta, la actitud prosaica, la del esclavo y la del burgués, en oposición a la actitud heroica y aristocrática la que, como en Hobbes, es fundamento de la sociedad de Hegel. Más aún: mientras que según la filosofía política clásica el ocio tenía una dignidad superior al trabajo porque su oposición reflejaba la que existe entre la teoría y la práctica, en cambio para Hegel el pensamiento y lo universal están del lado del trabajo, y el ocio se concibe esencialmente belicoso.

Pero ésta no es suficiente compensación para el esclavo, que aún está insatisfecho, así como el amo, pues ninguno ha obtenido el reconocimiento que esperaba, el reconocimiento de otra conciencia libre. El conflicto continúa, y la función del Estado es resolverlo. La reconciliación que el Estado debe efectuar es doble. Por una parte, el Estado se funda en la reciprocidad: sus ciudadanos se reconocen unos a otros; es el terreno de ese reconocimiento recíproco al que en vano tienden el amo y el esclavo. Por otra parte, el Estado encuentra dentro de sí a la vez el momento (o elemento) de trabajo y necesidad, y el de sacrificio y guerra. Esta tensión aparece en forma de la oposición entre la "sociedad civil" y el Estado, entre el "burgués" y el "ciudadano". El problema del Estado moderno consistirá precisamente en tolerar los dos momentos y en reconciliarlos, es decir, en aplicar la síntesis del

[8] *Philosophy of Mind*, ed. Hoffmeister ("Philosophisches Bibliothek" [Hamburgo: F. Meiner]), cap. IV, sec. A, p. 149 (trad. P. H. y A. B.).

punto de vista aristocrático y del punto de vista burgués o, en último análisis, del amo y el esclavo.

Todos los conflictos que están implícitos en las relaciones del individuo, la familia, la sociedad y el Estado se remiten en última instancia a una oposición fundamental que tiene su sede en la voluntad del individuo, conflicto en que lo que está en juego es el *status* del individuo en el Estado. En varios niveles, ese conflicto surge como oposición entre lo individual y lo universal, la voluntad particular y la voluntad general, el interés particular y el interés público, el burgués y el ciudadano, la satisfacción de las necesidades y el sacrificio, los deberes y los derechos, las pasiones y la razón, la interioridad negativa y lo positivo, la conciencia crítica y la aceptación de la ley, en suma, entre lo que Hegel llama "libertad subjetiva" (como conciencia y voluntad individuales que buscan sus metas particulares) y "libertad objetiva" (es decir, la "voluntad general sustancial"). Según Hegel, el Estado como "libertad concreta" es la unión de estos dos elementos en la medida en que el individuo queda satisfecho reconociendo lo universal como ley y considerando al Estado como fin. Hegel dice que "la unión de lo particular y lo universal en el Estado es aquello de lo que todo depende".[9] Esta "unidad de su fin universal y final y los intereses particulares de lo individual" queda expresada en el hecho de que "tienen deberes para con el Estado en proporción a los derechos que tienen contra él".[10] Esta reciprocidad de deberes y de derechos permite al Estado entonces constituir una "serena totalidad". El derecho de libertad subjetiva debe ser reconocido de dos maneras: como derecho de la particularidad del súbdito a satisfacer sus necesidades y su bienestar, y el derecho de la conciencia a no reconocer nada que no apruebe racionalmente. Pero la particularidad debe adaptarse a lo universal y a la vida colectiva, y la conciencia crítica no debe poner en peligro la existencia de una autoridad, de un gobierno, de un Estado organizado.

Esta condición, desde luego, sólo puede satisfacerla el Estado moderno. En cuanto al pasado, abundan ejemplos históricos que muestran los peligros que hubo que sortear para alcanzar el Estado racional. La imperfección y la ruina del mundo griego, desde el punto de vista político, son consecuencias de haber interpretado mal el principio de particularidad. "El derecho a la particularidad del súbdito, su derecho a ser satisfecho, o en otras palabras, el derecho de libertad subjetiva, es el pilar y el centro de diferencia entre los tiempos antiguos y los modernos."[11] Los griegos vivían natural e inmediatamente para lo general o lo sustancial, para la patria. "De los griegos podemos afirmar que en la primera y auténtica forma de su libertad no tenían conciencia. Entre ellos reinaba el hábito de vivir para su patria sin mayor reflexión."[12] Por tanto, no hay lugar para la subjetividad en ninguna de sus formas: como el derecho a la satisfacción de necesidades particulares

[9] *Philosophy of Right*, par. 261, adición (trad. P. H. y A. B.).
[10] *Ibid.*, p. 161.
[11] *Ibid.*, par. 124, p. 84.
[12] *Philosophy of History*, p. 253.

y al bienestar (la busca de éstos sólo correspondía a los esclavos), como el derecho a la libertad en la elección de una vocación y en la determinación de la posición de clase, o como el derecho de la conciencia crítica que siente la necesidad de fundar su apego al régimen político y su acción moral en la razón. Por lo contrario, el desarrollo independiente de la particularidad o libertad subjetiva aparece en los Estados griegos como principio hostil, como destrucción del orden social. Su surgimiento en los Estados antiguos coincide con la corrupción de la moral, y es la causa suprema de su decadencia.[13] En el Imperio romano la individualidad es reconocida, pero abstracta y externamente. Se disuelve el Estado como conjunto orgánico. "Todos los individuos son degradados al nivel de personas privadas, iguales entre sí, poseyendo derechos formales y el único nexo[...] que los mantiene unidos es la abstracta e insaciable voluntad propia."[14] Esto ocurre porque faltan una constitución y una organización de la vida moral concreta en general, que una al amo con los súbditos.

En otra forma y en un contexto muy distinto, el doble reproche de abstracción y de arbitrariedad relacionado con la carencia de organización se encuentra en las alusiones de Hegel a Francia. La Revolución francesa representa una realización absolutamente capital, la decisión de poner el pensamiento o la razón como fundamento del Estado. Es el advenimiento del principio de conciencia subjetiva y, con él, de los principios de libertad, igualdad y los derechos del hombre y el ciudadano. Pero esos principios, que en sí mismos corresponden a la esencia misma del Estado moderno, se conciben en forma abstracta e individualista sin dejar lugar a la organización y al gobierno, ni a nada concreto. La realización de esta libertad negativa y destructiva, que desea suprimir toda diferenciación y determinación, es el terror indefinido, ya que toda institución es antagónica a la conciencia propia abstracta de la igualdad".[15] Puesto que los intentos de democracia en los Estados grandes y desarrollados sólo pueden terminar en la abstracción, y "puesto que siempre hay un gobierno",[16] el liberalismo revolucionario está condenado a encontrarse para siempre en oposición. Después de Napoleón, quien había comprendido adecuadamente la necesidad de conciliar los principios de la revolución con la autoridad de un Estado organizado, la vida política francesa quedó en las garras de las contradicciones que abruman una nación cuya vida ha estado dominada por categorías abstractas: hubo una perpetua oposición de estadistas a hombres de principios, y del gobierno al pueblo.

Mientras el pueblo no esté organizado en el Estado y por él, no será más que una colección de voluntades particulares y "no sabrá lo que desea".[17] Sólo puede hablar arbitrariamente, de una manera dañina a toda organización.

[13] *Philosophy of Right*, Prefacio, p. 10.
[14] *Ibid.*, par. 357, pp. 221-222.
[15] *Ibid.*, par. 5, adición, p. 228.
[16] *Philosophy of History*, p. 450.
[17] *Philosophy of Right* par. 301, p. 196.

> Con este formalismo de libertad, con esta abstracción, no es posible establecer una organización sólida. Las disposiciones particulares adoptadas por el gobierno encuentran inmediatamente la oposición de la libertad, pues sólo son manifestaciones de la voluntad particular y, por tanto, arbitrarias. La voluntad de los muchos derriba al ministerio y lo que hasta ahora era la oposición aparece en el escenario como nuevo gobierno. Pero, dado que ahora es un gobierno, tiene a su vez a los muchos en su contra. De esta manera se perpetúan el cambio y la inquietud.[18]

Por tanto, Hegel niega que el reconocimiento de las libertades y de los derechos individuales y la igualdad jurídica conduzca a la democracia.

> Que todos, particularmente, deben tomar parte en la discusión y resolución sobre los asuntos generales del Estado, puesto que estos todos son miembros del Estado y los asuntos del Estado son los asuntos de todos, de los cuales ellos tienen el derecho de ser con su saber y querer; semejante concepción —que intenta poner el elemento democrático sin ninguna forma racional en el organismo del Estado, el cual sólo existe gracias a tal forma.[19]

El individuo debe ser tomado en cuenta, en el aspecto político, sólo en la medida en que ocupa un lugar definido en tal organismo. La posibilidad de que cada quien llegue a ser miembro de la clase gobernante, la igualdad jurídica, no debe ir en detrimento de la diferenciación social; ni tampoco la opinión pública, la posibilidad de que cada quien haga oír su voz por la autoridad, debe dañar la autoridad del Estado y sus representantes competentes.

De este modo vemos que Hegel desea una síntesis de "liberación y respeto", de pasión y moral, de principios revolucionarios y la necesidad del orden político. A lo largo de la historia, el Estado moderno debe representar una síntesis de la *polis* (cuya unidad debe conservarse, así como la confianza mutua de los ciudadanos y su apego al todo) y la sociedad liberal de la economía política (de la cual deben conservarse la diversidad y la diferenciación, la satisfacción de las necesidades individuales, la realización de lo universal por la libre voluntad individual). Filosóficamente, Hegel desea efectuar una síntesis de la moral clásica (o sustancial y concreta) y la moral cristiano-kantiana (o interna y abstracta), de la política de Platón, fundada en la supremacía de la razón y la virtud, y las políticas de Maquiavelo, Bacon, Hobbes y Locke, fundadas en la emancipación de las pasiones y en su satisfacción.

El medio de esta síntesis es la historia. El tema y el fin de la historia es la revelación progresiva de la libertad o, lo que equivale a lo mismo, la conciencia que el espíritu gana de sí mismo por medio de la historia. El espíritu se capta a sí mismo constituido esencialmente por su libertad, y su libertad se realiza al cobrar así conciencia. La libertad se realiza en el Estado moderno porque, por una parte, el Estado ha separado y manifestado los diferentes momentos y aspectos de la libertad (libertad objetiva, libertad subjetiva, etc.); y, por la otra, dado que hoy la libertad se revela como la esencia del

[18] *Philosophy of History*, p. 452.
[19] *Philosophy of Right*, par. 308, p. 200.

hombre, todos los hombres están en el Estado, y saben que son en él esencialmente libres. El descubrimiento de la verdadera y completa esencia de la libertad coincide con la libertad de todos. Pero entonces, si es verdad que el fin de la historia sólo se realiza en el Estado moderno y por él no es menos verdad, a la recíproca, que el Estado moderno sólo puede ser constituido cuando el principio en que se funda se ha revelado en sus diferentes aspectos. Por ello es necesario que todos los hombres sean reconocidos libres, que el principio de libertad interna, o del valor infinito del individuo, haya hecho su aparición en la religión, que la particularidad de las necesidades y las demandas de su satisfacción haya hecho su aparición en las costumbres y la moral de los hombres. Esta revelación sólo es completa al fin de la historia, ya que la red de la historia está integrada por la aparición progresiva de principios incompletos, cada uno de los cuales manifiesta un nuevo aspecto de libertad, pero cada uno de los cuales está condenado a desaparecer como consecuencia de ser incompleto. El desarrollo de esos principios particulares es el espíritu de los pueblos (*Volksgeiste*); constituyen totalidades concretas dentro de las cuales el principio animador se expresa comprensivamente en la religión, la ciencia, el arte, los acontecimientos y el destino. Por ello la historia es la historia de la religión, las costumbres y morales, el arte, la economía, etc., al tiempo que es historia política. La constitución política de un pueblo es un resultado de su espíritu; por ello es peligroso imponer a un pueblo una constitución elaborada *a priori*. Sólo se puede hablar históricamente de formas políticas; sólo se les puede juzgar en relación con la medida de conciencia de la libertad con la que están asociadas.

En lo fundamental, la historia universal está dispuesta en tres etapas que no son tres formas de gobierno sino tres grados de conciencia de libertad, dispuestas de acuerdo con si es uno, son algunos o son todos los que saben que son libres.

> Los orientales no saben que el espíritu, o el hombre como tal, es libre en sí. Y como no lo saben, no lo son. Sólo saben que hay uno que es libre. Pero precisamente por esto, esa libertad es sólo capricho, barbarie y hosquedad de la pasión[...] este uno es, por tanto, un déspota, no un hombre libre, un humano. La conciencia de la libertad sólo ha surgido entre los griegos, y por eso han sido los griegos libres. Pero lo mismo ellos que los romanos sólo supieron que algunos son libres, mas no que lo es el hombre como tal. Platón y Aristóteles no supieron esto. Por eso los griegos no sólo tuvieron esclavos y su hermosa libertad fue, en parte, sólo un producto accidental, imperfecto, efímero y limitado, a la vez que una dura servidumbre de lo humano. Sólo las naciones germánicas han llegado, en el cristianismo, a la conciencia de que el hombre es libre como hombre, de que la libertad del espíritu constituye su más propia naturaleza. Esta conciencia ha surgido por primera vez en la religión, en la más íntima región del espíritu. Pero infundir este principio en el mundo temporal era otra tarea, cuya solución y desarrollo exige un difícil y largo trabajo de educación.[20]

[20] *Philosophy of History*, p. 18.

Es "la aplicación del principio a los asuntos del mundo" la que en última instancia decide el destino de los regímenes políticos. La ciudad griega fracasó en parte porque no conoció el principio cristiano, en parte porque su propio principio era demasiado sencillo para poder admitir suficiente desarrollo y diversidad en la sociedad. Por contraste, el Estado moderno se basa en la religión cristiana protestante y en una sociedad económica y socialmente diferenciada. Sólo en la religión cristiana hace su aparición el principio del valor infinito del individuo.

Pero, para que el principio cristiano pueda realizarse en el mundo por medio del Estado racional, se requería otra revolución espiritual, la Reforma. Sólo en la religión protestante se realiza la libertad cristiana y efectúa su reconciliación con el mundo y con el Estado. El descubrimiento de la interioridad cristiana engendra una serie de oposiciones: entre la conciencia y el mundo, entre el otro mundo y este mundo, entre la piedad (que impone votos de castidad, de pobreza y de obediencia) y la moral terrenal (que recomienda el matrimonio, el trabajo y una razonable libertad), entre clérigos y laicos, entre la Iglesia y el Estado. Sin embargo, en la religión luterana, "la reconciliación conduce a la conciencia de la capacidad del mundo temporal para contener en sí la verdad". Matrimonio, trabajo, laboriosidad y oficio adquieren un valor moral. Ante todo, queda eliminada la obediencia ciega. En el protestantismo no hay una clase clerical, sino un sacerdocio universal; la conciencia individual tiene el derecho de juzgar. Esto acaba por transformarse en el derecho de la razón individual a juzgar. De este modo, el principio peculiar del protestantismo es el del espíritu libre: "Tal es el contenido esencial de la Reforma: el hombre, por sí mismo, decide ser libre." Y de este modo puede ser constituido el Estado racional, conduciendo la libertad subjetiva a la universalidad. Pero esto sólo es posible porque, dentro de la religión misma, la libertad reside, en adelante, en el sujeto como tal, con exclusión de toda autoridad exterior. Ya no hay ninguna diferencia entre sacerdotes y legos; el contenido de la verdad ya no está reservado exclusivamente a una casta. "Es el corazón, la conciencia íntima, la conciencia moral, la espiritualidad sensitiva del hombre, la que puede llegar y debe llegar a la conciencia de la verdad; y esta subjetividad es la de *todos los hombres.* Todos han de llevar a cabo por sí mismos la obra de la reconciliación."[21] Esta reconciliación, al abolir la diferencia entre los dos mundos, da como resultado que, en cierto sentido, la religión se suprima al mismo tiempo que se realiza: protestantismo significa al mismo tiempo cristianización del *saeculum* y secularización del cristianismo. El Estado moderno es cristiano y protestante en la medida en que su principio tiene su fuente en la religión. Pero, dado que ese principio no es otro que el de la universalidad racional, es accesible a todos los hombres como tales, y el Estado que lo expresa es secular. Sea como fuere, este Estado es inconcebible mientras la Reforma no haya enseñado la libertad a los pueblos. Si a pesar de la actividad de Napoleón, los principios modernos han fracaso en los países latinos, la razón de ello es

[21] *Ibid.*, parte IV, sec. III, cap. I, p. 416.

el catolicismo de esos países. La sujeción a la religión trae consigo la servidumbre política.

El otro principio fundamental (que sin embargo está conectado con el primero) para la constitución del Estado racional es la diferenciación económica y social fundada en la liberación de carencias y necesidades individuales. La multiplicación de circunstancias individuales y de necesidades, competencia y división del trabajo hacen imposible un régimen que estuviese fundado simplemente en la sabiduría y la virtud de los gobernantes. Imponen el paso a la universalidad de la ley que caracteriza al Estado moderno. El Estado racional está lejos de fundarse en una sociedad sin clases o dirigido a la homogeneidad; antes bien, Hegel cree que las diferencias de clase y de riqueza no sólo son inevitables sino indispensables para la eficiencia de la libertad individual y la actividad del Estado. Según él, no hay todavía un verdadero Estado en la América del Norte, por la ausencia de tensión económica y social.[22]

El Estado moderno se caracteriza por sus leyes racionales, pero su introducción depende de condiciones históricas y sociales en ausencia de las cuales estas leyes serían frágiles o hasta perniciosas. Por tanto, Hegel muestra una prudente reserva al proponer la aplicación concreta de los principios universales. Las costumbres o hábitos del pueblo deben prepararse (ésta es la causa de la importancia de la religión), y la transición a la racionalidad debe efectuarse con prudencia para evitar una revolución. Ésta es tarea del poder gubernativo, el cual debe tener, con este fin, una poderosa autoridad. En su último artículo, dedicado a la Reform Bill inglesa de 1830 (tendiente a suprimir los "burgos podridos" y a aumentar la racionalidad del sistema electoral inglés, promoviendo así la democratización), Hegel aprueba la inspiración teórica del proyecto, el cual pretende introducir en Inglaterra los principios universales que ya de tiempo atrás habían triunfado en el continente europeo, y lanza una violenta crítica a la arbitrariedad política y social reinante en Inglaterra así como a su derecho, que simplemente es positivo y no refleja ningún pensamiento. Pero al mismo tiempo, Hegel critica el proyecto de ley, no con menos minuciosidad y concurre con la mayoría de los temores de sus adversarios. Aunque el artículo no llega a una conclusión, sí deja la impresión de que consideraciones de prudencia llevaron al autor a decidirse en contra de la Reform Bill, pese a que en principio esté de acuerdo con ella. La razón es que, además de la ausencia de un derecho racional, el otro gran defecto de Inglaterra es la ausencia de un fuerte poder gubernamental, pues la monarquía es débil y su aristocracia es incompetente.

Fue la acción de los príncipes, ayudados por servidores civiles, la que permitió la introducción de principios racionales en Prusia sin las convulsiones causadas en Francia por el espíritu abstracto. A falta de la guía y del dominio de la mano firme del gobierno, en ausencia de la preparación de una clase directiva fundada en la competencia más que en el dinero, la tra-

[22] *Ibid.*, Introducción, p. 85.

dición o la demagogia, la evolución corre el riesgo de ser precipitada y engendrar por ello anarquía. Según Hegel, el Estado prusiano es el modelo más afín al Estado racional porque, gracias a la religión protestante y a la autoridad de la monarquía, representa una síntesis entre las exigencias revolucionarias de los principios y las exigencias tradicionales de la organización. Por ello el establecimiento del Estado moderno requiere tres elementos: leyes racionales, gobierno y sentimiento o moral. Platón, nos dice Hegel, fundamentó su enseñanza en el segundo y el tercero, y olvidó el primero. Por otra parte, los revolucionarios y liberales doctrinarios sólo reconocen las leyes racionales, olvidando la importancia del gobierno y el estado espiritual de los ciudadanos. Los ejemplos de Francia y de Inglaterra muestran, cada uno a su manera, los peligros de la carencia de un gobierno real, así como el ejemplo de los países católicos, donde es imposible la constitución racional, muestra la importancia política de la religión y de la moral como bases para la "cultura" (*Bildung*) del individuo, su educación en lo universal y su preparación como ciudadanos de un Estado libre.

En un sentido, el Estado no es nada menos que la corona y el fundamento de esta labor de la moral que eleva lo particular a lo universal, enseñando al individuo a realizarse a sí mismo, al entregarse a un todo. Las etapas de esta educación, o los momentos del espíritu moral concreto (*Sittlichkeit)* son la familia, la sociedad civil y el Estado. Veremos ahora el doble movimiento ya mencionado, el proceso por el cual el Estado moderno cumple con la síntesis que es resultado de los momentos subordinados, fundados en la particularidad, y de la necesidad racional, fundada en el concepto universal.

Tanto la familia como la sociedad civil son distintas del Estado, es decir, opuestas a él, como lo particular a lo universal. Pero ambas tienen algo en común con él, por tanto, algo con lo cual contribuyen a la educación moral, abriendo lo individual a lo universal. La familia tiene una unidad sustancial: constituye un todo fundado en la confianza de sus miembros, un fin en sí mismo en que el individuo está consciente de tener su realidad. Por ello es la imagen del Estado, con esta diferencia: la unidad que prevalece en ella es natural, inmediata, sentida, y no pensada o aceptada racionalmente. En cambio, la sociedad civil es una asociación de miembros independientes en que la persona privada, como totalidad de deseos, es el primer principio. De este modo la sociedad civil representa el momento de separación y de diferencia en que la moral concreta (*Sittlichkeit*) parece disolverse en favor de la particularidad y el egoísmo. Pero al mismo tiempo, es en la sociedad civil en la que el pensamiento hace su aparición en una forma que sigue siendo abstracta: la del entendimiento y la universalidad formal. Aunque representa el momento de particularidad por excelencia, lo universal está presente en él de diversas maneras. En primer lugar, las relaciones recíprocas de los individuos crean un sistema de mutua dependencia que produce una universalidad formal, que es externa y no deseada por los individuos: la persona particular, primer principio de la sociedad civil, "está sustancialmente en relación con otra individualidad, de suerte que cada una se hace valer y se

satisface mediante la otra y al mismo tiempo sólo meramente gracias a la forma de la universalidad, constituye el otro principio".[23]

La economía política, creación de los tiempos modernos y consecuencia de la liberación de las necesidades individuales, es precisamente la ciencia de esta dependencia recíproca por medio de la cual cada no, aunque siga sus intereses particulares, obedece de manera inconsciente las leyes generales. Mientras tanto, como resultado de sus relaciones con los demás, el individuo, sus necesidades y su trabajo pasan por una profunda adaptación. La sociedad civil engendra nuevas necesidades que son creadas por ella y que no son naturales. La necesidad de orientarse a sí mismo de acuerdo con los demás en una rutina diaria en sus costumbres (atuendos, horas de tomar alimentos, etc.) eleva la individualidad natural de los miembros de una sociedad civil a la universalidad formal de la cultura. Sigue siendo una universalidad obtenida inconscientemente, pero que ya transforma la individualidad misma. Aparte de esto, en la sociedad civil lo universal tiene una presencia directa, libre y consciente, en forma de la necesidad del hombre de recurrir a la ley y la administración. El derecho de propiedad, engendrado por el sistema de necesidades y su reconocimiento recíproco, es, a su vez, reconocido en su universalidad en la medida en que la autoridad asegura su protección. Es la esfera de lo relativo mismo, la cultura, la que hace surgir el derecho.

Derecho significa universalidad, deseada y reconocida como tal; es la base de la única igualdad válida. "Pertenece a la educación, al pensamiento, en cuanto conciencia del individuo en la forma de la universalidad, el hecho de que el Yo sea concebido como persona *universal* en la cual todos son idénticos. El hombre tiene valor porque es hombre, no porque sea judío, católico, protestante, alemán, italiano, etc."[24] Pero esta universalidad sigue teniendo el carácter de un derecho simplemente abstracto. La realización de su unidad con todo el ámbito de lo particular es misión de la administración que asegura "en primer lugar[...] la seguridad ininterrumpida de la persona y de la propiedad; y en segundo lugar, que la garantía de la subsistencia y del bienestar del individuo, esto es, el bienestar particular, sea tratado y realizado como derecho[...]".[25] La previsión administrativa, es decir, la acción del Estado, protege la universalidad en la particularidad de la sociedad civil, en forma de orden externo y de instituciones que mantienen y apoyan el conjunto de fines e intereses que hay en ella. Hegel desea asegurar un equilibrio entre la libertad de industria y de comercio y la necesidad de previsión y dirección del Estado en su conjunto. Aunque la voluntad y el interés de los individuos son los impulsores de la acción de la sociedad civil y la función del Estado es simplemente "reconducir a lo universal[...] y acortar y mitigar las peligrosas convulsiones y la duración del periodo en el cual, sobre la vía de la necesidad inconsciente, se deben conciliar los conflictos";[26]

23 *Philosophy of Right*, par. 182, pp. 122-123.
24 *Ibid.*, par. 209 (trad. P. H. y a. B.).
25 *Ibid.*, par. 230, p. 146.
26 *Ibid.*, par. 236, pp. 147-148.

sin embargo, aún se da el caso de que el principio de su organización sea lo contrario del liberal. "La situación social pública, al contrario, se debe considerar tanto más perfecta cuanto menos quede por hacer al individuo para sí, según su opinión particular, frente a lo que se dispone de un modo general."[27]

Pero, dentro del propio sistema de necesidades, hay un aspecto por el cual el individuo queda conectado con lo universal de manera inmediata y adquiere una realidad definida. Ésta es la división de clases o de "grupos generales" *(Stände)*. Si la familia es la primera base del Estado, los *Stände* son la segunda. Hay tres clases, y su división es dialéctica: la clase campesina, llamada sustancial o inmediata; la clase industrial, llamada reflexiva o formal, y la clase de los servidores civiles, llamada la clase universal. La clase campesina es la clase de "seguridad, consolidación, satisfacción duradera de las necesidades" y éstas "no son más que formas de universalidad[...]". Tiene una moral concreta e inmediata que se basa en la familia y en la buena fe.[28] Y "la clase universal tiene en su determinación como fin de su actividad y como su campo, a lo universal para sí".[29] Los servidores civiles están, por naturaleza, orientados hacia el Estado y en su servicio encuentran su razón de ser y su satisfacción.

Por tanto, sólo la clase intermediaria, la clase industrial, está orientada esencialmente hacia lo particular. Por ello está esclavizada a las privaciones, la inseguridad, la lucha por alcanzar lo necesario, su indefinida multiplicación y la división infinita del trabajo, y de la contradicción de pobreza y de riqueza. Por esta razón, necesita la intervención del Estado. Por otra parte, ya que "para el fin de su propia subsistencia se basa sobre el propio trabajo, sobre la reflexión y el entendimiento",[30] es esencialmente esta clase la que da cultura, refinamiento y formación intelectual al individuo. En esta clase, el individuo despierta a la libertad al despertar a la reflexión. La libertad nace en las ciudades, en tanto que el campo es, por tradición, más sumiso, por ser más pasivo. Ante todo, aun en esta clase, la particularidad es llevada a tomar como su meta lo universal: así la *Sittlichkeit* se reintegra en la sociedad civil. Reintegrarla es misión de la *corporación* (en el sentido de gremio, más que de sociedad anónima, empresa de responsabilidad limitada), que limita las contradicciones de la sociedad civil, asegurándose de que haya un terreno común para la riqueza y la pobreza, para patronos y trabajadores, dando una consagración racional a la diversidad y variedad de talentos y de aptitudes o protegiendo a los individuos contra accidentes particulares: en suma, anulando el aislamiento y la dureza de la vida civil al desempeñar el papel de segunda familia. La corporación introduce la moral objetiva en la sociedad civil por medio de los sentimientos de honor profesional, al que aporta la base, y de probidad, que es en verdad reconocida y honrada. De este modo, la corporación ocupa un lugar central, pues en la sociedad mo-

[27] *Ibid.*, par. 242, p. 149.
[28] *Ibid.*, par. 203, p. 131.
[29] *Ibid.*, par. 250 (trad. P. H. y A. B.).
[30] *Ibid.*, par. 230 (trad. P. H. y A. B.).

derna la probidad y el honor profesional son las únicas formas de virtud realmente vivas.

Dado que en este caso la virtud sólo representa la adaptación del individuo a las necesidades de la situación en que se encuentra, sólo se le puede llamar probidad. La virtud misma, en el sentido de reflexión moral subjetiva o en el sentido de que la virtud determina el carácter particular de un individuo, ocupa en la vida cotidiana de las sociedades modernas un lugar fundado en la sistematización y en la universalidad objetiva, sólo en circunstancias extraordinarias y en conflictos de deberes. En los Estados primitivos y antiguos, la virtud heroica tenía su lugar porque había espacio para la acción de individuos excepcionales. Hoy, una vez constituido el Estado moderno, el sistema racional los reemplaza. Lo que queda de virtud en la sociedad como tal es la santidad del matrimonio y el honor profesional. Por ello "la corporación es la segunda raíz, la raíz ética del Estado ahondada en la sociedad civil, después de la familia".[31] La corporación reúne en sí misma los momentos de particularidad subjetiva y de universalidad objetiva que antes habían estado divididos en la sociedad civil. Pero este trabajo de unión no es más que un aspecto particular de lo que el Estado se fija como meta. Por consiguiente, la esfera de la sociedad civil conduce al Estado.

Este paso puede comprenderse si reflexionamos en la relación de *Sittlichkeit*, como se expresa en la familia y en la sociedad civil, con el patriotismo. El sentimiento de la familia, la dignidad profesional y la probidad parecen, en tiempos normales, sustitutos de la virtud política y del patriotismo. Pero conducen al patriotismo en la medida en que la seguridad y la confianza que expresan se fundan en el Estado, y quienes poseen estos sentimientos deben, si cobran conciencia del hecho, tomar como su objetivo al Estado. Esta conversión puede verse en la definición que da Hegel del sentimiento político o patriotismo.

> Este sentimiento es en general la confianza[...] y la certeza de que mis intereses particulares y mi interés sustancial se conservan y mantienen en el interés y los fines de otro (aquí, el Estado) a consecuencia de su relación conmigo como individuo. El resultado de esto es que la propiedad no es otra para mí y que en este estado de conciencia soy libre[...]. Por el nombre de patriotismo se entiende la disposición a sacrificarse y a emprender acciones extraordinarias, pero es esencialmente la disposición de conciencia que en situaciones y circunstancias ordinarias nos lleva a considerar la vida colectiva como base y objetivo.[32]

Para comprender el contenido de este sentimiento cívico, debemos considerar ahora al Estado como organización racional y necesaria. "El sentimiento cívico recibe su contenido particular de los diversos aspectos del organismo del Estado[...]. Este organismo es la constitución política."[33]

Esta constitución "es racional en la medida en que el Estado diferencia y

[31] *Ibid.*, par. 255 (trad. P. H. y A. B.).
[32] *Ibid.*, par. 268 (trad. P. H. y A. B.).
[33] *Ibid.*, par. 269 (trad. P. H. y A. B.).

determina internamente su actividad en sí mismo de acuerdo con la naturaleza del concepto", es decir, de tal modo "que cada uno de los poderes vea en sí mismo la totalidad de la constitución".[34] Debe haber, en realidad, una diferenciación de poderes, pero debe ser orgánica y no mecánica. No debe considerarse que los poderes son totalmente independientes, ni que se limitan unos a otros, ni como hostiles entre sí; por lo contrario, deben reflejarse uno a otro y ser determinados exclusivamente por la idea del conjunto.

El todo forma una *monarquía* constitucional fundada en un cuerpo de *servidores civiles* profesionales, que ha recibido ciertas instituciones *representativas*. "Lo completo del Estado en una monarquía constitucional es obra del mundo moderno." El objeto de la historia universal no es sino la historia de su formación, que coincide con la de "la íntima profundización del espíritu del mundo". Sólo la monarquía constitucional corresponde a la idea plenamente desarrollada del Estado, que ha liberado todos sus momentos, y a una sociedad complicada, que ha liberado los poderes de particularidad. Por ejemplo: el Estado moderno no puede fundarse en la virtud, como lo son las repúblicas según Montesquieu: "En un estado más desarrollado de la sociedad y con el desenvolvimiento y liberación de las fuerzas de la particularidad, la virtud de los notables del Estado se vuelve insuficiente y se requiere otra forma de ley racional no sólo la que se manifiesta en la disposición de ánimo, para que la totalidad adquiera el poder de mantenerse unida y de otorgar a las fuerzas desenvueltas de la particularidad tanto su derecho positivo como el negativo."[35] En términos generales, la tipología clásica —monarquía, aristocracia, democracia— sólo fue válida para una sociedad aún indiferenciada. Estas formas vuelven a encontrarse como momentos en la monarquía constitucional: el monarca es uno, unos cuantos participan en el poder gubernamental, y la multitud en general participa en el poder legislativo. La auténtica diferenciación no se basa, empero, en una distinción cuantitativa, sino en la naturaleza lógica del concepto de Estado, el cual distingue:

*a*) El poder legislativo: el poder de determinar y de instituir lo universal.

*b*) El poder ejecutivo, al que concierne la subsunción bajo lo universal, de las esferas particulares y de los casos singulares.

*c*) El poder del soberano, que representa el poder de la subjetividad como última decisión de la voluntad (la Corona), en la cual los distintos poderes son reunidos en una unidad individual que es la culminación y fundamento de la totalidad, es decir, la monarquía constitucional.[36]

Debe haber un sitio de decisión suprema; la soberanía y la unidad del Estado deben expresarse en una voluntad que determine con finalidad. La soberanía del Estado, como voluntad, es personalidad; debe estar encarnada en un individuo, el monarca. Dado que "en esencia se caracteriza como esta

[34] *Ibid.*, par. 272 (trad. P. H. y A. B.).
[35] *Ibid.*, par. 273 (trad. P. H. y A. B.).
[36] *Ibid.*, p. 176.

persona, en abstracción de todas sus otras características",[37] debe ser designado de una manera inmediatamente natural: por nacimiento. Sólo por el principio hereditario, la persona del monarca —que simboliza la unidad y la continuidad del Estado— se libra de las luchas de interés y de opinión que por necesidad dominan un imperio electivo. Pero la acción misma del príncipe tiene cierto carácter simbólico y arbitrario; desde luego, es él quien declara la guerra, firma leyes, elige a sus consejeros y zanja sus diferencias. Pero en cada ocasión es el *fiat* de la decisión en que recae en él, y no la tarea auténtica de gobernar, y las más de las veces esta última determina la primera casi por necesidad. Por ello "con leyes fijas y una organización determinada del Estado, son pocas y poco importantes, comparadas con lo sustancial, las cosas que quedan reservadas a la exclusiva decisión del monarca. Sin duda hay que tener por una gran dicha que a un pueblo le haya tocado un noble monarca. Pero también esto significa poco en un gran Estado, pues éste tiene la fuerza en su razón".[38]

¿Quién, entonces, representa esta razón y por consiguiente ejerce lo que es esencial en el poder? Es el gobierno y, en general, la clase universal de los servidores civiles, ya que "el gobierno se apoya en el mundo de los servidores civiles (*Beamtenwelt*)".[39] Es este gobierno el que prepara y a la vez pone en vigor las decisiones del soberano. Afirma el interés general, aun en la busca de fines particulares. Es "en las acciones de los servidores civiles y en su preparación" donde "encontramos el punto en el que las leyes y las decisiones del gobierno tienen contacto con los individuos y se hacen valer en la realidad".[40] Es en la situación de los propios servidores civiles donde la función del Estado, la síntesis de lo particular y de lo universal, se realiza mejor, pues sólo en el cumplimiento de su deber, en su servicio al Estado, encuentran la satisfacción de sus necesidades particulares. Representan el tipo de hombre que encarna el espíritu del régimen y que sirve de modelo a toda la comunidad. Por derecho, cada miembro de la comunidad puede llegar a servidor civil. La clase universal está abierta a todos los ciudadanos; tal es el aspecto democrático del Estado racional; pero sólo está abierto a quien pase un examen objetivo de sus aptitudes y de su formación intelectual y moral.

Tal vez sea en este tipo de examen, que afecta las ciencias relacionadas directamente con la competencia administrativa así como con la preparación intelectual y la moral general en que "se vuelve costumbre una conducta desapasionada, recta y cortés",[41] en donde se encuentra el elemento más importante del Estado hegeliano, ese Estado que ha sido justamente caracterizado como *Beamtenstaat* (burocracia) y que, como tal es opuesto a las aristocracias de antiguo orden basadas en la nobleza, a las oligarquías basadas en el dinero y a las modernas democracias apoyadas en los números, en la

[37] *Ibid.*, par. 280 (trad. P. H. y A. B.).
[38] *Philosophy of History*, Parte IV, sec. III, cap. III, p. 456.
[39] *Ibid.*
[40] *Philosophy of Right*, par. 295 (trad. P. H. y A. B.).
[41] *Ibid.*, par. 296, p. 193.

opinión pública y en los intereses particulares. En su artículo sobre la Reform Bill inglesa, Hegel deplora la ausencia tanto en esa ley como en el existente estado de cosas "de las condiciones establecidas en Alemania, aun en aquellos que tienen derechos de cuna, fortuna o gran propiedad, necesarios para la participación en el gobierno o en los asuntos de Estado en sus ramas generales o particulares: estudios teóricos, preparación científica y ejercicio y experiencia prácticas".[42] En Inglaterra, un hombre sólo necesita contar con una cierta fortuna para poder ingresar en el Parlamento, que ejerce el verdadero poder. El resultado es que los gobernantes son una heteróclita colección de individuos en lugar de una asamblea de hombres competentes y dedicados al Estado. "Son los que saben, *hoi aristoi*, los que deben reinar, y no la ignorancia o la vanidad."[43] El gobierno de los servidores civiles es la forma moderna de aristocracia. La "burocracia", término que apareció por vez primera en la segunda parte del siglo XVIII con los comienzos del Estado moderno, y que inmediatamente adquirió un sentido peyorativo, queda rehabilitada en el pensamiento de Hegel, quien ve en ella la forma sistematizada y racionalizada (de conformidad con el espíritu de los tiempos modernos y la necesidad del concepto del Estado) del gobierno de los mejores. Pero, al mismo tiempo, Hegel tiene buen cuidado de evitar el reproche implícito en el sentido peyorativo del término "burocracia": que es una tiranía de servidores civiles que forman una casta, obedientes al *esprit de corps* y que constituyen un Estado dentro del Estado. La jerarquía no sólo constituye un medio interno de control contra la arbitrariedad sino que, ante todo, las instituciones de la soberanía, desde arriba, y los derechos de las corporaciones, desde abajo, hacen que los servidores civiles no adopten la posición aislada de una aristocracia, impidiendo así que la cultura y el talento se vuelvan medios de arbitrariedad y de dominio.

El poder legislativo hace surgir no sólo al monarca y el gobierno, de cuyos momentos ya hemos hablado, sino también un nuevo elemento, las "asambleas de las órdenes". El papel de estas últimas no es, precisamente, legislar. No toman decisiones esenciales o definitivas. Dan voz a la libertad subjetiva de los individuos, a las opiniones y los intereses de la masa, y a la sociedad civil, en la medida en que éstas están apartadas del gobierno. En esencia, las asambleas sirven de mediadoras entre el príncipe, el gobierno y el pueblo. Gracias a esta mediación, el poder del príncipe no parece aislado o, por consiguiente, ser simple dominación o capricho; tampoco quedan aislados entre sí los intereses particulares de comunidades, corporaciones e individuos. Se hace todo por impedir que el pueblo, como masa indiferenciada, participe directamente en el poder, mientras, al mismo tiempo, se le da una relación con el Estado. De esta manera no hay voto individual directo, que daría reconocimiento a la existencia y el papel del individuo aislado y abstracto, dando así también autoridad al peso de los números. El indivi-

[42] "Sobre el Reform Bill inglés", en *Werke*, ed. G. Lasson (Leipzig: Meiner, 1921 ss.), VII, 304 (trad. P. H. y A. B.).

[43] *Philosophy of History*, p. 456.

duo debe estar representado en su realidad concreta, como hombre dotado con ciertas características e intereses que le dan un lugar en el organismo social. El voto es echado por estamentos (*Stände*). Los estamentos en el sentido político (asambleas de las órdenes) se fundan en las órdenes en el sentido social (clases); los grupos económicos y sociales, los grupos con intereses particulares, deben estar representados como tales. Pero también aquí debe haber órganos de mediación; debe haber, dentro de los estamentos, un elemento esencialmente orientado a la función intermediaria que les ha sido asignada.

Tal es el papel de la considerable clase de propietarios terratenientes que son favorecidos por causa de su estabilidad y de su gran independencia en relación a la vez con el Estado y con las incertidumbres de la vida económica. Los propios terratenientes ocupan directamente lugares en la asamblea aunque

> En la otra parte y elemento de la clase social se introduce el lado inestable de la sociedad civil, el cual sólo puede intervenir por medio de los diputados; exteriormente, a causa de la multitud de sus miembros, pero esencialmente en razón a la naturaleza de su determinación y ocupación. En cuanto diputados de la sociedad civil, es fácil comprender directamente que lo son, tal por lo que ella es; por consiguiente, no como disuelta atomísticamente en los individuos y reunida en un momento sin más dilación y sólo por un acto singular y temporáneo, sino cuanto organizada en sus asociaciones, comunidades y corporaciones constituidas, las cuales de este modo mantienen una conexión política.[44]

De este modo, los miembros de la clase industrial quedan representados por intermediación de las corporaciones: los propios representantes participan en las esferas de interés que representan, y, además, deben satisfacer ciertas condiciones de competencia que corresponden a las condiciones de fortuna exigidas a los miembros del primer orden. Los dos órdenes ocupan distintas asambleas; el papel de la primera cámara puede consistir en conciliar la segunda y el gobierno. De este modo, toda una serie de cuerpos intermedios y órganos de mediación sirve para disipar el espectro de una democracia abstracta y constituir un Estado en que la libertad coincida con la organización.

¿En qué grado lo logran? En términos más generales, ¿cuál es el resultado de esta empresa de conciliación entre los principios abstractos modernos y las necesidades de la organización gubernamental, que constituye la síntesis del racional Estado hegeliano? Puede decirse que las instituciones que hemos analizado garantizan un libre juego de la libertad, la igualdad y la fraternidad (o la universalidad de la persona humana), pero dentro de unos límites muy estrechos impuestos por esta organización del Estado. De este modo, hay libertad en la elección de oficio, en la distribución de los miembros de las clases (en contra de la regla de *La República* de Platón, en que queda fijada por el gobierno, o en el sistema indio de castas, que está determi-

[44] *Philosophy of Right*, par. 308, p. 200.

nado por el nacimiento), y en el hecho de que las únicas demandas que el Estado hace en tiempos normales son de dinero, en forma de impuestos. Desde todos estos puntos de vista, es el libre albedrío el que debe ser ese intermediario por el cual obtiene el Estado lo que necesita. En cuanto a la opinión pública, la libertad de prensa y la libertad de expresión y de escritura en general, la situación es más ambigua. "La libertad formal, subjetiva, por la cual los individuos, como tales, tienen y expresan el juicio, la opinión y el consejo personal sobre los asuntos generales, tiene su manifestación en el conjunto que se denomina opinión pública[...]."[45] Contiene principios externos de justicia junto con prejuicios, profundas tendencias de realidad junto con una opinión particular subjetiva y contingente. En ella, la verdad y el error infinito están unidos tan inmediata y directamente que el elemento serio o universal no puede discernirse con base en la propia opinión.[46] Por tanto, debe tener ocasión de manifestarse pero nunca de hacer el juicio último, ya que solo se justifica de manera general y confusa, no precisa y conscientemente. "Por tanto, su independencia es la primera condición formal para algo grande y racional (en la realidad como en la ciencia). Esto, por su parte, es seguro que de inmediato la opinión pública ha de tolerarlo, reconocerlo e instituirlo como una de sus propias convicciones."[47]

La libertad de comunicación pública (y en particular de la prensa), "la satisfacción de este instinto apremiante de decir y de haber expresado la propia opinión" también es reconocida pero limitada por causa de su ambigüedad. Es la expresión del principio de la libertad infinita de conciencia crítica y, a la vez, de la arbitrariedad de la opinión subjetiva y, en última instancia, una inducción al desorden y al crimen. Definir la libertad de prensa como la libertad de decir y de escribir lo que a cualquiera se le antoje corresponde a "la ignorante barbarie y superficialidad de representación".[48] Pero lo indeterminado del tema y de la forma en cuestión (¿dónde termina la opinión y dónde empieza la infracción?) siempre hace imprecisa la ley que la limita; el juicio contra ella siempre parece subjetivo. Esta subjetividad y contingencia en la represión, que por naturaleza son inevitables, sin embargo son indispensables. No obstante, Hegel pide indulgencia en la medida en que el Estado sea lo bastante saludable y fuerte para tolerar la expresión de opiniones irresponsables, porque se las trata con desprecio. Pero aun aquí, son "los que saben" quienes deben ser jueces de la medida en que la opinión pública, como se expresa en las asambleas, debe ser o no debe ser seguida y la libertad de expresión, como se le encuentra en la prensa y el discurso, es útil o es peligrosa y debe ser alentada, omitida o reprimida.

De igual modo, se reconoce la *igualdad*, pero sólo como igualdad abstracta de las personas ante la ley. Se expresa política y socialmente en la posibilidad de que cada quien llegue a ser miembro de la clase universal y directo-

[45] *Ibid.*, par. 316, p. 204.
[46] *Ibid.*, par. 317, p. 205.
[47] *Ibid.*, par. 318 (trad. P. H. y A. B.).
[48] *Ibid.*, par. 319 (trad. P. H. y A. B.).

ra. Pero la igualdad debe ceder ante la supremacía de la diferenciación y de la articulación. No existe la igualdad social. La igualización de las fortunas es un sueño producido por el espíritu abstracto. La sociedad basada en la economía moderna fomenta unas desigualdades sociales más considerables de las que antes se habían conocido, y el Estado racional presupone una gran diferenciación. Desde el punto de vista político, se evita cuidadosamente el poder de los simples números. El punto de vista de la minoría ilustrada debe triunfar sobre el de la masa *(hoi polloi)* que no sabe lo que desea. Por último, se reconoce la universalidad de la persona humana, pero sólo en la medida en que no trae consigo el cosmopolitismo político. Así como la igualdad de personas no significa un Estado homogéneo, también así la universalidad de la naturaleza humana no significa la universalidad del Estado, que siempre sigue siendo un soberano particular, que, por su individualidad misma, excluye todas las demás soberanías. Existe, en realidad, la creación de una especie de sociedad universal desde un punto de vista económico, pero no prescinde de esta individualidad esencial de los Estados. En términos generales, la síntesis hegeliana nos lleva de vuelta a la oposición entre la sociedad y el Estado, que fue su punto de partida. Es una sociedad en gran parte liberal y descentralizada, pero más desde un punto de vista económico y social que desde uno político. Para tomar decisiones políticas concernientes al Estado, hay que adaptarse a su organización.

Pero es en la relación entre la política interna y la política externa, en último análisis, entre la paz y la guerra, donde el problema de la relación entre la sociedad y el Estado, entre las esferas particulares y el bien universal se plantea con toda su intensidad y envergadura. Desde el punto de vista del Estado, hay una comunidad entre la guerra y la paz. El Estado se afirma por medio de oposición. La soberanía que va dirigida hacia dentro trae consigo una soberanía dirigida hacia fuera; en la medida en que el Estado está constituido, ante todo, por su independencia e individualidad, por fuerza comprende un aspecto negativo y exclusivo que lo opone a otras individualidades autónomas. Por consiguiente, el Estado no puede afirmar, con justicia, su autoridad interna sin afirmar con ello su independencia externa. Existe no sólo una relación forzosa sino una relación proporcional: cuanto más unificado está un país en su interior, bajo la autoridad del Estado, es más capaz de hacer respetar su independencia desde fuera. "[...] los pueblos renuentes o temerosos de tolerar la soberanía interna han sido subyugados desde el exterior, y han luchado por su independencia con tanto menos gloria y éxito cuanto menos habían logrado organizar los poderes del Estado en asuntos internos". A la recíproca, "las guerras providenciales han impedido agitaciones internas y consolidado el poder interno del Estado".[49]

Sólo un gran peligro o un gran esfuerzo externo permite la realización de la unión sagrada del Estado, acallando divisiones e intereses particulares. Así, es evidente que en la guerra y por ella el Estado se revela mejor a sí mismo y mejor desempeña su función. Los tiempos normales se caracteri-

[49] *Ibid.*, par. 324, p. 209.

zan por la libre actividad de las esferas particulares. Cada quien vive para su familia y su profesión. La totalidad sólo se introduce indirectamente en forma de cobro de impuesto, único requerimiento exigido por el Estado. Existe un definido predominio de la sociedad, la particularidad y la diversidad. Por otra parte, es la crisis y especialmente la guerra la que une las esferas particulares en la unidad del Estado; es en las crisis donde se afirma a sí misma la auténtica naturaleza del Estado y del patriotismo, exigiendo y obteniendo del individuo el sacrificio de lo que en tiempos de paz parecía constituir la esencia misma de su existencia: su familia, su propiedad, sus opiniones, su vida. De este modo la guerra, al mostrar la supremacía del Estado sobre la sociedad civil y el individuo en su derecho a exigir el supremo sacrificio para mantener la independencia, refuta las liberales teorías contractuales del Estado propuestas por Hobbes, Locke o la economía política. "Se hace un cálculo muy equivocado, cuando en la exigencia de este sacrificio, el Estado es considerado sólo como sociedad civil, y como su fin último solamente es tenida en cuenta la garantía de la vida y de la propiedad de los individuos; puesto que esa garantía no es obtenida con el sacrificio de lo que debe ser garantizado, sino al contrario."[50] Y, lo que es más, "en la paz, la vida civil se extiende de continuo; y todos sus departamentos se amurallan, y, a largo pazo, los hombres se estancan. Sus idiosincracias cada vez quedan más fijas y osificadas".[51]

De este modo, aunque la guerra trae consigo la inseguridad de la propiedad y de la existencia, es una inseguridad saludable, conectada con la vida y el movimiento. La inseguridad y la muerte son desde luego necesarias, pero en el Estado se vuelven morales, al ser libremente escogidas. La mortalidad se vuelve algo escogido, y la negatividad que lleva en sus raíces se vuelve aquello que constituye el ser moral en su esencia.

> La guerra, como situación en la cual la vanidad de los bienes y de las cosas temporales[...] consigue su más elevado sentido en que, por su intermediación[...] "la salud ética de los pueblos es mantenida en su equilibrio, frente al fortalecimiento de las determinidades finitas, como el movimiento del viento preserva al mar de la putrefacción, a la cual lo reduciría una prolongada o, más aún, perpetua quietud".[52]

Criticando la idea kantiana de una paz perpetua asegurada por una asociación de Estados, Hegel observa que "aun si un número de Estados se convierte en una familia, este grupo, como individuo, debe engendrar un opuesto y crearse un enemigo",[53] tan cierto es que la auténtica política es la política exterior y que esta última es guiada por la posibilidad de guerra.

Como resultado, la ley internacional es extremamente precaria; es incompetente *de facto* y hasta *de jure* para hacer frente a la posibilidad y a la reali-

[50] *Ibid.*
[51] *Ibid.*, adición, p. 295.
[52] *Ibid.*, p. 210.
[53] *Ibid.*, adición, p. 295.

dad de la guerra. "El derecho político externo surge de las relaciones de los Estados independientes; lo que en él es en sí y para sí conserva la forma del 'deber ser', puesto que, para que sea real, depende de voluntades soberanas y diferenciadas."[54] Desde luego, los Estados, como los individuos, sólo existen en la medida en que se reconocen unos a otros; esto nos lleva a la posibilidad de unos contratos y tratados que deben respetarse. "Pero, puesto que la soberanía de un Estado es el principio de sus relaciones con otro, en tal medida los Estados se encuentran en estado de naturaleza, en su relación mutua. Sus derechos sólo se realizan en sus voluntades particulares y no en una voluntad universal con poderes constitucionales que los sojuzguen."[55] Cuando estas voluntades particulares no pueden encontrar un punto de acuerdo, sus conflictos sólo pueden zanjarse por medio de la guerra. El derecho internacional no puede impedir la guerra allanando los conflictos, pues no hay una autoridad universal sobre los Estados que se les imponga; una liga de la índole pensada por Kant presupone la adhesión y la obediencia de los Estados, que siempre serán contingentes. Y el derecho internacional tampoco puede distinguir entre las guerras justas y las injustas, de acuerdo con la violación de tratados. Para cada Estado, su bien particular es la ley suprema. En nombre de este bien puede renegar de todos los compromisos que haya adquirido, siempre que ya no coincidan con sus intereses. El conflicto entre la moral y la política queda resuelto por la existencia completa del Estado y no por las demandas abstractas de una justicia universal. Pero en la medida en que el bien del Estado es la ley suprema, la guerra sigue siendo el recurso supremo por el cual se expresa, forzosamente, esta ley.

Sin embargo, la explicación basada en la pluralidad de los Estados independientes no agota la teoría hegeliana de la guerra, como tampoco su justificación por la negatividad humana: "las guerras auténticas tienen necesidad de otra justificación más[...]".[56] Esta justificación les viene de su misión histórica. A lo largo de la historia, guerras y revoluciones son los instrumentos del espíritu universal. El levantamiento del pueblo que enarbola la Idea y la difusión del principio en que está encarnado el Espíritu universal se efectúan por medio de guerras. Pero el lugar que Hegel otorga a esta justificación de las guerras por su papel histórico plantea un problema difícil. Si el sentido de la guerra se encontrara ante todo en el desarrollo y la difusión de la civilización, ¿qué ocurre cuando este desarrollo y esta difusión han sido definitivamente realizados? En lo político, ¿no se da el caso de que el fin de la historia es definido por la desaparición de las guerras y de las revoluciones violentas? Diríase que hay una tensión, si no oposición, entre las dos ideas hegelianas de la necesidad de la guerra y el fin de la historia.

Ambas parecen ser indispensables para la consecución del Estado racional. Sin guerra, el Estado tendería a quedar subordinado a la sociedad, lo universal a lo particular, y se desplomaría toda esa vida moral y política

[54] *Ibid.*, par. 330 (trad. P. H. y A. B.).
[55] *Ibid.*, par. 333, p. 213.
[56] *Ibid.*, par. 324 (trad. P. H. y A. B.).

tomada de los clásicos que Hegel desea reconstruir sobre los fundamentos de la modernidad: el valor, el patriotismo y el espíritu cívico. La oposición de ricos y pobres y la multiplicidad de Estados garantizaría la permanencia de crisis y guerras, pero, ¿no podrían dar una nueva forma a las cosas? Ante todo, en un mundo que seguiría estando dominado por las oposiciones, ¿aún tendría sentido el fin de la historia por la solución de todas las contradicciones? Por otra parte, sin el fin de la historia y sin una total reconciliación, toda la concepción hegeliana del Estado perdería su carácter definitivo y necesario. Como hemos visto, la filosofía política puede coincidir con la filosofía de la historia porque el Estado final reemplaza al régimen mejor. Tanto la descripción hegeliana del desarrollo histórico como la del Estado racional implican que el Estado final representa una síntesis que reconcilia todas las posibilidades humanas sin dejar espacio a lo inconcluso y a la insatisfacción que produciría un nuevo desarrollo de la historia universal.

Los textos de Hegel sobre la cuestión del fin de la historia son notablemente ambiguos. Por una parte, se ha puesto el Sol, está terminando el largo día del espíritu, la humanidad ha llegado a su vejez, que también es su florecimiento; la historia ha terminado porque el espíritu se ha encontrado a sí mismo al conocerse; la libertad se ha realizado en la coincidencia de su forma y su contenido.[57] Por otra parte, Hegel habla de los problemas que la historia tendrá que resolver en el tiempo futuro; cita a América como "la tierra del futuro en que se revelará la carga de la historia universal, tal vez en el antagonismo entre América del Norte y América del Sur";[58] ve en Rusia "una solidez primitiva" que "puede llevar en sí misma una enorme posibilidad de desarrollo partiendo de su naturaleza intensiva".[59] Sólo encontrando una solución a estas contradicciones aparentes con respecto al problema del fin de la historia misma podremos decidir su relación con el problema de la guerra.

El camino a una solución posible parece indicado por los textos en que Hegel distingue entre los principios históricos y su conversión a la realidad, entre su victoria como tales y su victoria manifiesta. En realidad, es la libertad concreta la que constituye el principio final; de hecho es la Reforma la que constituye su instrumento definitivo; Europa es el terreno en que se completa la historia universal, comenzada en Asia. Con respecto a la Reforma escribe Hegel: "Con esto se alza la nueva y última bandera, en torno a la cual se congregan los pueblos, la bandera del espíritu libre que existe en sí mismo y, por ende, en la verdad[...]. Ésta es la bandera bajo la cual servimos. El tiempo transcurrido desde entonces hasta nosotros, no ha tenido ni tiene otra obra que hacer, que infundir este principio al mundo[...]."[60] Pero esta introducción del principio en el mundo no está completa, aunque el principio se haya realizado y el mundo actual sea el mundo ya completo sin

[57] *Philosophy of History*, Introducción, pp. 78 y 109.

[58] *Ibid.*, p. 86.

[59] Carta al barón Von Uexküll, *Briefe von und an Hegel*, ed. Hoffmeister ("Philosophitches Bibliothek" [Hamburgo: F. Meiner, 1952]), II, 298, núm. 406 (trad. P. H. y A. B.).

[60] *Philosophy of History*, parte IV, sec. III, cap. I, p. 416.

necesidad de nada del exterior. En adelante, las revoluciones ocurren en el interior.

> El mundo cristiano es el mundo de la perfección; el principio está cumplido, y con esto ha llegado el fin de los días: la Idea ya no puede ver en el cristianismo nada insatisfecho[...] por eso la cristiandad no tiene una verdadera relación con el exterior; ya no tiene un sentido absoluto, sino sólo uno relativo, que está superado en sí y respecto del cual sólo se trata de manifestar que está superado.[61]

De este modo la historia ha terminado, en el sentido de que ha hecho su aparición el principio final. El mundo es *virtualmente* europeo u occidental, así como es, en principio, cristiano y protestante. Pero así como aún quedan Estados católicos o no cristianos, esta victoria espiritual de la Europa occidental todavía tiene que convertirse en realidad política. Hemos visto que, en la medida en que la Reforma representaba la cristianización del mundo, también representaba la secularización del cristianismo. La universalización del principio en cierto sentido suprime el principio, al realizarlo. Esto queda expresado políticamente por el hecho de que el auténtico Estado debe fundarse sobre la religión protestante, pero que su ciudadanía debe estar abierta a católicos, judíos y demás. El protestantismo es la base del Estado racional y cesa de ser su base. De igual modo, la europeización u occidentalización del mundo significará la pérdida de la supremacía de la Europa occidental, o al menos de su unicidad como dominio privilegiado del espíritu universal. Por consiguiente, Hegel puede concebir que, dentro de un mundo que se ha vuelto definitivamente europeo, el surgimiento de potencias no europeas, como los Estados Unidos o potencias no occidentales como Rusia, en la medida en que se europeícen ocuparán el centro del escenario histórico sin representar un principio original ni introducir una nueva etapa.

Podemos volver ahora al problema de la guerra. Parece que Hegel establece una distinción fundamental entre los pueblos que ya han alcanzado la etapa final de civilización y los demás. Por consiguiente, considera que las guerras de civilización son legítimas, inevitables e indispensables; eso significa la conquista, por las naciones civilizadas, de aquellas que no han llegado al mismo nivel de desarrollo del Estado. Por virtud de este principio, "el sino necesario de los imperios asiáticos es el de estar sometidos a los europeos. También la China habrá de someterse un día a este destino".[62] Por otra parte, los Estados plenamente desarrollados se reconocen, unos a otros, como legítimos. Constituyen una federación de Estados o al menos un familia dentro de la cual la afinidad o la comunidad de costumbres hace posible una nexo jurídico que subsiste durante las guerras, humanizándolas y limitándolas. Lo que es más, esta limitación, esta transformación, termina con la desaparición de la guerra misma que, entre Estados europeos, ya no es factible. En su *Estética* dice Hegel con respecto al futuro de la epopeya:

[61] *Ibid.*, p. 342.
[62] *Ibid.*, Parte I, sec. II, p. 142.

> Si deseamos tener una idea de lo que podrán ser las epopeyas del futuro comparadas con las del pasado, sólo debemos imaginar un racionalismo norteamericano, vivo y universal, que triunfara sobre su prisión en un proceso infinito de salto y particularización. Hoy, en Europa cada pueblo está limitado por todos los demás y no puede emprender, por sí solo, una guerra contra los pueblos europeos. Si deseamos escapar de Europa, sólo podremos hacerlo en dirección de Estados Unidos.[63]

Pero, si Europa es el futuro de América, si América a su vez debe llegar a conocer la organización racional del Estado desarrollado, entonces también ella dejará atrás la edad de la juventud, de la "poesía naciente", de heroísmo y de guerra que es la edad de la epopeya. También América llegará a "la forma de los principios, deberes y leyes generales, que son válidos en sí mismos aun sin la viva particularidad subjetiva de los individuos". Pasará de la poesía épica, en que "se da rienda suelta a la libre individualidad de las figuras", a "la simple prosa racional de una vida civil y doméstica ordenada". En suma, el Estado final debe adaptarse a "una realidad apropiada a la prosa"[64] en que florecen los principios abstractos en el lugar del descubrimiento individual, armas de fuego en lugar de héroes y la novela en lugar de la epopeya. La Europa de tiempos de Hegel es el ejemplo de semejante sociedad. Y como la epopeya, la guerra en principio pertenece al pasado.

Ésta es, pues, la solución a la que nos conduce Hegel: la guerra es indispensable al Estado racional en la medida en que el Estado se distingue de la sociedad civil. Pero la realización misma del Estado plenamente desarrollado trae consigo la desaparición de la guerra. Indispensable y a la vez contraria al Estado desarrollado, sólo subsiste por la existencia de otros Estados que aún no están desarrollados. Gracias a su relación con el exterior, con aquellos pueblos que no reconocen como Estados y que aún no están racionalmente organizados y que, históricamente representan el pasado, los Estados modernos desarrollados que, como aquellas naciones de la Europa occidental, ya no pueden luchar entre sí, pueden asegurar su propia unidad y la virtud política de sus ciudadanos.

Semejante resolución plantea, desde luego, un gran número de preguntas que Hegel no responde; al menos, no explícitamente. En primer lugar, ¿no es provisional en esencia? Hay en los pueblos aún no convertidos al Estado racional un "residuo incivilizable" que los haría los adversarios providenciales y permanentes que el Estado racional necesita? ¿Se asemejaría la occidentalización del mundo, la conversión del principio en realidad, a ese progreso infinito que Hegel criticó en Kant? Si, por lo contrario, este proceso debe llegar a su fin, si el mundo, como Europa, debe "constituir una sociedad prosaicamente organizada", ¿no encontrará un adversario, en caso de necesidad formando uno dentro de sí mismo, como insiste Hegel que sería

[63] "Ästhetik", en *Hegels Sämtliche Werke*, ed. H. Glockner (Stuttgart: F. Frommann, 1927-1941), III "Sistema de las artes individuales", 3, A. a *Das Epische Allgemeine Weltzustand;* vol. III, pp. 354-355 (trad. P. H. y A. B.).

[64] *Ästhetik*, p. 341, y c *Das Epos als Einheitsvolle Totalität*, p. 395.

el caso para la sociedad proyectada por Kant? ¿Renacerá la guerra del simple hecho de la pluralidad de los Estados y de la ausencia de una autoridad soberana? ¿O señala esta situación hacia el nacimiento de un Estado universal? ¿O, por último, la situación definitiva de que una pluralidad de Estados entre los cuales la guerra habrá perdido todo sentido normal y legítimo, ¿se debe al reconocimiento recíproco de la similitud de sus modos de vida y costumbres y su comunidad de principios pero entre los cuales siempre seguirá siendo posible, debido a la contingencia de sus relaciones? En este último caso, ¿no sería una guerra que no fuese una oposición de principios, que ya no representase un progreso histórico, que ya no tuviese esa "otra justificación" que necesitan las guerras reales, no sería una guerra que, en caso extremo, sólo naciera del accidente y, en todo caso, fuese el resultado de una contingencia no justificada por la necesidad de la historia, una guerra contraria al principio constitutivo universal de los Estados que la entablaran, y que por tanto perdería la función educativa política y moral que sólo ella puede desempeñar? Aun si siguiera habiendo la posibilidad de guerra, ¿no tendería cada vez más la sociedad civil a obtener ventaja sobre el Estado? En suma, esa decadencia, ese *Versumpfen des Menschen* que Hegel atribuye a la sociedad civil pacífica, ¿no continuaría hasta alcanzar su fin? Hegel se niega a contestar; se niega a hacer predicciones. La historia sólo tiene que ver con el pasado y, en cuanto a la filosofía, "el búho de Minerva sólo emprende el vuelo al caer el crepúsculo".[65]

Tal vez sea posible decir que, si Hegel deseaba hacer la síntesis de los antiguos y de los modernos, del amo pagano y del esclavo cristiano, del guerrero antiguo y el obrero moderno, de la *polis* fundada en la devoción de los ciudadanos y de la sociedad fundada en la satisfacción de las personas particulares, terminó menos con una auténtica síntesis que con una tensión entre dos polos o un precario equilibrio. Acaso sea posible ir aún más lejos y decir que el equilibrio alcanzado apunta, en último análisis, en una dirección. Tomando como cosas dadas la revolución moderna y la liberación de las pasiones, Hegel deseó restaurar sobre estas bases la organización política y la excelencia humana que, según acusa, los modernos están poniendo en peligro. Pero si es verdad que su "Estado de servidores civiles" constituye la fórmula que más racionalmente se conforma a la esencia del Estado moderno y que es la más factible, tal vez no sea menos cierto decir que la reconciliación de antiguos y modernos, como la plantea Hegel en esta fórmula y en su filosofía de la historia, representa en sus elementos esenciales una consagración decisiva de la modernidad.

[65] *Philosophy of Right*, Prefacio (trad. P. H. y A. B.).

## LECTURAS

A. Hegel, G.W.F., *Filosofía del derecho.* Universidad Nacional Autónoma de México, 1975. Prefacio; Tercera parte.

———, *Lecciones sobre la filosofía de la historia Universal.* Alianza Editorial, Madrid, 1980. Introducción; Parte II: "El mundo griego"; Parte III, cap. ii; "El cristianismo"; Parte IV, sec. III, cap. i: "La Reforma"; cap. iii: "La Ilustración y la Revolución".

———, *Fenomenología del espíritu,* cap. iv, sec. A: "El amo y el esclavo".

B. Hegel, G.W.F., *Filosofía del derecho.*

———, *Filosofía de la historia.*

———, "Sobre el Reform Bill inglés" y "Sobre la constitución alemana", en C. J. Friedrich, comp., The Philosophy of Hegel, Modern Library, Nueva York, 1953.

# ALEXIS DE TOCQUEVILLE
# [1805-1859]

MARVIN ZETTERBAUM

LA PUBLICACIÓN en 1835 de la primera parte de *La democracia en América** estableció a Alexis de Tocqueville como uno de los analistas sobresalientes del problema de la democracia. Tocqueville fue el primer escritor de los tiempos modernos que emprendió una investigación global del modo en que el principio democrático —la igualdad— funciona como causa primera, formando o afectando todo aspecto de la vida dentro de la sociedad.

El enfoque de Tocqueville al estudio de las cosas políticas parece una desviación del método de aquellos escritores políticos de los siglos XVII y XVIII que empezaron sus investigaciones con el estudio del hombre, simplemente, sin que importara el que fuese ciudadano de un régimen particular. Para Tocqueville, el estudio de la política empieza con una investigación de las condiciones sociales.

> El estado social es corrientemente el producto de un hecho, a veces de las leyes y muy frecuentemente de ambas cosas unidas; pero, una vez que existe, se le puede considerar a él mismo como la causa primera de la mayor parte de las leyes, de las costumbres y de las ideas que rigen la conducta de las naciones. Así, lo que no rinde, lo modifica.[1]

La *Democracia* de Tocqueville está dedicada explícitamente a hacer una exposición del modo en que una condición social particular, una condición de igualdad, se ha hecho sentir en las instituciones políticas de la nación, y en las costumbres, modales y hábitos intelectuales de los ciudadanos. El estado social es la causa de que un regimen tenga sus propias características particulares. Esto no equivale a decir que el estado social lo explica todo en una sociedad, pues las costumbres anteriores y los factores geográficos, entre otros, también desempeñan un papel al forjar un régimen. Pero en ningún caso duradero, estos factores secundarios ocultarán o frustrarán la operación del principio motor fundamental. El estado social forma opiniones, modifica pasiones y sentimientos, determina las metas que hay que buscar, el tipo de hombre que se admira, el lenguaje que se emplea y, en última instancia, el carácter de los hombres a los que reúne.

Ese estado social que es el principio motor de los regímenes democráticos

* Hay edición del Fondo de Cultura Económica.

1 Alexis de Tocqueville, *Democracy in America,* the Henry Reeve text, rev. Francis Bowen, ed., con un ensayo histórico de Phillips Bradley (2 vols.; Nueva York: Vintage Books [Knopf], 1958), I, 48.

es la condición de igualdad. Según Tocqueville, éste es el "hecho fundamental del que parecen derivarse todos los demás".[2] El pensamiento político de Tocqueville se origina con el reconocimiento y la aceptación del triunfo inevitable del principio de igualdad. No sólo el curso de los últimos 800 años ha tenido un propósito (conducente al triunfo de la igualdad) sino que, asimismo, analizando la historia y los hechos del hombre, Tocqueville ve una expresión de la voluntad divina. El desarrollo de la igualdad de condiciones es un hecho providencial.

> Si largas observaciones y meditaciones sinceras conducen a los hombres de nuestros días a reconocer que el desarrollo gradual y progresivo de la igualdad es, a la vez, el pasado y el porvenir de su historia, el sólo descubrimiento dará a su desarrollo el carácter sagrado de la voluntad del supremo Maestro. Querer detener la democracia parecerá entonces luchar contra Dios mismo. Entonces no queda a las naciones más solución que acomodarse al estado social que les impone la Providencia.[3]

Por estas observaciones, es evidente que Tocqueville no considera que el hombre esté en las garras de un completo determinismo. La "Providencia", nos dice, "no ha creado el género humano ni enteramente independiente ni completamente esclavo. Ha trazado, es verdad, alrededor de cada hombre un círculo fatal de donde no puede salir; pero en sus vastos límites, el hombre es poderoso y libre".[4] La obra de Tocqueville parece una advertencia a los hombres para que aprovechen en lo posible el destino concedido por Dios: los hombres no pueden determinar si las condiciones serán iguales o no, pero tienen la responsabilidad de que su igualdad los conduzca a la miseria o a la grandeza, a la esclavitud o a la libertad. En realidad, es una reflexión serena sobre la marcha providencial de la historia, el que el triunfo inevitable de la condición democrática puede desembocar tanto en una condición de esclavitud humana como en otra de libertad humana. Ha triunfado una condición social que el hombre no pudo impedir, pero sigue al alcance del hombre el aprovechar y poner para ventaja suya aquellas potencialidades de la condición democrática que conducen a la libertad. Para alcanzar este fin, Tocqueville pide una "nueva ciencia de la política", adecuada a las condiciones nuevas ocasionadas por el triunfo de la igualdad.

Que tal igualdad pueda interpretarse como principio de los regímenes democráticos es algo que puede verse en el lenguaje de la Declaración de Independencia. Allí, "todos los hombres fueron creados iguales" es considerado como la proposición fundamental o la verdad más evidente; los derechos a la vida, la libertad y la busca de la felicidad como derechos universales se derivan de esta verdad fundamental. Si todos los hombres son iguales, ningún hombre tiene, por naturaleza, un derecho superior a disponer de la vida de otro, a infringir su libertad o a determinar su modo de vida.

[2] *Ibid.*, p. 3.
[3] *Ibid.*, p. 7.
[4] *Ibid.*, II, 352.

La igualdad en cuestión no se extiende a la capacidad intelectual. Tocqueville reconoce que aun con el advenimiento de la más extrema igualdad de condiciones, la desigualdad del intelecto seguirá siendo uno de los más irritantes recordatorios del Antiguo Régimen. Pero la pasión por la igualdad, aun cuando no pueda haber ésta, acabará con la fuerza práctica de la afirmación clásica de que los sabios deben gobernar. Los hombres de las edades democráticas no tolerarán privilegios, cualesquiera que sean sus fundamentos.

El propósito de Tocqueville en la *Democracia* es mostrar a los hombres cómo pueden ser iguales y a la vez libres, y no equiparar la democracia con ninguna forma institucional asociada a ella: gobierno del pueblo, gobierno representativo, separación de poderes. Tocqueville subraya su temor de que la verdadera fuerza impulsora de la democracia —la pasión por la igualdad— sea tan compatible con la tiranía como con la libertad. La tiranía muy bien puede coexistir con las que parezcan ser instituciones democráticas. En contraste con algunos de sus contemporáneos, quienes creían que el gradual desarrollo de la igualdad iba de la mano con la destrucción final de la posibilidad de la tiranía en la tierra, Tocqueville comprendió que el principio democrático era propenso, si no se le cuidaba, a un despotismo nunca antes experimentado. Más adelante volveremos a este tema.

En sus escritos, Tocqueville enfoca el régimen norteamericano del decenio de 1830, no porque forzosamente encarne los principios del régimen mejor, sino porque señala la culminación de ese avance histórico hacia una creciente igualdad. De este modo, la naturaleza de la democracia aparece revelada en los Estados Unidos jacksonianos; para Tocqueville, su visita a los Estados Unidos es una confrontación con la democracia misma. Al subrayar la igualdad de condiciones, y no la igualdad simplemente dicha, Tocqueville llama nuestra atención hacia un estado de sociedad en que se ha realizado el concepto de igualdad. Es ese estado de sociedad en que los hombres se enfrentan unos a otros cuando su igualdad en abstracto se les ha manifestado en las iguales oportunidades de educación, en una general nivelación de la riqueza, en la uniforme garantía de derechos políticos. Tocqueville no consideró a los Estados Unidos, y ninguna otra sociedad, como un Estado en que el principio de igualdad se hubiese realizado por completo, pero los Estados Unidos sí se aproximaban más a este ideal que ningún otro régimen. Como todos los Estados democráticos, se caracterizaban por la progresiva disminución de las desigualdades del "Antiguo Régimen".

Desde luego, la igualdad de condiciones se interpreta en contraste con la desigualdad de condiciones, el estado social del Antiguo Régimen, fuese de Francia o de la Europa feudal en general. Dentro de la *Democracia,* continuamente aparecen en el argumento las características del Antiguo Régimen. Mediante la conciencia que Tocqueville tenía de la gran alternativa a la democracia —y por entonces, todavía respetable—, logra informarnos y moderar esa democracia destinada al triunfo. En la caracterización que hace Tocqueville del Antiguo Régimen —la norma contra la cual, al parecer, coteja la democracia y la llama a cuentas— podemos empezar a captar el significado de su pensamiento. Es como si debiéramos decir que no puede compren-

der la revolución democrática nadie que sea insensible a las cualidades que Tocqueville atribuye a un estado aristocrático de la sociedad: una cierta elevación del espíritu y desdén a las ventajas mundanas, poderosas convicciones y una honorable devoción, hábitos refinados y modales embellecidos, el cultivo de las artes y de las ciencias teóricas, un amor a la poesía, la belleza y la gloria, la capacidad de emprender grandes empresas de valor perenne. Un entendimiento de las cosas democráticas requiere una conciencia de las opciones que hay a la democracia; y esta necesidad no queda obviada por la "marcha de la historia". Teniendo presente esta conciencia podemos empezar a leer la versión de la democracia que nos da Tocqueville.

## El carácter del régimen

El rasgo característico de la sociedad democrática es su atomismo. Se han derogado los códigos tan minuciosamente prescritos que gobernaban las relaciones de las tres clases de sociedad en los tiempos aristocráticos. Han caído las barreras que separaban las clases; la propiedad se ha divido e igualado; se han abierto, a todos, nuevos caminos a los logros sociales, intelectuales y políticos. La atención de las clases gobernantes a aquellos a quienes vigilaban, como pastores a sus rebaños, ha sido reemplazada por una virtual indiferencia. Se han roto los nexos sociales y políticos que unían a los hombres. Y ahora los hombres se enfrentan entre sí como iguales, cada quien independiente, cada quien impotente. Los individuos que forman semejante sociedad no tienen, como ciudadanos, nexos naturales entre sí; como cada quien es igual a todos los demás, nadie está obligado a obedecer las órdenes de otro. Una tarea ingente de la moderna sociedad democrática es la construcción de nexos artificiales que reemplacen los lazos de la Edad Media.

Según nos dice Tocqueville, la clave de la cualidad atomística de las épocas democráticas se encuentra en la difusión del "individualismo", disposición a rechazar como inevitables todas las obligaciones o artículos de fe que no hayan sido sometidas o no hayan soportado la prueba de la investigación personal. Cada quien se vuelve el centro de un minúsculo universo privado, que consiste en él mismo y su círculo inmediato de parientes y amigos. El individuo, totalmente absorto en la contemplación de este universo, pierde de vista ese otro universo mayor: la sociedad en general. El padre espiritual de esta "nueva idea" o disposición es Descartes, cuyo método filosófico ofrece el ejemplo y la justificación para someter al juicio particular de cada quien todos los objetos venerables de fe y de apego. La igualdad de condiciones es causa de la rápida y difundida aceptación de esta nueva disposición; en el triunfo de sus propios intentos de romper los frenos sociales de la Edad Media, la democracia encuentra un bienvenido aliado en la filosofía cartesiana, que pone en entredicho las creencias tradicionales. En torno de la cuestión del individualismo veremos que se apiñan ciertas propensiones, las cuales en conjunto hacen surgir lo que podemos llamar el problema de la democracia. Éstas son la pasión por el bienestar y las comodidades

materiales, una preocupación por el bien privado, con exclusión de toda consideración de los asuntos públicos, y una inevitable tendencia a la mediocridad. Hacen que el hombre democrático sea demasiado propenso a aceptar o a escoger un blando despotismo que le da la seguridad en estas búsquedas y preferencias. Una resolución al problema de la democracia entraña encontrar un lugar, dentro de la democracia, para la libertad, la excelencia humana, el resurgimiento de la virtud pública y la posibilidad de la grandeza.

Cuando el individualismo va unido a la igualdad de condiciones, se despierta una sed insaciable de las comodidades materiales de este mundo. En una sociedad carente de los tradicionales frenos y obligaciones —para con el país, para con los señores, para con la Iglesia—, los hombres se esfuerzan por satisfacer sus deseos —inmediatamente sentidos, inmediatamente inteligibles— para mejorar sus condiciones de vida. En el Antiguo Régimen, la disparidad de riqueza y de bienestar material era aceptada como parte del programa natural de las cosas; además, la nobleza de la Europa feudal había logrado satisfacer su deseo de comodidad material de tal manera que la dejase libre de cultivar sus facultades superiores. Es decir, la nobleza no temía que esas riquezas que poseía le fuesen arrancadas súbitamente. Esta saludable paz del espíritu se había logrado por medio del efecto legitimador de un uso y una costumbre ya de larga data. Con la caída del sistema feudal y con la diseminación de las doctrinas individualistas, la necesidad de mejorar las condiciones materiales de vida aparece como la expresión legítima de los derechos naturales de todos los hombres.

Vemos así que la democracia debe satisfacer el deseo de bienestar, no de unos cuantos sino de todos, y hacerlo de tal modo que induzca a los hombres a dedicar alguna parte de sus energías a otras búsquedas y a las necesidades de la nación en conjunto. Este problema puede resolverse, o bien si hay suficientes bienes materiales para satisfacerlos a todos, de modo que nadie tema quedarse sin su parte, o bien si el hombre democrático logra moderar sus deseos. Tocqueville parece sostener dos opiniones contradictorias sobre la probabilidad de llegar a una solución del problema. Por una parte, parece confiar en que el amor a las satisfacciones físicas se mantendrá dentro de unos límites modestos. El hombre democrático buscará las pequeñas comodidades de la vida: los medios de hacer menos ardua la existencia; comprará y sembrará unas cuantas hectáreas más de tierra, agrandará su morada. El reproche que hace Tocqueville al principio de igualdad no es que fomente en los hombres la búsqueda de goces ilegales o excesivos, "sino de que los absorbe enteramente en busca de los permitidos. Así, será difícil establecer en el mundo una especie de materialismo que no corrompa las almas, pero que las ablande y concluya por destemplar todos sus resortes secretamente".[5] El brote súbito, dramático y violento contra la religión, la moral y la propiedad que estalló en 1789 no fue más que una reacción pasajera, tan sólo característica de un periodo revolucionario; no se le debe con-

[5] *Ibid.*, p. 141.

siderar como una inclinación permanente de las épocas democráticas. El amor del hombre democrático al bienestar no sólo es compatible con la moral y el orden público, sino que ni siquiera se le puede satisfacer sin éstos. Hasta se le puede combinar con "una especie de moral religiosa". De este modo, aunque la democracia pueda ir acompañada por el descuido de lo más elevado que hay en el hombre, al menos resolverá el problema de un modesto bienestar para la mayoría. Ésta es la virtud de la democracia que Tocqueville celebra en su famosa conclusión a la segunda parte de la *Democracia.*

A pesar de todo, hay otra faceta menos optimista en la busca del confort material. Se han abierto todos los caminos hacia la satisfacción del deseo de bienestar, pero se han abierto por igual a todos: la competencia es abrumadora. Por mucho que alguien tenga, siempre pensará en la gran cantidad de bienes que constantemente lo eluden; este pensamiento "lo llena de turbación, de temor y de pesar y mantiene su alma en una especie de trepidación incesante".[6] Si esto es así, no puede haber solución técnica al problema del bienestar: los deseos de los hombres aumentan con aquello que los alimenta; jamás podrá haber bastante para todos.

Este inesperado giro, de un decente materialismo a una búsqueda más o menos continua de comodidades materiales, es concomitante al surgimiento del espíritu comercial: el comercio es considerado el medio más fructífero de lograr la satisfacción del afán de bienestar. El comercio transforma fácilmente el simple deseo de unas comodidades modestas en una caricatura de sí mismo. Llega a considerarse como la más noble de las ocupaciones, y embota las facultades de los hombres de mayor competencia para la sociedad. Los hombres de intelecto superior se desvían de la política a los negocios, de la vida pública a los asuntos privados. En el comercio, estos hombres encuentran vías apropiadas para sus facultades distintivas, y se liberan de la conformidad y la vulgaridad de la vida política. De hecho, esos hombres amenazan con formar el núcleo de una nueva aristocracia: Tocqueville advierte a "los amigos de la democracia" que estén en guardia, "porque si la desigualdad permanente de las condiciones y la aristocracia penetran de nuevo en el mundo, se puede predecir que lo han de hacer por esa puerta".[7]

Individualismo y materialismo, rasgos divisorios de la democracia, son compensados hasta cierto punto por un suavizamiento general de las costumbres y el desarrollo de un espíritu de compasión o de camaradería humana. Las clases de la Edad Media se habían considerado como seres pertenecientes a distintas especies: tal era la diferencia de sus costumbres, intereses y gustos. La sociedad había sido fría, intransigente, severa. La revolución democrática logró borrar las obligaciones sociales o políticas, al tiempo que sacaba a flote los nexos humanos naturales. Al hacerse iguales las condiciones, los hombres cobraron mayor conciencia de su semejanza mutua; esta conciencia despierta sentimientos de auténtica simpatía, y un acto de la imaginación basta para que alguien pueda experimentar los su-

[6] *Ibid.*, p. 145.
[7] *Ibid.*, p. 171.

frimientos de otro. La revolución democrática revela la bondad natural del hombre; éste no haría un daño innecesario a otro. Podemos reconocer aquí el paralelismo entre el hombre "democrático" de Tocqueville y el hombre "natural" de Rousseau.

Existe, además, un nexo entre las consecuencias del individualismo y el desarrollo de la compasión. Contra lo que habría podido esperarse, la libertad de depender exclusivamente de sí mismo, junto con la emancipación de los frenos tradicionales, no hace que el hombre democrático sea del todo confiado y orgulloso. Su gravedad refleja lo serio de la empresa a la que se ha dedicado, pero su confianza es socavada por la "turbación, el temor y el pesar" que acompañan su condición. Al enfrentarse por todos lados a quienes, como él, se están esforzando infatigablemente por unos bienes inalcanzables, "cada ciudadano se dedica habitualmente a la contemplación de un objeto minúsculo: a saber, él mismo".[8] No tiene alternativa, y ha de buscar la ayuda de otros, lo cual se ve obligado a hacer cuanto más se igualan las condiciones sociales.

Podría parecer que la compasión y el interés propio se combinan para servir como fundamento de un nexo social o político en los tiempos democráticos, superando así las fuerzas divisoras del individualismo y la búsqueda del bienestar. Y sin embargo la compasión y el interés propio, aunque no forzosamente opuestos, no siempre son compatibles. Como Rousseau antes que él, Tocqueville sugiere que la compasión, aunque sea un instinto natural en el hombre, es debilitada por el cálculo. En la medida en que los hombres no son desinteresados, consultarán su propio interés antes de pensar en el bienestar de los demás; esto lo fomenta la democracia, dejando a cada quien librado a sus propios recursos. El hombre democrático acudirá en ayuda de otro si ello no entraña pérdida ni daño para él mismo, pues para que el espíritu de compasión fuese plenamente eficaz, la sociedad no sólo requeriría una condición de igualdad, sino también una condición de abundancia, en que hubiese bienes materiales suficientes para todos. Ya hemos aludido a las fuerzas en acción que, dentro de la democracia, anulan semejante posibilidad.

Más aún, el espíritu de compasión trasciende las fronteras nacionales y, como tal, actúa para debilitar los nexos políticos; los hombres se vuelven indiferentes a aquellos usos arbitrarios que distinguen a los hombres como ciudadanos. La compasión es un instinto natural que tiende a aflojar aquellos nexos que simplemente son convencionales; para Tocqueville, la propia sociedad política tiene, precisamente, ese carácter convencional. La amabilidad, el suavizamiento de las costumbres y ese aire de humanidad que caracteriza a las sociedades democráticas suelen sentirse más claramente dentro de la unidad familiar que entre ciudadanos. Dice Tocqueville: "La democracia extiende los lazos sociales, pero estrecha los naturales; acerca a los parientes, al mismo tiempo que separa a los ciudadanos."[9]

[8] *Ibid.*, p. 82.
[9] *Ibid.*, p. 208.

Estas características —materialismo, mediocridad, compasión, domesticidad y aislamiento— que aparecen o que cobran fuerza a base de la igualdad de condiciones y del individualismo, constituyen el meollo de las enseñanzas de Tocqueville acerca de la democracia. Un régimen en que sus efectos no fuesen mitigados de alguna manera, un régimen en que no se estimulara el ejercicio de las facultades humanas más elevadas, en que la sociedad misma parecería detenerse, y languidecer las virtudes públicas, semejante régimen bien podría hacernos poner en duda la bondad de la Providencia que lo promueve.

Y esto no es todo. La paradoja fundamental de la democracia, tal como la interpreta Tocqueville, es que la igualdad de condiciones sea tan compatible con la tiranía como con la libertad. Una especie de igualdad, al menos, puede coexistir con la mayor desigualdad. Dejada a sus propios recursos, la democracia en realidad es propensa al establecimiento de la tiranía, sea de uno sobre todos, o de muchos sobre pocos, o aun de todos sobre todos. Volvamos ahora a la elaboración de esta paradoja.

La pasión impulsora de las épocas democráticas es el amor a la igualdad. Esta pasión se produce a sí misma partiendo de la condición social prevaleciente que, como hemos visto, es la fuente esencial de todas las pasiones, ideas y costumbres de la sociedad. Pero el amor del hombre democrático a la igualdad supera cualquier otro sentimiento, incluso el de la libertad. La libertad exige esfuerzo y vigilancia; es difícil de alcanzar, y fácil de perder; sus excesos son evidentes a todos, mientras sus beneficios fácilmente pueden escapar a nuestra atención. Por otra parte, las ventajas y los placeres de la igualdad se sienten al punto, sin requerir ningún esfuerzo. Son accesibles a todos, aun a los de menor capacidad y "para gustarlos, no se necesita más que vivir".[10] Pero si esto puede decirse de los placeres de la igualdad, sus desventajas pueden no ser evidentes, salvo, tal vez, para aquellos que no se han dejado obnubilar por sus goces. Así pues, la igualdad de condiciones ha desencadenado una pasión que no se puede contener; todo gobierno del futuro deberá reconocer sus raíces en este impulso omnipotente. La pasión de los hombres de las comunidades democráticas por la igualdad es "ardiente, insaciable, eterna e invencible; quieren la igualdad en la libertad, y si así no pueden obtenerla, la quieren hasta en la esclavitud".[11]

El amor a la igualdad puede expresarse en una de dos formas: una "viril y legal pasión por la igualdad" que trata de elevar a todos al nivel de los grandes, o un "depravado gusto por la igualdad" que se esfuerza por reducirlo todo al más bajo común denominador. Obviamente, si prevaleciese la primera pasión por la igualdad, se reduciría en grado apreciable el poder de las objeciones que pueden hacerse a la democracia. Pero las fuerzas en acción en condiciones de igualdad ofrecen poca esperanza de que pueda

[10] *Ibid.*, p. 102.
[11] *Ibid.*

triunfar la viril pasión por la igualdad. Los hombres son empujados a desear bienes que no pueden obtener. La igualdad despierta en cada quien la esperanza de alcanzar esos bienes, pero la competencia es tal que cada quien tiene pocas probabilidades de realizar sus ambiciones. Además, la pugna por satisfacer estos deseos no es equitativa; la victoria es inevitablemente de quienes poseen habilidades superiores. No es posible elevar a todos al nivel de los grandes, pues las diferencias de capacidad se originan en Dios o en la naturaleza. De este modo la democracia despierta una conciencia del derecho de todos a todas las ventajas de este mundo, pero frustra a los hombres que tratan de alcanzarlas. Esta frustración causa envidia y desplaza al respeto. Así, el alma del hombre siempre es excitada, siempre frustrada, e inevitablemente se fatiga en la lucha; no puede soportar largo tiempo esa condición. El hombre busca una solución que satisfaga su deseo más intenso, liberándolo de la angustia así causada. De este modo, la igualdad prepara al hombre a prescindir de su libertad para salvaguardar la igualdad misma.

Según Tocqueville, el hombre puede entregar así su libertad a un déspota de la descripción ya clásica pero, más que probablemente, el carácter del déspota adquirirá una forma nueva por entero. De hecho, términos como "despotismo" y "tiranía" se vuelven casi inadecuados para expresar el pensamiento de Tocqueville, quien trata de describir, en lugar de nombrar, el nuevo despotismo. En una sociedad en que todos son iguales, independientes e impotentes, sólo hay un medio, el Estado, especialmente capacitado para aceptar y para supervisar la rendición de la libertad. Tocqueville llama nuestra atención hacia la creciente centralización de los gobiernos: el desarrollo de inmensos poderes tutelares que, de buena gana, aceptan la carga de dar comodidad y bienestar a sus ciudadanos. Los hombres democráticos abandonarán su libertad a estas poderosas autoridades a cambio de un despotismo "blando", que "provee a su seguridad y a sus necesidades, facilita sus placeres, conduce sus negocios principales, dirige su industria, arregla sus sucesiones, divide sus herencias y se lamenta de no poder evitarles el trabajo de pensar y la pena de vivir".[12] Tocqueville previó que semejante gobierno no era incompatible con la soberanía popular, o al menos con las formas de la soberanía popular. El pueblo en conjunto muy bien puede consolarse, en el conocimiento de que él mismo eligió a sus amos. La democracia origina una nueva forma de despotismo: la sociedad se tiraniza a sí misma.

Ningún planteamiento del problema de la democracia estaría completo sin la descripción que hace Tocqueville de la tiranía de los grandes números, de los muchos sobre los pocos. Tocqueville no desconoce las peticiones de los grupos de intereses especiales ni el hecho de que frecuentemente fluctúa la integración de la mayoría en una democracia. Pero semejante fluctuación ocurre dentro del marco de una convicción establecida sobre ciertos principios que, a su vez, son inmutables: en ese sentido podemos hablar de una mayoría permanente dentro de una democracia. Además, la aparente homogeneidad de la sociedad democrática oculta a nuestra vista dos fuen-

[12] *Ibid.*, p. 336.

tes inagotables de heterogeneidad: el intelecto y la riqueza. La capacidad intelectual está desigualmente distribuida, y Tocqueville afirma que la mayoría de la humanidad carece de la capacidad de llegar a convicciones racionales. Tras la cuestión de la capacidad, las exigencias del conocimiento son tales que en condiciones democráticas los hombres rara vez tendrán el tiempo, la paciencia o el interés necesarios para tratar de llegar a ellas. Tocqueville no ve un avance revolucionario en los medios de educación, ninguna "profusión de métodos fáciles y de ciencia barata" que basten para compensar la pérdida de tiempo y de talento. Mientras el pueblo siga siendo el pueblo, es decir los muchos, se verá obligado a ganarse el pan, careciendo así del tiempo indispensable para el cultivo del conocimiento. Los muchos, si reconocen siquiera estos hechos, tratan de refutar su significado; sustituyen la superioridad intelectual de los pocos por una superioridad debida a consideraciones de cantidad: "El imperio moral de la mayoría se funda en parte sobre la idea de que hay más luz y cordura en muchos hombres reunidos que en uno solo, en el número de los legisladores que en su selección."[13] La autoridad de la mayoría es tal que hasta la minoría acaba por aceptar este ataque al intelecto. Esto, observa Tocqueville, señala un nuevo fenómeno en la historia de la humanidad. La mayoría no sólo exige una conducta conformista sino que también se esfuerza por hacer imposible a los individuos concebir siquiera un no conformismo. Sostener en un asunto importante una opinión contraria a la de la mayoría no sólo es imprudente o inútil, sino hasta deshumanizador. "La mayoría posee un imperio tan absoluto y tan irresistible, que es necesario en cierto modo renunciar a sus derechos de ciudadano, y por decirlo así a su cualidad de hombre, cuando quiere uno apartarse del camino que ella ha trazado."[14] La tiranía mayoritaria sobre los espíritus de quienes son sus superiores en materia intelectual hace que la disposición de la democracia a la mediocridad sea absoluta.

La tiranía mayoritaria sobre los pocos ricos o propietarios es menos clara. Sin duda, Tocqueville trata de superar el temor de aquellos críticos de la democracia que en el gobierno de los muchos veían la destrucción inevitable de todos los derechos de propiedad; en su Prefacio tiene cuidado de señalar que en el país democrático más avanzado del mundo, los derechos de propiedad han gozado de mayores garantías que en ninguna otra parte. Sin embargo, Tocqueville no se muestra optimista pensando que la eterna lucha entre ricos y pobres haya sido resuelta por la revolución democrática; tampoco han sido reducidos o elevados todos al mismo nivel de riqueza, ni la envidia de los pobres a quienes están en mejores circunstancias se ha reducido, por muy grande que haya sido la nivelación. Entonces, ¿cuán seguros están los derechos de propiedad?

Según Tocqueville, la división entre los pocos y los muchos, los ricos y los pobres, es rasgo permanente de todas las sociedades, destinada a subsistir pese a la progresiva realización de la igualdad de condiciones. Ésta es una

[13] *Ibid.*, I, 265.
[14] *Ibid.*, p. 277.

"regla fija" a la que están sujetas todas las comunidades. Por otra parte, la proporción de individuos que dentro de una sociedad forman cada uno de los tres grandes órdenes —los ricos, los de medios moderados y los pobres— puede variar de una sociedad a otra. Aunque estas proporciones pueden cambiar, Tocqueville rechaza la idea de que los ricos o los moderadamente ricos puedan constituir jamás una mayoría. "El voto universal da, pues, realmente el gobierno de la sociedad a los pobres."[15] Además, declara que es inevitable que la clase gobernante sea la opresora. "Es seguro que la democracia irrita a una parte de la comunidad, y que la aristocracia oprime a otra."[16] Por último, Tocqueville desiste de instruir a los pobres para que comprendan que va contra su propio interés el empobrecer a los ricos. Por ello, no ve razón para creer que el tradicional conflicto entre ricos y pobres vaya a cesar en condiciones democráticas, o que los unos carezcan del deseo o de la oportunidad de oprimir a los otros. Dado que la mayoría es pobre, y dado que ésta será la soberana, después de todo se justifican los temores de quienes criticaban a la democracia.

Y sin embargo, ¿cómo hemos de reconciliar esto con unas afirmaciones al parecer totalmente opuestas que hay en otras partes de la *Democracia*? Por ejemplo: en la segunda parte declara Tocqueville que en las comunidades democráticas los pobres, en lugar de formar la gran mayoría de la nación como siempre lo habían hecho, serán comparativamente pocos en número, y que su lugar será ocupado por los integrantes de las nuevas clases medias. Las clases medias no sólo constituyen ahora la mayoría, sino que tienen propiedades y, de hecho, son los principales defensores de los derechos de propiedad. Entonces, ¿qué tienen los ricos que temer de una mayoría cuyas pasiones e intereses son tan parecidos a los suyos propios?

Podemos sugerir un nexo entre la tiranía mayoritaria y el nuevo despotismo. Los hombres que se rinden a esta blanda y cómoda tiranía son los hombres de la nueva mayoría que han gustado y paladeado el primer fruto de la universal busca del bienestar. Pero sus deseos han sido superiores a sus oportunidades: atemorizados por la perspectiva de perder lo que tienen ante quienes son más capaces que ellos, los de la mayoría se vuelven hacia el gobierno como único poder capaz de proteger sus derechos y sus bienes y de contener las ambiciones de los pocos. El nuevo despotismo es una forma que puede adquirir la tiranía mayoritaria. A expensas de los pocos (los ricos), asegura a los muchos un modesto goce de las cosas buenas de la vida; en ese sentido, no es incompatible con la protección de los derechos de propiedad en una escala limitada.

## La solución del problema

Si se quiere resolver el problema de la democracia, la solución debe encontrarse en el nivel de la democracia, es decir, la solución debe estar en ar-

[15] *Ibid.*, p. 222.
[16] *Ibid.*, p. 197.

monía con el principio de la democracia, que es la igualdad. Todo intento por moderar la democracia con principios o prácticas tomados de un régimen ajeno a ella estará condenado al fracaso: ni siquiera un déspota puede gobernar de acuerdo con el principio democrático sin inclinarse ante la igualdad. De este modo, Tocqueville advierte a sus contemporáneos que la tarea no consiste en reconstruir la sociedad aristocrática, sino en hacer que la libertad proceda a partir del estado democrático de la sociedad y de elaborar "esa especie de grandeza y de felicidad" apropiada a la igualdad de condiciones.

La ironía de la situación democrática consiste en que la democracia anima a los hombres a ceder su libertad, que es lo único esencial para su liberación. Si el individualismo es la causa del atomismo de la sociedad democrática, es la libertad la que, paradójicamente, puede restablecer un sentido de interdependencia política, fomentando una conciencia de que cada individuo depende de cada uno de los demás. ¿Qué probabilidad hay de que la libertad surja del estado democrático de la sociedad? La respuesta de Tocqueville revela un optimismo esencial en las bases de su pensamiento político:

> Por lo que a mí toca, lejos de echar en cara a la igualdad la indocilidad que inspira, la alabo por esto principalmente. La admiro al verla depositar en el fondo del espíritu y del corazón de cada hombre esa noción oscura y esa propensión instintiva hacia la independencia política, preparando así el remedio al mal que causa.[17]

La pasión por la igualdad a toda costa se ve enfrentada a una pasión, igualmente engendrada, por la igualdad en la libertad. No obstante, como ya hemos visto, estas pasiones son de fuerza desigual. Además, la pasión que induce a un hombre a ceder al gobierno la preocupación por su propio bienestar se ve aumentada en sus efectos por las tendencias omnipresentes hacia la centralización del gobierno. Los gobiernos se hacen más poderosos; los individuos parecen ser más indefensos que nunca. Por consiguiente, la natural pasión por la libertad debe ser complementada por el arte político, arte que, descubre Tocqueville, se ha practicado de manera ejemplar en los Estados Unidos. La experiencia norteamericana sugiere, para la solución del problema democrático, ciertos "recursos democráticos", como el autogobierno local, la separación de la Iglesia y del Estado, la libertad de prensa, unas elecciones indirectas, una judicatura independiente y el fomento de asociaciones de todas clases. Hay que reconocer que Tocqueville no se limita simplemente a recomendar la adopción de cada una de las prácticas norteamericanas. Aunque, por ejemplo, admira el sistema federal, también arguye que tan complicado mecanismo no es apropiado en absoluto al temperamento y a las realidades de la vida política europea. Más que nada, los Estados Unidos ofrecen los principios, como el principio del interés propio rectamente entendido, sobre los cuales puede lograrse un orden democrático respetable. Antes de considerar la doctrina del interés propio, meollo de

[17] *Ibid.*, II, 305.

la solución de Tocqueville al problema de la democracia, debemos examinar algunos aspectos de los recursos democráticos que acabamos de mencionar.

Para contrarrestar los efectos de la centralización, Tocqueville reconoce el valor de la libertad local, en el nivel de la comuna y la comunidad. Dentro de los confines de esta pequeña esfera, cada ciudadano recibe su preparación inicial en el disfrute de la libertad. Al aprender a interesarse y a cooperar en cuestiones de su propia esfera, el ciudadano se imbuye de los rudimentos de la responsabilidad pública. La comuna es la sede de la transformación del interés egoísta en patriotismo; al menos en una especie de patriotismo. Según Tocqueville, las instituciones libres, en particular las del nivel local, transforman a individuos esencialmente egoístas en ciudadanos cuya primera consideración es el bien público. Sin embargo, sería fácil exagerar la importancia o acaso la pertinencia que Tocqueville atribuye al autogobierno local. Debe notarse que en ninguna parte ofrece una fórmula sencilla o general para la determinación de asuntos que en realidad corresponden a las autoridades locales, en contraposición con las nacionales. Además, sugiere que cuanto más compleja y civilizada se vuelva una nación, menos probablemente establecerá la libertad local o tolerará los torpes esfuerzos de una comunidad que no tenga tradición de libertad.

El sistema de jurados es otro de los recursos democráticos que Tocqueville recomienda para mantener la libertad y contrarrestar las tendencias individualistas en una democracia. También, como la libertad local, impone a los ciudadanos una conciencia de las necesidades de los demás. Sus críticos han observado que lo que Tocqueville espera de esta fuente casi no se ha realizado, pero en general no han sabido reconocer que Tocqueville puso sus esperanzas en la disponibilidad de un cuerpo de jueces superiores, y que tuvo conciencia de la calidad de los jueces como clase que iría disminuyendo en proporción al aumento de su número. De las cualidades de tales hombres depende Tocqueville en su idea de que el sistema de jurados formará el juicio del pueblo e instilará en él una conciencia de los requerimientos de la justicia. El procedimiento característico de Tocqueville consiste en tratar de descubrir aquellos medios por los cuales pueden moderarse e instruirse los gustos y las pasiones de los muchos; el sistema de jurados es uno de tales medios y, a este respecto, sirve como ejemplo particular el papel general y omnipresente que Tocqueville esperaba que desempeñasen los jueces y otras personas asociadas a la judicatura, en una democracia. En particular, la preparación que reciben los juristas les da cierto amor al orden, a las formas legales y políticas y a la conexión de las ideas: gustos que los distinguen de la multitud y que dan un giro aristocrático a su pensamiento y sus preferencias. Su espíritu suele ser conservador y antidemocrático; en la medida en que llegan a desempeñar un papel importante en la sociedad (como deben hacerlo en una sociedad en que casi toda la cuestión política se transforma, tarde o temprano, en cuestión judicial), actuarán para contener los impulsos de la mayoría. Podemos notar que el papel de los abogados en la solución del problema de la democracia es una aparente ruptura del principio de que semejante solución debe encontrarse en el ni-

vel de democracia; pero tal es, después de todo, sólo una ruptura parcial. Aunque los juristas se señalen por sus gustos y hábitos aristocráticos, por su cuna y sus intereses retienen su nexo fundamental con el pueblo; por tanto, no constituyen una clase distinta.

De todos los recursos democráticos, el principal es la libertad de asociación. Tocqueville consideró las asociaciones como sustitutos artificiales de la nobleza de épocas anteriores que, en virtud de su riqueza y de su posición, servía de baluarte contra las intromisiones del soberano en las libertades del pueblo. De semejante manera, arguye Tocqueville, en una democracia las asociaciones protegen los derechos de la minoría contra la tiranía mayoritaria. Dado que en una democracia cada quien es independiente, pero también es impotente, sólo asociándose con otros podrá oponer sus opiniones a las de la mayoría. Ésta es una función "política" del derecho de asociación, derecho que tiene su origen en la naturaleza. Tocqueville atribuye a la proliferación de asociaciones una dignidad que tal vez sea nueva en el pensamiento político. Mientras que autores previos habían considerado que fomentar los partidos, las facciones o las asociaciones era una medida divisoria en la sociedad, Tocqueville las consideró absolutamente esenciales para el bienestar de la sociedad democrática. Lejos de contribuir a la destrucción de la unidad de la sociedad, las asociaciones superan las propensiones divisorias de la democracia: en los actos que acompañan a la organización y la operación de una asociación, los individuos aprenden el arte de adaptarse a un propósito común. Pero la utilidad de las asociaciones va mucho más allá de simples consideraciones políticas. La participación en grupos políticos engendra un amor a las asociaciones, y revela sus ventajas también para otros propósitos: educativos, científicos, comerciales. Según Tocqueville, aprender a asociarse es requisito para la conservación de la civilización misma: "Un pueblo en que los particulares perdiesen el poder de hacer aisladamente grandes cosas, sin adquirir la facultad de producirlas en común, volvería bien pronto a la barbarie."[18] Tocqueville vio en las asociaciones un medio no sólo de suavizar la tiranía mayoritaria sino también de superar esa mediocridad a la que era propensa la democracia.

La democracia pone la responsabilidad del gobierno en manos de quien, en opinión de Tocqueville, "o creerá sin saber por qué, o no sabrá precisamente lo que debe creer".[19] No obstante, un régimen democrático puede llegar a ser viable si ocurre un cierto aumento de la visión; las instituciones libres que recomienda Tocqueville están pensadas para facilitar esto. Los hombres deben transformarse en ciudadanos moralmente conscientes por medio de la operación de estos recursos democráticos. Los individuos dejarán de pensar sólo en sí mismos; se ensancharán sus facultades mediante el contacto con grandes jueces; su simpatía por sus conciudadanos aumentará por medio del servicio de jurados; sus espíritus se ensancharán si participan en asociaciones. Tocqueville consideró imposible inventar un sis-

[18] *Ibid.*, pp. 115-116.
[19] *Ibid.*, I, 196.

tema de instituciones que asegurara el buen gobierno mediante las acciones y reacciones de unos ciudadanos que fuesen totalmente irreflexivos o sólo impulsados por bajos móviles.

La evolución de un sentido de moral pública, a partir del espíritu de individualismo extremo que caracteriza a las épocas democráticas, es el tema no sólo de las instituciones que hemos estado analizando sino también de la obra de Tocqueville en conjunto. Los hombres se convertirán en ciudadanos mediante la operación del principio del interés propio debidamente comprendido. En su Introducción a la *Democracia,* Tocqueville nos dice que el pobre "admitió como regla de sus actos la doctrina del interés propio sin conocer sus secretos, y su egoísmo se halla tan desprovisto de luces como lo estaba antes su abnegación".[20] El llamado de Tocqueville a instaurar una "nueva ciencia de la política" para hacer frente a las nuevas condiciones de la igualdad es un llamado a una ciencia que establecería el principio del propio interés sobre un fundamento firme. Desde luego, es al "pobre" a quien se deben enseñar los principios de la nueva ciencia, pues es él quien, como miembro de la mayoría, gobernará la nueva sociedad; por la misma razón, los principios de la nueva ciencia deben estar al nivel de su entendimiento.

Cualesquiera que puedan ser las insuficiencias últimas de la doctrina del interés propio bien entendido, Tocqueville insiste en que "de todas las teorías filosóficas, es la más apropiada a las necesidades de los hombres de nuestro tiempo", [21] y en que ningún moralista ni educador debe escatimar esfuerzos por impartir sus principios. La posibilidad de motivar a los muchos apelando al autosacrificio o a la atracción inherente a la virtud se desvanece con la destrucción del sistema feudal y, con ello, la creencia en la autoridad y en la dignidad de los fines inmateriales. En condiciones de igualdad, el interés particular se convierte en el principal —si no en el único— resorte de la acción humana. El interés particular, afirma Tocqueville, es "el único punto inmutable del corazón humano".[22]

Tocqueville contrasta la doctrina del interés debidamente entendido con la opinión de que como mejor sirve el hombre a sus congéneres es sirviéndose a sí mismo. Ambas ideas apelan, en última instancia, a los instintos de propia conservación del hombre, pero la última no toma en cuenta el surgimiento de las virtudes políticas: sólo intensificaría la tendencia al individualismo. Si no se quiere que los hombres se retiren por completo a sus propios círculos domésticos, si no se quiere que se desvanezca por completo el espíritu público, habrá que enseñar a los hombres que por un ilustrado interés en sí mismos necesitarán ayudarse constantemente unos a otros y sacrificar una parte de su tiempo y de su riqueza al bienestar del Estado o de la comunidad. Los hombres deben llegar a ver lo deseable de aplazar la satisfacción inmediata de sus deseos con la esperanza de un grado más cierto o mayor de satisfacción en un momento del futuro, esperanza que proven-

[20] *Ibid.*, p. 11.
[21] *Ibid.*, II, 131.
[22] *Ibid.*, I, 255.

drá de la contribución del bienestar común a su propio bienestar. El fundamento del orden público o social reside en un egoísmo ilustrado: cada quien acepta la idea de que "al servir el hombre a sus semejantes se sirve a sí mismo y que su interés particular es el de hacer el bien".[23] Fiel a los requerimiento de la igualdad, Tocqueville apela al instinto de conservación del hombre y se esfuerza por levantar sobre esta base una especie de moral pública y de patriotismo: quisiera hacer virtuosos a los hombres, enseñándoles que lo que es justo también es útil.

Se puede confiar por completo en la doctrina del interés bien entendido:

> El interés bien entendido es una doctrina poco elevada, pero clara y segura. No pretende alcanzar grandes cosas; pero obtiene sin mucho esfuerzo todas las que se propone, y como se encuentra al alcance de todas las inteligencias, cada individuo la comprende fácilmente y la retiene sin trabajo. Adaptándose maravillosamente a las debilidades de los hombres, consigue un gran dominio y no le es difícil conservarlo, porque vuelve el interés personal contra sí mismo y utiliza, para dirigir las pasiones, el aguijón que las excita.[24]

Esta sucinta declaración revela el acuerdo fundamental de Tocqueville con las presuposiciones del pensamiento político moderno; pese a aparentes desviaciones, Tocqueville sigue la tradición originada con Maquiavelo y continuada en la enseñanza de Hobbes sobre el derecho natural. El problema político del hombre se resuelve bajándolo a sus propios niveles: la doctrina del interés bien entendido no tiende a objetos sublimes. El cumplimiento de las normas adoptadas queda asegurado al depender de una doctrina que alcanza a la más modesta capacidad y que, por tanto, está al alcance de todos. La doctrina tiene sus raíces en lo que se considera como la pasión más poderosa del hombre, aquí la preocupación por el bienestar individual. El triunfo de esta doctrina queda aún más garantizado porque recurre al enfrentamiento de un interés contra otro, mientras se confía a la razón el trabajo de asegurar la satisfacción de las pasiones. En común con la mayoría de los filósofos políticos típicamente modernos, Tocqueville se esfuerza por levantar su sistema sobre lo que opera en la mayoría de los hombres casi todo el tiempo y, como es de esperar, esto resulta ser lo que es más bajo, y no lo que es más elevado en el hombre. Como en Maquiavelo, nos orientamos por lo que los hombres son y no por lo que podrían llegar a ser. Tocqueville no es un filisteo; no es insensible a lo más elevado que hay en el hombre. Sin embargo, nos enfrentamos con su aceptación y aliento a un principio de moral política cuyo efecto consiste en establecer una norma pasadera en la humanidad:

> Si la doctrina del interés bien entendido llegase a dominar enteramente el mundo moral, las virtudes extraordinarias serían sin duda más raras; pero también creo que las groseras depravaciones serían menos comunes. La doctrina del interés

[23] *Ibid.*, II, 129.
[24] *Ibid.*, p. 131.

bien entendido impide quizá a algunos hombres elevarse demasiado sobre el nivel ordinario de la humanidad; pero otros muchos, que caían más abajo de ese mismo nivel, lo encuentran y se detienen en él. Considerando sólo a algunos individuos, los rebaja; pero examinada la especie, la eleva.[25]

Hemos observado antes que la solución del problema de la democracia debe encontrarse, según Tocqueville, en el nivel de la democracia. Tocqueville acepta la igualdad y, con ella, el individualismo que es su acompañante inevitable. La igualdad socava la deferencia mostrada en otras épocas a aquellos cuya responsabilidad era encargarse del bien común; el individualismo aparta a los hombres de toda preocupación por el bien común. El problema de la democracia es re-crear un sentido de moral pública con base en la igualdad y el individualismo. La doctrina del interés bien entendido constituye el intento de Tocqueville por resolver el problema sobre esta base. Depender del interés bien entendido exige, desde luego, que el interés sea *bien* entendido. En el contexto de la *Democracia,* el interés es interpretado principalmente en sentido económico: es una preocupación por las señales inmediatas, tangibles y materiales del bienestar del hombre. A partir de un interés ilustrado en el propio bienestar material, surgirá un bien distinto del económico: el patriotismo o espíritu público es el subproducto que surge de la inteligente busca de nuestro propio interés.

Hasta aquí hemos omitido toda mención al papel de la religión para suavizar el problema de la democracia. A primera vista, la insistencia de Tocqueville en lo indispensable de la religión parece señalar una deficiencia radical de la doctrina del interés bien entendido. Hay ciertos sacrificios que se pide hacer a los individuos, por algo que no se puede esperar razonablemente que tenga recompensa en esta vida; además, por mucho ingenio que se ponga en probar que la virtud es útil, hay individuos en quienes tales argumentos no harán ninguna impresión. Así, la virtud debe tener un apoyo en el otro mundo. La solución se encuentra en la simple extensión del principio del interés egoísta, para que incluya las recompensas de una vida futura. Tocqueville sostiene que los fundadores de casi todas las religiones han empleado, en bien de su causa, el mismo idioma que los filósofos modernos al plantear el principio del interés propio: el camino es el mismo "sólo el objetivo es más remoto".[26] No niega que algunos individuos religiosos pueden haber sido motivados exclusivamente por el amor a Dios, pero insiste en que el interés bien entendido "es el medio principal de que se sirven las religiones mismas para conducir a los hombres, y no dudo que por este lado se apoderan de la multitud y se hacen populares".[27] No sólo el propio interés puede ser complementado por la religión, sino que una especie de sentimiento religioso puede estar fundamentado en un espíritu de cálculo.

[25] *Ibid.*
[26] *Ibid.,* p. 133.
[27] *Ibid.,* p. 134.

El trato que Tocqueville da a la religión es "popular" todo el tiempo. Se invoca la religión no sólo para justificar al sacrificio supremo, sino también para combatir el individualismo y el materialismo de las épocas democráticas. La religión no puede dejar de mostrar a los hombres que hay bienes y aspiraciones que trascienden la experiencia de sus sentidos. De este modo combate la enseñanza materialista de que todo es reductible a la materia y perece con el cuerpo. Despierta el uso de las "facultades más sublimes" del hombre. Además, la religión sirve para recordar a los hombres sus obligaciones mutuas, y al hacerlo suprime en los hombres su preocupación exclusiva por sí mismos. Tocqueville afirma que la libertad es imposible sin moral, y la moral imposible sin religión. La religión aporta esas "creencias dogmáticas" que son las que mantienen unida la sociedad, creencias acerca de la naturaleza de Dios, del alma y de las obligaciones de los hombres para con los demás y para con el conjunto principal, el Estado, del que forman parte. Esto es especialmente necesario en tiempos de individualismo extremo, cuando los hombres son libres de formar y de sostener sus propias opiniones pero no tienen confianza para hacerlo. En esta situación, cuando todo está en duda y las opiniones son mal defendidas y abandonadas con facilidad, los hombres suelen someterse al primer demagogo que embota sus sensibilidades con falsas promesas de orden y de estabilidad. Por consiguiente, las ideas generales acerca de Dios y del alma humana sirven para conservar la libertad. Pero si los individuos no pueden determinar para sí mismos las respuestas a las preguntas eternas, si los filósofos, como declara Tocqueville, no pueden ofrecer respuestas inequívocas; si no obstante es esencial para la libertad y el bienestar de la sociedad que haya un núcleo común de tales creencias, entonces la sociedad debe recurrir a la religión para compensar esa falta. Aunque Tocqueville alude a religiones "falsas y muy absurdas", no insiste en la verdad o coherencia de la religión que ha de servir a esta función política; se muestra virtualmente indiferente a las normas particulares en la religión profesada por esta o aquella sociedad democrática.[28] Por ello, vemos que sus recomendaciones equivalen a poco más que la justificación de unas creencias sencillas destinadas a satisfacer (y a mantener dentro de los límites apropiados) el instintivo anhelo del alma humana de alguna respuesta a la cuestión de la inmortalidad.

La defensa que hace Tocqueville de la utilidad de la religión no lo mueve a pedir una religión del Estado; por lo contrario, sus consideraciones políticas lo hacen mostrar la necesidad de la separación de la Iglesia y del Estado. Pero, en contraste con quienes desean separar ambos para fortalecer el orden político mientras debilitan el religioso, Tocqueville arguye que sólo por separación se mantendrá la influencia religiosa lo bastante fuerte para ejercer sus efectos benéficos sobre la sociedad civil. El efecto saludable del espíritu de la religión sobre la sociedad en las épocas democráticas quedaría en peligro si la religión, por invadir el ámbito político, implantara la sugestión de que sus principios estaban sujetos a la determinación de la mayoría. Sólo

[28] Véase, por ejemplo, *ibid.*, pp. 22, 154-155; I, 314.

dependiendo de la pasión natural por la religión que hay en el hombre como tal, y evitando toda alianza con un partido o Estado en particular, puede la religión seguir causando su efecto sobre los hombres en épocas democráticas. La religión debe seguir siendo poderosa y, por tanto, separada, para desempeñar su función política. Los colonos de Nueva Inglaterra habían transmitido a sus descendientes esta preciosa herencia: el conocimiento del modo en que pueden combinarse el espíritu de libertad y el espíritu de religión. En el ámbito político, todo era maleable y sujeto al cambio; pero

> llegado a los límites del mundo político, [el espíritu humano] se detiene por sí mismo; abandona temblando el uso de sus más temibles facultades; abjura de la duda; renuncia a la necesidad de innovar; se abstiene incluso de levantar el velo del santuario y se inclina ante verdades que admite sin discutirlas.[29]

Al parecer, la democracia es imposible sin un santuario por encima y más allá de la investigación democrática.

Tocqueville tiene clara conciencia de que las condiciones de la igualdad imponen a la religión sus propias limitaciones. Si se quiere que la religión permanezca fiel a su función política, deberá aceptar estas limitaciones; también deberá estar en armonía con el principio del régimen democrático y con las pasiones desencadenadas por la igualdad. Por ejemplo: no podrá esperar ya persuadir a los hombres de que la pasión por la autosatisfacción es inmoral, pero sí podrá tratar de regular y de moderar el afán de bienestar. La religión deberá ceder, sin rendirse, a las pasiones democráticas. Aunque manteniéndose firme a sus creencias esenciales, la religión no deberá provocar la hostilidad de la mayoría, yendo innecesariamente contra "las ideas que en general prevalecen o contra los intereses permanentes que existen en la masa del pueblo".[30] Los esfuerzos de Tocqueville van encaminados a preservar el santuario religioso contra la impía y destructiva investigación de los muchos.

## La justificación de la democracia

La obra de Tocqueville ha sido aclamada por su objetividad, y sugerir siquiera que intenta dar una justificación a la democracia parece contrario al espíritu y a la letra de su obra. Tocqueville trata de captar las propensiones de la democracia para aprovecharlas, pero cuidadosamente se abstiene de declarar una preferencia, sea por la democracia (aun en su estado perfecto) sea por la aristocracia, el régimen que había triunfado o que iba en camino de triunfar. En la Introducción a su *Democracia,* nos advierte que no ha escrito para elogiar la democracia ni para proponer alguna forma particular de gobierno, y que ni siquiera aventurará un juicio sobre si el irresistible avance hacia la igualdad es nocivo o ventajoso para la humanidad. Y en la con-

[29] *Ibid.*, I, 45.
[30] *Ibid.*, II, 28.

clusión de su gran obra dice de la aristocracia y de la democracia que son como dos tipos distintos de seres humanos, no reductibles a una justa comparación. Sin embargo, en esta misma conclusión declara Tocqueville.

> es natural creer que lo que más satisface las miradas del Creador y Conservador de los hombres no es la prosperidad singular de alguno, sino el mayor bienestar de todos; lo que parece una decadencia, es a Sus ojos un progreso, y le agrada lo que me hiere. La igualdad es, quizá menos elevada, pero más justa y su justicia hace su grandeza y su belleza.[31]

Tocqueville rechaza la afirmación clásica de que la justicia tiene como tema la busca de la excelencia humana. En común con los filósofos políticos modernos, afirma que la justicia proviene de los derechos naturales; la idea de unos derechos naturales, nos dice, es "simplemente la de virtud introducida en el mundo político".[32] Los derechos naturales de todos, a su vez, proceden de la natural igualdad de todos los hombres, conclusión que no captaron los más grandes espíritus de la Antigüedad y que hubo de aguardar a la revelación cristiana antes de que su verdad fuese captada. Las desigualdades que caracterizaron la Edad Media no se fundaban en la naturaleza sino en el derecho positivo. La aristocracia misma, nos dice Tocqueville, es contraria a la "equidad natural" y no se le puede establecer sin recurrir a la violencia. Hasta el gobierno de la aristocracia es opresivo al mayor número de personas en el Estado, pese a la virtud y a los talentos de los aristócratas; éstos constituyen un grupo distinto que tiene intereses típicamente adversos a los intereses de la mayoría. Por el contrario, mediante la operación de una "tendencia secreta", la mayoría, aunque pueda ser ignorante, es difícil que deje de gobernar en interés del mayor número.

Tocqueville arguye, además, que la obligación moral proviene de dos fuentes: ya sea de los deseos y los intereses comunes de todos los hombres, ya de las necesidades particulares de una nación o grupo gobernante específico. Las nociones generales de justicia, en todo estado anterior de la sociedad, se han reflejado en sistemas de moral que reflejaban o apoyaban las necesidades particulares de tal sociedad, o de los grupos dirigentes particulares de tal sociedad como, por ejemplo, los principios de desigualdad que, supuestamente, justificaron el gobierno de la aristocracia feudal. Estos códigos morales secundarios estuvieron así relacionados con circunstancias especiales o procedieron de aquellos individuos que disfrutaban de distintos privilegios en ciertos periodos de la historia. Con la desaparición de estos privilegios también desaparecieron los códigos morales que así surgieron, y sólo queda aquel simple y uniforme código de justicia que se basa en los deseos y en los intereses comunes a todos los hombres como tales. En otras palabras, al igualarse las condiciones, desaparecerán los códigos morales convencionales para ser reemplazados por ese código natural de

31 *Ibid.*, p. 351.
32 *Ibid.*, I, 254.

moral correspondiente a la condición natural del hombre: la igualdad. De este modo, la condición democrática es la única condición que no da lugar a un código moral convencional y, en esto, podemos inferir del pensamiento de Tocqueville, recibe su justificación la democracia. Al menos en sus fundamentos, la democracia está de acuerdo con la naturaleza.

Aquellos a quienes *La democracia en América* de Tocqueville iba inicial o inmediatamente dirigida eran los partidarios y los críticos de la democracia. Tocqueville intentó moderar las pasiones de los primeros y calmar los temores de los segundos. El resultado fue una obra como de estadista, en la que ambas facciones pudieron encontrar algún solaz, y ninguno encontró gran ofensa, mientras favorecía la causa de la democracia moderada. Tocqueville aceptó la revolución democrática, adivinó sus flaquezas y trató de remediarlas con medios totalmente democráticos.

## LECTURAS

A. Tocqueville, Alexis de, *La Democracia en América.* Vol. I, Prólogo, Introducción; caps. II, III, IV, V (61-71, 89-101), VI (102-7), VIII (165-80), (181-86), XIII (206-9, 240-45), XIV, XV. XVI (281-90), XVII, XVIII (433-47, 452); vol. II. Libro I, caps. I, II, V, VIII, XX; Libro II, caps. I, II, IV, V, VII, VIII, IX, X, XI, XIII, XIV, XIX, XX; Libro III, caps. I, XVII, XVIII, XIX, XXI; Libro IV, caps. I, II, VI, VII, VIII.

B. Tocqueville, Alexis de, *El Antiguo Régimen y la Revolución Francesa*
———, *La Revolución Europea y Correspondencia con Gobineau*
———, *Las memorias de Alexis de Tocqueville*

# JOHN STUART MILL
# [1806-1873]

HENRY M. MAGID

## I. EL MÉTODO EN FILOSOFÍA POLÍTICA

JOHN STUART MILL tuvo que consagrarse al problema de determinar el método apropiado para el estudio de la política, debido a que el *Essay on Government*, obra de su padre, James Mill, había sido severamente criticado por Macaulay. Hasta entonces, J. S. Mill, junto con otros utilitaristas (o radicales de la filosofía, como se llamaban a sí mismos), había aceptado el método deductivo de Bentham y de James Mill como el más apropiado para la ciencia política. Según su concepción del método deductivo, los principios de la filosofía política y las reglas prácticas de actividad política debían deducirse de unas cuantas leyes sencillas de la naturaleza humana, por ejemplo, de axiomas psicológicos. Bentham enunció estos principios, y James Mill elaboró la teoría de gobierno basado en ellos.

Thomas Macaulay publicó una breve pero devastadora crítica de este enfoque a la política.[1] Sostuvo que era errónea la teoría de la naturaleza humana en la que se basaba: que los hombres no sólo se guiaban en su acción por el deseo de obtener placer. Mostró así que, aun como teoría deductiva, la de James Mill era demasiado estrecha. Y, de mayor importancia: cuestionó la posibilidad de elaborar una teoría que tuviese aplicación práctica, partiendo de unos primeros principios *a priori*. Lo que sabemos de política lo aprendemos por observación y por el estudio de la historia. Teniendo como datos los acontecimientos y secuencias de datos observados y los hechos históricos registrados, el procedimiento fructífero, pensó Macaulay, consistiría en clasificar y generalizar, a la manera propuesta por Francis Bacon. Estas generalizaciones, continuamente comparadas con nuevos datos, constituirían el conocimiento político, a la vez teórico y práctico, conduciéndonos a una ciencia de la política muy superior a las improductivas teorías *a priori* de los Radicales de la Filosofía.

J. S. Mill quedó muy impresionado por esas críticas y por otras publicadas por Macaulay.[2] Sin embargo, creyó que los utilitaristas tenían razón en las partes esenciales de su teoría, y que el error de su padre era de forma, no de contenido. Sostuvo que el *Essay on Government* era una polémica en favor de la reforma parlamentaria y no un tratado sistemático, y lamentó que

1 "Mill on Government", *Edinburg Review*, vol. X (marzo, 1829). Reproducido en *The Miscellaneous Writings of Lord Macaulay* (Londres: Longman, Green, Longman and Roberts, 1800), I, 282-322.

2 J. S. Mill, *Autobiography* (Nueva York: Columbia University Press, 1924). pp. 110-113.

su padre no reconociera esto. Así, aunque el ensayo tenía razón en sus principales conclusiones, era inadecuado en su método. En su propio pensamiento trató de formular un método que hiciera justicia a la vez a los atisbos del utilitarismo y a las críticas severas hechas por Macaulay.

Sus propias conclusiones con respecto al método se basan en distinguir tres tipos de deducción: la directa, la concreta y la inversa.[3] De este modo reconoció cuatro métodos, científicos todos ellos, pero aplicables a diferentes materias. La inducción propiamente dicha o, como él la llamó, el "método químico", establece las leyes causales comparando de manera específica los casos observados mediante los cánones de la inducción: los métodos de Acuerdo, Diferencia, Variaciones concomitantes y Residuos. Este enfoque, aunque aplicable a la química y útil hasta cierto grado en el estudio de la historia, es inaplicable a la ciencia de la política. El método deductivo directo o "geométrico" utilizado por James Mill arguye por medio de un razonamiento silogístico a partir de primeros principios, para llegar a leyes menos generales. Este método sólo es aplicable en aquellos campos en que no hay otras causas que obstaculicen la operación de la causa que está siendo estudiada. Por tanto, se le puede aplicar en matemáticas, pero no en mecánica ni en política. El método deductivo concreto o "físico" infiere las leyes de efecto, no partiendo de una ley causal sino de cierto número de ellas en conjunto, considerando todas las causas que influyen sobre el efecto y mezclando las leyes entre sí. Esta agregación de causas es posible porque el efecto producido es la suma de los efectos que serían producidos por las causas consideradas en particular. La simple agregación no procede en la química, pero sí en la mecánica y las ciencias sociales, ya que los hombres siguen siendo hombres aun cuando actúen sobre otro o en conjunción con otros. De este modo vemos que el método deductivo concreto es apropiado para esa parte de la ciencia social que se ocupa en determinar el efecto de una causa dada, por ejemplo, una ley nueva, en una condición dada de sociedad.

Por otra parte, para saber cómo quedan determinadas las condiciones o los propios estados de la sociedad, debemos invocar el método deductivo inverso, o método "histórico". Aquí el procedimiento consiste en elaborar leyes empíricas de la sociedad sobre la base de la inducción y luego en "comprobar" dichas leyes, deduciéndolas de las leyes *a priori* de la naturaleza humana. El enfoque inductivo es insuficiente en sí mismo porque tenemos muy pocos casos para emplearlos como datos. Toda generalización que hagamos sólo será verosímil por su conexión deductiva con una teoría general. De Comte tomó Mill la teoría general que consideró necesaria para poner el progreso humano mismo dentro del ámbito de la ciencia. En general, y con propósitos prácticos, el método físico es aplicable. Falla cuando el progreso se convierte en factor de la acción política, es decir, cuando ya no puede suponerse que las circunstancias que forman el trasfondo de una acción permanecen constantes. De este modo, hay dos ramas de la ciencia

[3] J. S. Mill, *A System of Logic* (1843), III y VI.

social, una de las cuales supone que las condiciones siguen siendo las mismas pero que se introducen nuevos o diferentes factores o agentes (por ejemplo: la economía política), y otra que intenta determinar cómo cambian las condiciones mismas (por ejemplo: la filosofía de la historia). En opinión de Mill, ninguna ciencia social está completa sin ambas ramas, y la última rama histórica es la básica. Como veremos, ambas son directamente aplicables a los estudios políticos, la física cuando consideramos el valor de una propuesta legislativa específica en una etapa particular de la sociedad; la histórica cuando consideramos los efectos de propuestas particulares sobre el progreso de la sociedad en la siguiente etapa.

## II. La filosofía de la historia

El contenido de la filosofía de la historia propuesta por Mill fue poderosamente influido por el pensamiento francés del siglo XVIII, por el movimiento de Reforma en Inglaterra, al cual contribuyó, y por su estudio de filósofos reformistas franceses del siglo XIX, especialmente de los saint-simonianos y de Comte.[4] Creyó que el progreso social era posible y deseable, pero no inevitable. La humanidad, como lo sabemos por la historia, es capaz de pasar de la barbarie a la civilización, y este avance adopta diferentes formas y ocurre a diferentes ritmos en distintas sociedades, aunque, reconoce, hay un cierto orden de progreso humano. Mediante el uso del método histórico apropiado podemos determinar las etapas por las cuales cualquier pueblo debe pasar en su progreso, y esta comprensión de la pauta del cambio histórico nos ofrece las coordenadas dentro de las cuales es posible determinar los pasos que deberán darse para avanzar a la siguiente etapa. De este modo, la filosofía de la historia, interpretada como la filosofía del progreso de la sociedad, es fundamental para la ciencia práctica de la política, y da una nueva dimensión a esta ciencia. No sólo es necesario saber lo que debe hacerse en la situación actual para alcanzar los fines del gobierno que hoy existe en la sociedad presente: también es necesario saber cómo debe hacerse para capacitar a la humanidad a pasar a la siguiente etapa superior de civilización. Y aun esto debe hacerse de tal modo de allane el camino a la etapa de civilización que sigue a la próxima. Tal teoría, hemos de señalar, es satisfactoria mientras se aplique a sociedades menos avanzadas desde el punto de vista de una más avanzada. Preguntamos, ¿qué necesitan tales sociedades para alcanzar el nivel de civilización que ya hemos alcanzado nosotros? Éste es el tipo de pregunta que Mill plantea acerca de las sociedades primitivas. Es más difícil determinar lo que nuestra sociedad, sumamente civilizada, necesita para pasar a sus próximas etapas, de las que hasta hoy no tenemos ejemplo ni concepción clara. La brecha en la filosofía de la historia es colmada por el ideal derivado en forma deductiva, partiendo de una teoría de la naturaleza humana y una teoría de la ética.

[4] *Ibid.*, esp. VI.

Siendo joven aún, Mill formuló un sugestivo enfoque a este problema.[5] Distinguió dos estados básicos de sociedad: el natural y el de transición. El estado natural de la sociedad resultaba ser aquel en que los más aptos para gobernar eran, en realidad, los gobernantes. En cambio, en el estado de transición ocupaban el poder quienes no eran más aptos para gobernar. Los estados naturales tienden a ser socavados por el surgimiento de nuevos jefes; la lucha entre ellos y los antiguos jefes produce el estado de transición que, a la postre, es reemplazado por un nuevo estado natural. Aunque al parecer Mill abandonó después este tipo de análisis, quedó de él un residuo en su pensamiento, a saber, que ningún estado de sociedad es satisfactorio a menos que los más aptos para gobernar ejerzan la mayor autoridad en sociedad.

Mill también quedó impresionado por el análisis de las tres etapas, de Comte. Le pareció perfectamente cierto que el desarrollo intelectual de la humanidad ha tenido una etapa teológica y una etapa metafísica, y se encuentra hoy en una etapa positiva (o, como Mill habría preferido llamarla, experimental), y su aceptación de esta doctrina sobrevivió a su desilusión de la ulterior filosofía social de Comte.

Si preguntamos a Mill cuál es la causa eficiente del progreso social, veremos que no tiene una respuesta clara. En cada etapa de la civilización pueden producirse ciertas condiciones que hagan posible la siguiente etapa; por ejemplo: indica que la primera lección que debemos aprender antes de que sea posible algún progreso social es la lección de obediencia. Y sin embargo, la existencia de las condiciones de progreso no garantiza que ocurrirá un progreso. El avance de la sociedad es producido en realidad por las ideas, el ejemplo y la jefatura moral e intelectual de individuos superiores. Esos individuos superiores han florecido principalmente en condiciones de libertad, de modo que la libertad es condición necesaria para el progreso. El argumento es bastante sencillo: el progreso depende del surgimiento de ideas nuevas; las ideas nuevas sólo surgen como desafíos a las ideas antiguas y aceptadas, y aun entonces sólo si hay libertad para desafiar las creencias existentes y sugerir opciones. Mill reconoció que las creencias existentes dan la base para la estabilidad de la sociedad. También reconoció que el desafío a esas creencias era una amenaza para la sociedad. La tensión implícita entre las demandas de estabilidad y las demandas de reforma es considerada extensamente por Mill en su obra *Representative Government* (que analizaremos más adelante).

Otro problema que debe considerar toda filosofía de la historia si desea contribuir al estudio de la política es el lugar de la sociedad en la pauta de la historia. Mill no tenía ninguna duda de que las sociedades de la Europa occidental y los Estados Unidos eran civilizadas. También había regiones del mundo que eran incivilizadas, y otras que se encontraban en diversas etapas de civilización por debajo de los niveles alcanzados en la Europa occidental. Las señales de la civilización son la existencia de un gobierno res-

[5] J. S. Mill, *The Spirit of the Age* (Chicago: University of Chicago Press, 1942); estos ensayos fueron publicados originalmente en 1831.

ponsable y la aparición de conocimiento científico. Mill parece creer que la medida del avance de una sociedad es el estado del intelecto, y parece tener pocas dudas de que el progreso futuro de la humanidad está unido al continuado desarrollo del conocimiento científico, especialmente en la esfera de las ciencias sociales (pues creía que las ciencias físicas estaban a punto de quedar completas). El que aún quede por alcanzar nuevo progreso es una piedra fundamental de todo su sistema de pensamiento político, y el que sólo se le pueda alcanzar deliberadamente por medio de una ciencia de la sociedad es un corolario que Mill debe a Comte y a los socialistas franceses.

Para comprender la filosofía de la historia debida a Mill en su relación con su ciencia política, debemos apreciar la influencia que sobre él tuvo Tocqueville.[6] Mill aceptó la tesis de Tocqueville de que era casi inevitable el avance cada vez mayor a la democracia, es decir, cada vez mayor igualdad de condición. Como Tocqueville, no consideró que este avance fuese un progreso en sí mismo sino que, antes bien, indicaba el problema al que habían de enfrentarse quienes desearan promover el progreso. La igualdad llevada demasiado lejos choca con la justicia y puede socavar a la vez la libertad y el respeto a esa excelencia intelectual y moral que es condición de todo nuevo progreso. Partiendo de este análisis, Mill se vio obligado a condicionar, en su propia teoría, la fe de los primeros utilitaristas en la democracia radical.

## III. Consideraciones morales

La filosofía de la historia adoptada por Mill requirió una revisión de la teoría ética del utilitarismo en la medida en que se aplicaba a la política.[7] El fin del Estado, para los primeros utilitaristas, era el bien de los individuos que integraban el Estado, y ese bien era definido en términos hedonistas como el máximo de placer alcanzable con el mínimo de dolor. De este modo, el gobierno era considerado como un agente para aumentar el placer y reducir el dolor. No cabe duda de que Mill aceptó esta idea en principio, pero la encontró inadecuada, tanto por descuidar un aspecto de la naturaleza humana como por comprender mal los aspectos que incluía. El peso del argumento de Mill en "Utilitarismo" va dirigido contra los intuicionistas que, según creía, afirmaban que la distinción entre pactos justos y pactos injustos, o entre los principios morales correctos y los incorrectos podía conocerse *a priori*. Rechazó esta idea y sostuvo que el principio fundamental de la moral es conocido por experiencia, y llega hasta ofrecer una especie de prueba inductiva del principio de la mayor felicidad.

Mill revisa la teoría de Bentham en el curso de su intento por responder a objeciones específicas planteadas a la primera versión del utilitarismo. La objeción que más pareció preocuparle fue que el utilitarismo adoptaba una vi-

[6] J. S. Mill, "A. de Tocqueville on Democracy in America", en *Dissertations and Discussions* (Nueva York: Henry Holt, 1874), II, 79-161. Véase también *Autobiography*, pp. 134, 141.

[7] J. S. Mill, "Utilitarianism", *Fraser's Magazine* (1861). Reproducido en muchas ediciones.

sión muy baja de la vida humana, sin distinguir una vida apropiada para animales de lo que es apropiado para los hombres. En respuesta a esto, Mill introdujo una distinción cualitativa entre los placeres para complementar las distinciones simplemente cuantitativas de Bentham, y remite a esta distinción cualitativa hasta el antiguo epicureísmo. Algunos placeres, ante todo los mentales y espirituales, son superiores en sí mismos a los placeres del cuerpo, cualesquiera que sean las consideraciones cuantitativas o circunstanciales. De este modo la felicidad no sólo requeriría una vida de placer sin dolor, sino el logro de los placeres superiores, aun al costo de dolor y del sacrificio de los placeres inferiores.

Este punto es significativo para la filosofía política de Mill en tres aspectos. En primer lugar, está relacionado con su teoría del progreso humano. Una sociedad en que el pueblo busca los placeres superiores está más avanzada en su civilización que otra en que no lo hace. De este modo, la promoción de la busca de los placeres superiores es al mismo tiempo la promoción del avance de la sociedad. En segundo lugar, el cultivo de los placeres superiores requiere libertad social, de modo que sólo una sociedad libre puede ser en verdad civilizada en el sentido de Mill. Por último, los hombres pueden vivir unidos más justamente y con superiores realizaciones humanas en la medida en que busquen los placeres superiores y no los inferiores. De este modo, el problema del gobierno queda resuelto en parte por la busca de los placeres superiores, porque los rasgos de carácter que se desarrollan a partir de esa época son los mismos rasgos de carácter que son necesarios para alcanzar la mejor forma de organización política. La ciencia, realización suprema de la vida intelectual, sólo requiere esa objetividad y ese desinterés que el hombre necesita para ser verdaderamente un individuo moral, y por tanto, para ser ciudadano en el mejor tipo de Estado.

De este modo, aunque el núcleo del utilitarismo está presente en la afirmación de Mill de que son correctas aquellas acciones, individuales o sociales, que producen la mayor felicidad del mayor número, ese núcleo ha sido tan modificado y extendido que la teoría resultante tiene unos lineamientos distintos de los del utilitarismo original. El gobierno no sólo existe para producir el máximo de ese tipo de placer que, casualmente, prefieran sus ciudadanos. Antes bien, algunos tipos de placer son mejores que otros, y el gobierno tiene la responsabilidad de educar a sus ciudadanos de modo que busquen los placeres más elevados en lugar de los más bajos. La educación moral, ya sea efectuada por el gobierno o por individuos particulares (y Mill parece preferir a estos últimos) es, por tanto, una de las responsabilidades de la sociedad buena; y la educación moral deberá ir dirigida al hombre no sólo como animal que busca placeres, sino como "ser progresista".

Algunas otras distinciones son importantes para la parte políticamente aplicable de la teoría ética de Mill. Según él, el individuo es anterior al Estado, pero no el individuo tal como es, sino antes bien el individuo como puede llegar a ser con una educación apropiada en la sociedad bien organizada. Esto no significa que Mill considere una pauta de vida humana que debiera servir de modelo para todos los hombres, sino más bien que hay una gran

variedad de potenciales en el hombre y que la sociedad debe propiciar las condiciones en que cada quien pueda desarrollar sus talentos especiales, poniéndolos a disposición de la comunidad. El mejor modo en que el hombre podrá hacerlo será si cuenta con la oportunidad de emplear activamente sus talentos. Mill considera que la vida activa es superior en lo moral a una vida de obediencia pasiva en casi todos los niveles de las realizaciones humanas. De aquí se sigue que el gobierno que fomenta la participación activa en su operación por todos los ciudadanos es mejor, pese a los problemas que puedan surgir como consecuencia, que aquel que es más ordenado pero alienta a sus ciudadanos a ser pasivamente obedientes a las órdenes de un grupo gobernante, cualesquiera que sean la moral y la justicia de esas órdenes.

## IV. El fin del Estado

Mill empieza su tratado más extenso de filosofía política, las *Considerations on Representative Government*,[8] con una reelaboración de la antigua pregunta sobre si el gobierno existe por naturaleza o por convención. Considera que ésta es una pregunta que concierne a la gama de elección en lo tocante a las formas de gobierno. Si el gobierno es del todo cuestión de convención, entonces las opciones son ilimitadas. Si los gobiernos existen enteramente por naturaleza, entonces ninguna opción es posible. Mill rechaza ambas posiciones y trata de mostrar el elemento de verdad que hay en cada una, señalando tres condiciones que todo pueblo debe satisfacer para que un sistema particular de gobierno pueda triunfar en él: el pueblo debe estar dispuesto a aceptarlo, dispuesto a hacer lo que sea necesario para mantenerlo en pie, y dispuesto a hacer lo que sea necesario para permitirle cumplir con su propósito. Las condiciones favorables al establecimiento y el mantenimiento de sistemas particulares de gobierno pueden ser resultado, hasta cierto punto, de la educación del pueblo; y dentro de los límites fijados por estas condiciones, la forma específica de gobierno será cosa de elección.

La elección de una forma de gobierno entre las varias cuyas condiciones estén presentes deberá ser guiada por un entendimiento del propósito o los propósitos del gobierno. Después de barajar algunas opiniones de la época sobre el tema, Mill encuentra que la opinión más generalmente sostenida, aun entre los utilitaristas, es que los gobiernos existen para mantener el orden y lograr el progreso en la sociedad. Esto le parece redundante, ya que el logro del progreso presupone el orden, es decir, la seguridad en lo que se ha alcanzado. Por ello Mill estaría dispuesto a decir que el progreso es el único fin del gobierno, pero lo diría con cierta renuencia, pues el decir esto no hace suficiente hincapié en la necesidad, no menos importante, de preservar contra el peligro de retroceso. Una manera más apropiada de llegar a los requisitos de una forma de gobierno es reconocer que la supuesta antí-

[8] J. S. Mill, *Considerations on Representative Government* (Londres, 1861). Reproducido en muchas ediciones.

tesis entre orden y progreso no es más que un reflejo de una antítesis psicológica más profunda entre dos tipos de carácter humano: el tipo en que predomina la cautela y aquél en que es dominante la audacia. El buen gobierno, el que alcanza el progreso con base en el orden, exige hombres de ambos tipos para lograr un equilibrio, aunque para asegurar esto no es necesaria una provisión especial en la constitución. Todo lo que se necesita es estar seguro de que ninguno de los dos tipos quede sistemáticamente eliminado. Lo fundamental son las cualidades de los seres humanos sobre los que se ejerce el gobierno, y esto aparece en dos perspectivas. Una prueba para el buen gobierno es la medida en que promueve la virtud y la inteligencia del pueblo mismo. La otra es la medida en que la maquinaria de gobierno aprovecha las buenas cualidades de la población. Por ello, el fin del gobierno es mejorar al pueblo, y los medios son educarlo y dar buen uso a las más altas cualidades que haya alcanzado.

De este modo la teoría moral de Mill aporta la base de su teoría política, y ambas son apoyadas por su versión de las etapas del progreso social. Aunque Mill reconoce que el gobierno debe encargarse de los asuntos de la comunidad, es más importante aún su responsabilidad de desarrollar al pueblo. La norma de su eficacia en el primero es la eficiencia, y las normas de eficiencia son las mismas para todas las formas de gobierno. Las normas de su eficacia en la educación del pueblo son más complicadas y dependen de la etapa de desarrollo en que se encuentra el pueblo mismo. Así como hay un orden natural en la educación de un individuo, también hay un orden natural en la educación de un pueblo. Las lecciones más fáciles son las primeras en aprenderse, las que se presupone que, sin haberlas dominado, no se podrán aprender otras.

Si la condición precivilizada es la barbarie, la obediencia es la primera lección, el trabajo es la siguiente, y el gobierno propio es el último paso. Mill ve una continua línea de desarrollo de la esclavitud al gobierno propio, preparada cada etapa por el aprendizaje de una lección específica, es decir, por la adquisición de un nuevo rasgo de carácter por la población en general. Dejando aparte el lado administrativo del gobierno, la norma de la mejor forma de gobierno para cualquier pueblo es que ofrezca lo que se necesita para enseñarle la lección que debe aprender si desea pasar a la siguiente etapa más avanzada de la sociedad, y que no le obstaculice el pasar, después de una preparación apropiada al siguiente paso. En este contexto podemos comprender el concepto que Mill tiene del despotismo como un "modo legítimo" de gobierno para los bárbaros, si "su fin es mejorar".[9] Según Mill, esta secuencia de pasos implica una culminación en la mejor forma de gobierno, una forma que, si existieran las condiciones necesarias, promovería, más que ninguna otra, no una forma de mejora humana, sino todas las formas y grados. Esto, dice, es cierta variedad del sistema representativo.

[9] J. S. Mill, *On Liberty* (Londres, 1859), i.

## V. El argumento en favor del gobierno representativo

El gobierno representativo sólo tiene un rival por el título de la mejor forma política, y éste es el despotismo benévolo.[10] Después de considerar con minuciosidad los beneficios que pueden derivarse del gobierno absoluto de un individuo, intelectual y moralmente superior, Mill encuentra varios argumentos decisivos en su contra. Uno de ellos, que procede de la anterior teoría benthamita, se basa en el principio de que "los derechos e intereses de cualquier persona sólo están seguros contra su violación cuando está dispuesta a defenderlos y es capaz de hacerlo". Sin embargo, en un despotismo benévolo, los derechos de los hombres, aquellas limitaciones al poder de los demás de inmiscuirse en las acciones de un hombre que pueden justificarse por el principio de utilidad, no están seguras porque dependen de la garantía del déspota. Aunque unos déspotas específicos en algunos casos puedan proteger estos derechos, siendo como es la naturaleza humana no se puede confiar en esto en el despotismo. Este argumento es apoyado por los testimonios históricos, los cuales nos muestran que los pueblos libres han prosperado más que los pueblos que vivieron bajo despotismos. El otro argumento llega hasta la raíz de lo que es distintivo en la teoría de Mill. El despotismo exige obediencia de parte del cuerpo ciudadano, es decir, pasividad. La excelencia intelectual, práctica y moral, los más altos objetivos que el Estado debe esforzarse por cultivar entre sus ciudadanos, son, todos ellos, producto de un carácter activo. De este modo, aunque el despotismo pueda ser apropiado donde un pueblo ha de aprender la obediencia para avanzar a más altas etapas de civilización, una vez que ha aprendido esta lección debe ser alentado a la participación activa, que sólo es posible en un gobierno popular. Por consiguiente, el gobierno popular parece ser la constitución ideal por dos razones: protege los derechos de los individuos, y promueve su supremo desarrollo moral e intelectual. Sin embargo, Mill da un paso más en su argumento: el supremo desarrollo de los individuos también se basa en una civilización avanzada, que sólo es posible en un Estado grande. El gobierno popular sólo es posible en Estados pequeños. La mayor aproximación al gobierno popular que es factible en los Estados grandes es el gobierno representativo, es decir, la democracia representativa.

El gobierno representativo no sólo es la constitución mejor, en lo ideal, si todo se considera; también es una forma de gobierno que puede establecerse en el mundo moderno. Su existencia depende de las tres condiciones ya mencionadas, junto con un grado de madurez que haga posible esta forma de autogobierno. Donde el pueblo aún tiene alguna lección que aprender, otra forma de gobierno será más apropiada para él; por ejemplo: podrá aprender la obediencia más fácilmente de un caudillo militar o de un rey que pueda enseñarle a superar ese espíritu local que le impida unirse con otras localidades para establecer la autoridad central que presupone el gobierno representativo. Omitiendo defectos como ése que, consideraba Mill, no eran

[10] *Considerations on Representative Government*, iii.

problema en la Inglaterra de su época, un gobierno representativo constituido en debida forma sería el que más ayudara al pueblo a lograr el avance hacia la siguiente etapa de la sociedad.

## VI. El análisis del gobierno representativo

La constitución apropiada de una democracia representativa no es, a pesar de todo, cosa sencilla, y en tiempos de Mill ningún gobierno la mostraba, ante todo porque el papel de lo representativo en el gobierno no había sido debidamente interpretado. El error habitual al concebir un gobierno representativo, declaró Mill, consistía en sostener que los representantes del pueblo debían ser los que en realidad gobernaran. Las funciones del gobierno —ejecutivas, legislativas y judiciales— son actividades sumamente especializadas que requieren personas con experiencia y buena preparación, que el pueblo no está calificado para seleccionar. Por ello puede decirse que Mill cree en el gobierno de los expertos. Sin embargo, toda constitución tiene un "poder controlador último", y en una democracia este poder debe residir en el pueblo mismo. El pueblo, no siendo capaz de ejercer este poder por sí mismo, puede supervisar las operaciones del gobierno en bien del interés público, por medio de diputados periódicamente elegidos. De este modo, según Mill, los representantes no son el gobierno, sino que actúan para que el pueblo pueda supervisar al gobierno.

Un parlamento de representantes elegidos servirá como supervisor del gobierno en bien del interés del pueblo. Mill considera este parlamento principalmente como un cuerpo deliberativo, a la vez "Comité de Quejas" y "Congreso de Opiniones". Al contener "una muestra proporcional de cada grado de intelecto que tiene derecho a una voz en los negocios públicos", su función sería "indicar las carencias, ser órgano de las demandas populares y lugar de discusión adversa de todas las opiniones relacionadas con los negocios públicos[...]".[11]

Aquí el punto de interés es que la "Democracia representativa" de Mill está apartada dos etapas de la democracia en el sentido liberal del término: el gobierno por el pueblo. El gobierno por los representantes del pueblo está apartado una etapa, y el gobierno de expertos supervisados por los representantes del pueblo está otra etapa más allá. Mill llega a esta idea no sólo por consideraciones prácticas, sino por su creencia en que, aunque la justicia exige democracia, una democracia sin freno puede ser tan tiránica como una monarquía absoluta.

La buena operación de la democracia representativa exige unas condiciones no requeridas por otros sistemas de gobierno. Hay que conservar un sano equilibrio entre el cuerpo representativo y los cuerpos que en realidad gobiernan. Un cuerpo representativo demasiado poderoso obstaculizará al gobierno en el cumplimiento de sus funciones, y uno que sea demasiado

[11] *Ibid.*, v.

débil será incapaz de contener al gobierno. El cuerpo representativo puede no tener la capacidad mental necesaria para desempeñar su labor. Intereses siniestros, intereses que no son idénticos al interés de la comunidad en general pueden lograr el predominio. Estos últimos defectos suelen estar presentes en todas las constituciones. Son inherentes a la naturaleza de la monarquía y de la aristocracia, pero, por medio de instituciones apropiadas, este peligro puede reducirse a un mínimo en un sistema representativo. Mill presentó considerable atención a plantear disposiciones específicas para la democracia representativa a la que favorece, con el fin de capacitarla a superar sus posibles defectos.

La técnica de las mejores monarquías y aristocracias para obtener talentos de orden lo bastante alto para desempeñar las funciones gubernamentales consiste en establecer una burocracia. Pero la burocracia recae en la rutina, la cual reprime la individualidad de sus miembros y se vuelve un sistema gobernado por una mediocridad especializada. Sólo el gobierno popular (y Mill considera que su sistema de democracia representativa es el tipo más factible de gobierno popular) mantiene vivos unos intereses antagónicos en la comunidad, estimulando así el pensamiento y la iniciativa individuales, pero capacitando al hombre de genio original a salvar la barrera de la mediocridad institucionalizada. Sin embargo, la libertad que el sistema representativo produce debe combinarse con aptitudes calificadas. La distinción entre gobernar y supervisar, que se encuentra en la base misma del sistema de Mill, produce la combinación. Los expertos gobiernan, pero son supervisados por los representantes del pueblo.

La propuesta específica de Mill, de reformar el gobierno representativo existente, puede interpretarse como un intento por lograr el establecimiento de una democracia capacitada. Sin una capacitación, no es posible resolver los complejos problemas del gobierno de una sociedad libre. Sin democracia no hay seguridad para el buen gobierno, es decir, para la protección de los derechos de los ciudadanos. Mill considera que la actual concepción de democracia se basa en una interpretación equivocada del gobierno de la mayoría. Si democracia significa gobierno para todos por una mayoría, única que tiene representación, esto tiene que frustrar los fines de la democracia, pues la minoría, carente de representantes, no tiene ninguna seguridad de que serán protegidos sus derechos, y la mayoría se encontrará en posición de favorecer sus intereses siniestros. Por ejemplo: Mill teme que un cuerpo representativo que sólo represente los intereses de la clase obrera pondrá en peligro los derechos de propiedad de los ricos, socavando así la economía de la nación. El gobierno de la mayoría en su propio interés es, en el mismo grado, un gobierno de la desigualdad y el privilegio que el gobierno de una minoría privilegiada, en su propio interés. Por otra parte, la democracia auténtica es el gobierno de todos por todos, representados igualmente. El sistema existente de falsa democracia incluye a la vez una mala representación (de aquellos del partido mayoritario que se oponen al candidato elegido) y una no representación (de aquellos que votaron por el partido perdedor). La ausencia de una voz convincente en oposición a la

mayoría en el cuerpo representativo tiende a producir un grupo gobernante mediocre e incompetente.[12]

Mill creía que el plan de Thomas Hare en favor de la representación personal ofrecía medios para dar representación a cada uno de los votantes. En la variante, propuesta por Hare, de la representación proporcional, cada votante vota por una serie de candidatos, marcándolos como su primera elección, su segunda elección, su tercera elección, etc. Cuando se acredita a un candidato el número suficiente de sufragios electivos, el resto de los votos para él va a parar a la elecciones segunda, tercera y subsiguientes, de modo que cada voto cuenta para alguien que es elegido. Cada votante tiene al menos un candidato de quien puede decirse que lo representa. Mill creía que en el sistema existente, en que una mayoría en un distrito geográfico determina la representación de tal distrito, quedan marginados los votantes de los candidatos perdedores. En el sistema de Hare, cada voto cuenta. Según la teoría de representación de Mill, el representante elegido tenía la responsabilidad de pensar y de discutir los asuntos públicos en bien de todos, sin limitarse a reflejar las opiniones de sus votantes. Atacó los compromisos de los candidatos que se presentaban a los cargos, y se negó a hacerlos cuando él mismo se presentó a elecciones para el Parlamento en 1865.

Mientras que los anteriores utilitaristas habían supuesto que la extensión del sufragio garantizaría, por sí sola, que los intereses de todos quedarían defendidos, Mill consideró que sin una representación personal el sufragio universal conduciría a la tiranía mayoritaria. Los anteriores reformadores también habían supuesto que las clases inferiores escogerían a sus mejores para representarlos. Mill no fue tan optimista. Consideró que había que adoptar medidas especiales para impedir que las opiniones de las clases instruidas fuesen sofocadas en un diluvio de votos de las clases no instruidas. El sistema de representación personal impediría el gobierno de los ignorantes al permitir a los hombres instruidos de todas partes de la nación unir sus votos para asegurar la elección de los candidatos que prefiriesen. Pero esto no bastó a Mill. Para dar a los hombres cultos un peso aún mayor del que merecerían sus simples números, pidió el voto plural para los profesionales y otras clases que tuviesen mayor responsabilidad en la comunidad. Aunque la representación personal tiene un efecto ambiguo sobre la democracia (siendo democrática en el sentido de que da una voz a cada quien, y contrario a la democracia, ya que aumenta la fuerza de las minorías en relación con las mayorías), el sistema de votación plural es, definitivamente, un freno a la democracia e indica la fuerza de la convicción de Mill sobre los peligros de la democracia irrestricta. Mill prefirió depender de un cuerpo representativo en que los intereses de las dos principales clases de la sociedad, la clase obrera y la clase superior, estuvieran bien equilibrados, con la esperanza de que la mayoría de los representantes votaran de acuerdo con sus intereses de clase, mientras que una minoría de cada grupo, de la que dependería el equilibrio del poder, votaría en interés del público.

[12] *Ibid.*, vii.

## VII. La teoría de la libertad

Mill consideró que el ensayo *On Liberty* era su obra compuesta con mayor cuidado, y la que con toda probabilidad sería de valor más duradero. Podremos ver por qué supuso esto Mill y juzgar más adecuadamente la importancia del libro si lo consideramos en el contexto de su filosofía de la historia y su teoría del Estado.

Mill, creyente en el avance de la sociedad, de etapas inferiores a etapas superiores de civilización, vio la culminación política de este desarrollo como el surgimiento de un sistema de democracia representativa. Por ello consideró que la democracia representativa es el sistema político ideal, es decir, esa forma de gobierno hacia la cual iba avanzando la humanidad. Sin embargo, Mill no vio el surgimiento de la democracia representativa como la aparición de la utopía. No sólo había una tendencia omnipresente al retroceso, contra la cual habría de luchar continuamente la sociedad; no menos peligrosa era la tendencia a endurecerse de los movimientos reformadores más idealistas y sublimes, formando sistemas dogmáticos que trataban de imponer la conformidad, inhibiendo todo progreso futuro. Así como la obediencia y el trabajo eran las condiciones principales del progreso humano en anteriores etapas del desarrollo del hombre, así también en el periodo civilizado ya debidamente asimiladas la obediencia y la laboriosidad, la libertad es la condición necesaria para todo progreso ulterior.

Es evidente que la teoría de la libertad expuesta por Mill está lejos de ser una doctrina universal que pueda aplicarse a todos los pueblos y en todos los tiempos. Antes bien, sólo tiene utilidad práctica cuando la sociedad llega a ser más importante que el Estado. Mientras haya una reconocida oposición de intereses entre gobernantes y gobernados, el progreso de la humanidad exigirá que los hombres trabajen por lograr las condiciones del gobierno representativo. Una vez alcanzadas estas condiciones, podrá surgir una democracia representativa en que desaparezca la oposición entre gobernantes y gobernados, pues los gobernantes representarán entonces los intereses de los gobernados. Esta condición hace posible la libertad del individuo, pero no la garantiza. El hecho mismo de que la sociedad se libre de los frenos de un gobierno en beneficio de unos cuantos crea en la sociedad misma, en la gran masa del pueblo, una amenaza nueva y más peligrosa a la libertad individual. Al hacer frente a este nuevo problema, Mill cree que está pensando para el futuro. El problema de las subsecuentes etapas de progreso es impedir que el individuo sea oprimido por la masa de la humanidad, cada vez más poderosa y más confiada. El avance hacia la civilización exige frenos a la libertad individual; el progreso en la civilización exige librar al individuo de estas restricciones.

Lo que se necesita, cree Mill, es un principio práctico que definirá la esfera de la libertad individual de tal modo que no impida al gobierno cumplir su obligación de promover el progreso de la sociedad. Mill fundamenta este principio en su teoría moral: lo único de valor último es la felicidad de los individuos, y donde mejor pueden los individuos alcanzar su felicidad es

en una sociedad civilizada, que los deje en libertad de favorecer sus intereses con sus propios talentos, como éstos son interpretados y desarrollados por ellos, en un sistema de educación adecuado. En todo esto subyace la suposición del valor último de la individualidad, del desarrollo individual, tanto para la persona misma cuanto para el futuro progreso de la sociedad: para el individuo, una vez establecidas las condiciones de libre desarrollo, a saber, la civilización y el gobierno representativo; para la sociedad, porque el progreso de la civilización depende de las aportaciones que sólo pueden hacer quienes piensan por sí mismos. Según Mill, el hombre civilizado es el que actúa de acuerdo con lo que entiende, y que hace todo esfuerzo por comprender. Este modelo socrático no pretende ser para los pocos que tiene tendencias filosóficas, sino un modelo para todos los hombres en la medida en que son capaces de alcanzarlo.

Surge entonces la pregunta sobre las condiciones en que la sociedad puede avanzar hacia esta meta. La condición principal es la moderación de parte de los individuos en la sociedad, y la teoría de Mill sobre la libertad es un intento por detallar en términos prácticos lo que exige la moderación. Requiere como fundamento que cada individuo, grupo de individuos, el gobierno y la masa del pueblo se contengan de inmiscuirse en el pensamiento, la expresión y la acción de cada quien. Éste es el principio básico de la libertad.

La no intervención radical en la vida de los individuos, aplicada en abstracto y en absoluto, desde luego haría imposible el gobierno y toda sociedad ordenada. Es, en realidad, un principio de anarquía. Mill lo condiciona en su aplicación práctica al reconocer que aunque el pensamiento debe ser absolutamente libre, la libertad de acción de los individuos debe ser limitada para seguridad de la sociedad. Mill arguye que el individuo se pertenece a sí mismo y sólo está sometido a un control social con el propósito de impedirle dañar a los demás. El hombre es soberano sobre sí mismo, y la sociedad es soberana sobre los actos de quienes afectan a otros. Los pensamientos del individuo son parte de sí mismo y por tanto el principio requiere que la sociedad no ejerza ningún control sobre ellos. (Aquí debemos tener en cuenta que Mill no está hablando acerca de un grupo de personas en cualquier lugar, sino acerca de un cuerpo maduro de ciudadanos que han sido educados en un sentido de responsabilidad pública. Explícitamente, excluye a los niños y a los salvajes.)

Podría suponerse que la expresión pública de los pensamientos privados caía en una categoría diferente, la de la acción. Mill reconoce que así es en algunos casos excepcionales, pero en términos generales cree que la expresión requiere la misma libertad absoluta que el pensamiento, y por las razones siguientes: primera, la expresión está relacionada tan directamente con el pensamiento que el freno a la expresión se convertiría, de hecho, en freno al pensamiento. Segunda, afirma que la aspiración al derecho de limitar la libertad de expresión, es decir, la pretensión de tener derecho a acallar la expresión de opiniones en la sociedad presupondría una infalibilidad de parte de quienes tienen esa pretensión. La idea de Mill es que nadie puede as-

pirar legítimamente a la infalibilidad, y por tanto nadie puede aspirar con toda legitimidad al derecho de suprimir cualquier opinión. Por el contrario, la sociedad tiene todo que ganar y nada que perder con la libertad absoluta de expresión. Una opinión mal vista puede ser cierta, caso en el cual el resto de la humanidad puede aprender algo de la opinión del disidente y esto se sostendría, aun si fuese en parte verdadera y en parte falsa. Y aun si la opinión disidente fuese falsa por completo, la sociedad saldría ganando al permitir que fuese expresada. La sociedad se mantendría alerta ante los motivos de su propia opinión (cierta), la cual se convertiría en dogma muerto si nunca fuese desafiada; y la instrucción del disidente errado siempre sería una posibilidad.

Debe recordarse que el enfoque de Mill al problema de los límites —si los hay— a la libertad de expresión pública en sociedad presupone un público maduro, que lleva adelante su discusión en forma grave y civilizada. Quienes no viven a la altura de las reglas del juego no tienen tales derechos. Hay que contenerlos, así como a aquellos cuyas acciones dañan a otros en sociedad. Aquí, el principio implícito es que mientras la discusión siga siendo discusión, debe permitirse la libertad absoluta; pero cuando se pasa de la discusión a la acción, se le debe tratar como acción. Las ilustraciones que Mill presenta de ésta última, por ejemplo: decir a una muchedumbre enardecida que los comerciantes en cereales están matando de hambre a los pobres frente a la casa de un comerciante en cereales, sugiere que no sólo es la opinión la que determina a cuál categoría —pensamiento o acción— corresponde la expresión de esta opinión, sino, antes bien, las circunstancias en que se expresa la opinión.

En general se admite que las condiciones no pueden ser tan libres como las opiniones. Las acciones deben ser limitadas a la medida en que no provoque daño a otros. Mill se muestra muy cuidadoso, asegurándose de que esta regla no se vuelva base para una restricción general de la libertad de acción. Cuando los hombres consienten en la acción por la que son dañados, tal acción no es preocupación de la sociedad. En general, la carga de la prueba recae sobre la sociedad para que muestre que la acción del individuo es dañina, y no sobre el individuo para mostrar que es inofensiva. El peligro de dañarse a sí mismo, cuando se es un individuo maduro, no es motivo para que el gobierno intervenga. En esa circunstancia se puede llamar la atención al individuo, pero no ejercer coerción contra él.

El objetivo último de la acción social debe consistir en "asegurar a todas las personas la independencia completa y la libertad de acción". Esto incluye especialmente la libertad de satisfacer los gustos y dedicarse a actividades personales, así como la libertad de asociación, todo en la medida en que no se cause daño a los demás. Mediante la educación en las virtudes para consigo mismo, se debe alentar a los hombres en sociedad a utilizar su libertad para mejorar moral e intelectualmente; si lo logran; se vuelven objetos apropiados de admiración y de emulación; si fallan, se vuelven objetos de repugnancia y tal vez de desprecio; sin embargo, ni la sociedad ni el gobierno deben inmiscuirse en sus vidas a menos que no cumplan alguna obli-

gación social que está fincada, en última instancia, en el principio utilitarista de la mayor felicidad del mayor número. A la objeción de que es difícil, si no imposible, distinguir entre esa parte de la vida de una persona que sólo concierne a sí misma y la parte que concierne a la sociedad, ofrece Mill una respuesta parcial en términos prácticos. Si la base de la objeción es que muchas acciones aparentemente privadas causan daño a otros, Mill replica que en la medida en que dañan a otros deben ser castigadas. El daño o injuria definitivo a otros debe ser castigado, pero el daño simplemente contingente (y que no viola un deber específico) debe ser tolerado, para bien de mayor libertad.

En estos términos, Mill discute sobre el ingreso, sobre la ingestión de bebidas fermentadas, la venta de venenos, la poligamia, el juego y otras acciones que han sido objeto de restricciones legales. Reconoce que no hay una aplicación mecánica de sus principios básicos, pero insiste en que son las únicas guías apropiadas para corregir la política social.[13]

Mill concluye reafirmando los argumentos en pro de la iniciativa individual, de preferencia sobre la restricción social: casi todas las cosas suelen estar mejor hechas cuando las hacen individuos que cuando las hace el gobierno; la acción individual promueve la educación mental del individuo, lo que no hace la acción gubernamental; y una mayor acción gubernamental constituye una amenaza para la libertad.

Aunque Mill no excluye la intervención del gobierno en la vida económica de la comunidad, como imposible o como indeseable en principio, sí desearía limitar esas intervenciones a la esfera de la distribución de bienes, dejando exenta la esfera de la producción, por ser gobernada por las leyes de la naturaleza.

Aunque más avanzada su vida llegó a considerarse una tanto socialista, Mill también expresó temores por la extensión de la intervención social en la vida económica. Poniendo como norma la individualidad, la libertad y el progreso de la sociedad, Mill reconoció la ventaja de una intervención gubernamental "no autoritaria", en forma de consejo e información, y en competencia con la empresa privada, donde no hubiese el riesgo de monopolio. Reconociendo que la organización de la sociedad sobre una base comunista podía elevar el nivel de la vida de las clases laboriosas, Mill no creyó que esa alza del nivel de vida valdría el precio de nuevas restricciones a la libertad, si éstas fuesen el resultado.[14]

[13] *On Liberty*, iii-v.
[14] J. S. Mill, *Principles of Political Economy* (2 vols., Londres, 1848), V.

## LECTURAS

A. Mill, John Stuart, *On Liberty*, in *Utilitarism, Liberty, and Representative Gobernment.* New York" Dutton, 1951.
———, *Representative Government*, in *ibid.*, caps. I-VII.

B. Mill, John Stuart, *Utilitarianism*, in *ibid.*
———, *Representative Government*, in *ibid.*, caps. VIII-XVIII.
———, *A System of Logic*, New York" Longmans, 1949, Bk VI.
———, *Principles of Political Economy*, Ed. W.J. Ashley. New York: Longmans, various dates. Bk V.

# KARL MARX
# [1818-1883]

JOSEPH CROPSEY

EL MARXISMO se presenta como una interpretación completa de la vida humana, y no sólo de la vida humana sino también de la naturaleza. Ofrece una versión del presente del hombre, y de su pasado y futuro, basando su enseñanza en la premisa de que una explicación completa y final de las cosas es imposible, salvo como relato de la transitoriedad o del infinito fluir de las cosas. Las descripción definitiva del presente aparece en los escritos económicos de Marx, es decir, en su análisis crítico del capitalismo. La versión del pasado y del futuro, o de la evolución de la sociedad, se encuentra en los escritos de Marx sobre la teoría de la historia y la relación de la historia con un cierto concepto de la metafísica. La filosofía política de Marx consiste en su enseñanza sobre economía y sobre historia y metafísica: sobre la sociedad actual y sobre el devenir y desaparecer de todas las sociedades, incluso la actual.

El lector podrá preguntarse si un análisis económico del capitalismo equivale a una versión completa de los tiempos modernos (desentendiéndose, por el momento, de la existencia de países comunistas). Marx sostiene que la economía es el meollo vivo de la sociedad y que, por tanto, captar la verdad acerca de la economía moderna es comprender los hechos más importantes acerca de la sociedad moderna. Pero el lector también querrá saber si una interpretación completa de la sociedad equivale a una interpretación completa de la vida humana. El marxismo considera a ambas, si se interpreta debidamente la sociedad, como equivalentes. Así, el marxismo puede presentarse como una explicación completa del pasado, el presente y el futuro del hombre. Afirma haber descubierto que la economía es la auténtica base de la sociedad y, por ello, de la vida humana. El análisis del presente que hace Marx, es decir, de la economía capitalista, se basa en su teoría del valor-trabajo. Su versión de la transición del pasado al futuro, es decir, de la historia, depende de su doctrina del materialismo dialéctico. Por consiguiente, nuestra descripción de la filosofía política de Marx tendrá los siguientes lineamientos: *1)* el materialismo dialéctico, o la teoría marxista de la historia y de la prioridad de las condiciones económicas; *2)* la teoría del valor-trabajo y la explicación que da Marx del presente capitalista; *3)* la convergencia del materialismo dialéctico y la teoría del valor-trabajo.

A continuación hablaremos de "marxismo" y de las doctrinas de Marx. Debe recordarse que a partir de 1844, Marx tuvo como colaborador a Friedrich Engels, quien espontáneamente, y sin duda con justicia, declaró que Marx era el genio del movimiento, aunque también él, Engels, había hecho

sus aportaciones. No siempre trataremos, aun cuando sea posible, de distinguir la obra de Engels de la de Marx.

Marx afirma reiteradas veces que el estudio del hombre debe centrarse en los hombres "reales", no en hombres imaginados o esperados, o como se quiera o crea que son. Con esto, Marx dice que el fundamento de la ciencia social no es un concepto de algún anhelado bien humano, o alguna reconstrucción del hombre prístino "natural", sino antes bien el hombre empírico, como cualquiera puede observarlo en todo momento. El hombre empírico es, básicamente, un organismo vivo que consume alimento, ropa, alojamiento, combustible, etc., y que se ve obligado a encontrar o a producir estas cosas. Hace algún tiempo los hombres acaso sobrevivieran utilizando los materiales que simplemente encontraban y recolectaban, pero el aumento de la población los obligó, en cierto momento, a producir para satisfacer sus necesidades básicas, y con ello se distinguieron de las bestias. El signo particular de la humanidad es la producción consciente: no la racionalidad ni la vida política ni el poder de la risa, por ejemplo, como lo han sostenido algunos. Desde luego, hay cierto elemento de oscuridad en las enseñanzas de Marx sobre este punto, pues concede que la producción humana difiere de la "producción" de las bestias en que los seres humanos planean o conciben de antemano el objeto de su esfuerzo, mientras que la abeja o el insecto laboran por simple instinto. En otras palabras, sólo la producción humana se caracteriza por una intención racional, y por ello puede decirse que la producción humana es única, porque es obra del animal racional. Sin embargo, entonces sería más exacto decir que la característica singular del hombre es la racionalidad y no la productividad; pero Marx no dice esto porque las implicaciones de tal aserto alterarían su materialismo, según el cual la racionalidad del hombre, o antes bien su "conciencia ", no es fundamental sino secundaria. La doctrina marxista de la supremacía de la producción en la vida humana se basa en la creencia de que fue la presión de sus necesidades la primera que elevó al hombre hacia su humanidad, y que ahora continúa oprimiéndolo, hacia abajo y hacia arriba; y que el contenido de su razón debe ser determinado por condiciones externas a su razón, condiciones que son materiales en sentido estricto.

¿De qué manera, exactamente, determinan las condiciones materiales, según Marx, la vida y el pensamiento? Empieza por observar que, en cada época, los hombres tienen acceso a ciertas fuerzas productivas, las cuales aplican haciendo uso de los objetos —animales, herramientas, máquinas, etc.— en que están encarnadas esas fuerzas. Pero las fuerzas de producción —digamos, en términos generales, la simple tecnología— obligan a los hombres a adaptarse ellos mismos y sus instituciones a las exigencias de la tecnología. Por ejemplo: los nómadas que de pronto tuvieron acceso a la energía del vapor y a aperos agrícolas mecánicos se vieron obligados a abandonar su nomadismo y a adoptar, en cambio, los hábitos sedentarios, la división del trabajo, las prácticas comerciales y las instituciones de propiedad que son determinadas por la producción fabril, y también a abrazar las prác-

ticas y las instituciones relacionadas con la agricultura. Es evidente que esto es cierto en un sentido general; sin duda fue bien entendido en la antigüedad griega. Sin embargo, como antes quedó expresado, no es suficientemente comprensivo para expresar todo el significado de Marx. Marx asevera, repetidas veces, que a un determinado conjunto de fuerzas de producción corresponde un cierto "modo de producción", como el asiático, el antiguo, el feudal y el moderno burgués o capitalista. Por ejemplo: según el modo de producción feudal, los propietarios de los medios de producción y los hombres que trabajaban con o sobre estos medios estaban conectados por una relación personal de responsabilidad mutua; en el modo capitalista, empleadores y empleados son, como lo implican los términos, usuarios y usados, libres de toda obligación mutua, sólo conectados por el pago de dinero. Pero cada uno de tales modos de producción lleva, como efecto, una forma de organización social. Una formulación compacta de esta idea nos la da Marx en su carta a P. V. Annénkov del 28 de diciembre de 1846:

> ¿Qué es la sociedad, cualquiera que sea su forma? El producto de la acción recíproca de los hombres. ¿Pueden los hombres elegir libremente esta o aquella forma social? Nada de eso. A un determinado nivel de desarrollo de las facultades productivas de los hombres corresponde una determinada forma de comercio y de consumo. A determinadas fases de desarrollo de la producción, del comercio y del consumo corresponden determinadas formas de constitución social, una determinada organización de la familia, de los estamentos o de las clases; en una palabra, una determinada sociedad civil. A una determinada sociedad civil, corresponde un determinado orden político, que no es más que la expresión oficial de la sociedad civil.

Todo esto lo comprime más, en *La miseria de la filosofía*, en la observación: "El molino movido a brazo nos da la sociedad de los señores feudales; el molino de vapor, la sociedad de los capitalistas industriales."[1]

Las condiciones de producción determinan las relaciones de propiedades prevalecientes; esto último no significa la definición abstracta de propiedad sino, antes bien, quién, en la situación particular, tiene acceso a la propiedad y quién no puede adquirirla. En el sistema del feudalismo había señores que poseían tierras y tenían derecho a otras propiedades, y siervos que no podían acumular propiedad. Algo similar ocurre en las otras circunstancias sociales: en el capitalismo, los patronos poseen y acumulan, los trabajadores luchan al borde de la inanición, sin poseer nada, separados de los medios de producción. Esta doctrina está directamente relacionada con la creencia marxista en que las condiciones de producción controlan la distribución del ingreso y el consumo del producto. También gobiernan el intercambio: si la producción está organizada, por ejemplo, en torno de una tierra labrantía comúnmente ocupada, no habrá un intercambio de los productos de la tierra, sino sólo un reparto. De ahí se sigue también que el dinero estará en uso o no, dependiendo del modo de producción: en su actual signifi-

[1] Karl Marx, *La miseria de la filosofía*, ii, 1, segunda observación.

cado o uso, el dinero no es intrínseco a toda situación económica o a la vida económica como tal.

Marx afirma, por consiguiente, que es un error tratar el consumo, la distribución, el intercambio, el dinero, etc., como categorías eternas que tuviesen un contenido, una relevancia o una validez permanentes y abstractas. Uno de los defectos de la ciencia de la economía política, la economía "burguesa", es considerar estos fenómenos puramente históricos como categorías fijas que tuviesen un carácter "natural", objetivo y esencial: cosas que pueden comprenderse de una vez por todas, porque existen de una vez por todas. Estas "categorías" no sólo son productos históricos, sino que la ciencia de tales categorías, a saber, la economía, demuestra ser sólo histórica o transitoria al confundir lo transitorio con lo eternamente cierto, es decir, al creer que ella misma consiste en leyes fundadas sobre una naturaleza inmutable. Marx denuncia a Edmund Burke y, a través de Burke, a todos los economistas, por su afirmación de que "las leyes del comercio[...] son las leyes de la naturaleza y, por consiguiente, las leyes de Dios".[2] Por ello, según Marx, la ciencia económica del periodo capitalista recibe sus "categorías" (salario, interés, intercambio, ganancia, etc.) por las prácticas prevalecientes en la producción capitalista, y adopta estas categorías sin reconocer su génesis en las condiciones históricas. Al no tratar su material como algo histórico y condenado a pasar, desde luego se condena a sí misma a transcurrir cuando también transcurra su material.

La doctrina de Marx, según la cual las teorías dependen de las condiciones históricas de la producción, incluye mucho más que la teoría económica. Marx afirma que toda moral, filosofía, religión y política son resultado del condicionamiento de los hombres por su medio: su medio hecho por el hombre, que es la expresión del modo de producción. La opinión opuesta —que el hombre tiene una inteligencia independiente, a cuya luz forja sus instituciones y forma sus convicciones— es rechazada como ideología, término marxista que indica la doctrina de que el pensamiento tiene un *status* independiente.[3]

Hasta aquí, el materialismo de Marx ha sido presentado como si simplemente afirmara que las condiciones de producción determinan el carácter concreto de la vida humana, que existe como una "superestructura" sobre los cimientos de las condiciones materiales más auténticamente reales. Sin embargo, no se ha dicho nada acerca de lo bueno o lo malo de las reales superestructuras que de hecho han surgido sobre los fundamentos materiales que hasta entonces existían. A pesar de ello, semejante juicio es intrínseco al materialismo de Marx, y ahora lo analizaremos.

[2] El *capital* (Nueva York: Modern Library, s. f.), I, 834, n. 1. Copyright by the Modern Library. La foliación es la misma en la edición publicada por Charles H. Kerr & Co. La referencia es "Thoughts and Details on Scarcity", de Burke. [Hay edición del FCE.]

[3] *Cf.* Engels, *Herr Eugen Dühring's Revolution in Science* [*Anti-Dühring*], x. 1: "[...] ideología, en la que la realidad no se deriva de sí misma, sino de la idea". También *Ludwig Feuerbach*, de Engels, IV, séptimo párrafo a partir del fin: "[...] una ideología, es decir, una actividad que se ocupa de pensamientos, considerados como entidades con existencia propia".

Todos los modos de producción históricos han tenido un rasgo en común, y ese rasgo ha afectado, a su vez, todas las sociedades correspondientes: el dominio de los medios de producción no ha sido compartido por todos, sino que en cada época algunos han sido propietarios o poseedores, mientras que muchos más han tenido que dar de sí mismos, es decir, de su capacidad de trabajo (no teniendo nada más que dar), para tener acceso a los instrumentos de producción con objeto de ganarse la vida. Por ello en toda la historia anterior, el acto de producción ha hecho que muchos dependan de pocos. Las masas han sido privadas de la oportunidad de ser hombres libres y respetuosos de sí mismos porque siempre han caído, por la fuerza, en la condición de simples dependientes —esclavos, siervos o proletarios— sometidos a hombres que, aunque ciudadanos privados o súbditos, como ellos, sin embargo pudieron privarlos en forma arbitraria de sus medios de vida, cortando su conexión con los medios de producción. La deshumanización que inevitablemente resulta de esta servil dependencia se ha mezclado con la pobreza impuesta a los muchos por sus explotadores.

A mayor abundamiento, desde su comienzo el proceso de producción tuvo un carácter que Marx llama "natural" en el sentido de que ciertas diferencias naturales en los hombres (de físico, talento, etc.) determinaron la asignación de tareas especiales a los individuos, y por tanto, las relaciones de producción fueron determinadas, impuestas o involuntarias y, por tanto, naturales en el sentido de no resultar de una elección humana. El prototipo de todas esa asignaciones es la división de funciones entre hombres y mujeres. Ésta se desarrolló en la manera más general de división del trabajo, incorporada en la familia. Al desarrollarse las fuerzas de producción, la división del trabajo se volvió cada vez más elaborada, y las ocupaciones particulares fueron correspondientemente restringidas. Cuando los hombres se ven obligados por las condiciones de producción a volverse pastores, fontaneros o violinistas, quedan privados de la oportunidad de desarrollar por completo sus capacidades humanas, buscando libremente en todas direcciones. Se les convierte en fragmentos de hombres, y la embrutecedora división del trabajo les impide convertirse en hombres completos para quienes el trabajo fuese fuente de satisfacción y no de esfuerzo.

Mientras que esta fragmentación ocurre dentro de cada hombre, el mismo proceso se repite entre los hombres. La comunidad llega a estar compuesta de tejedores, puestos en oposición a los panaderos, de granjeros enfrentados a los comerciantes, de gente urbana contra gente del campo, de trabajadores manuales contra trabajadores intelectuales: una guerra de todos contra todos, entablada en el campo del interés material, dictadas las condiciones de esa lucha por el modo de producción. Por último, la división de la sociedad se completa por la fusión en una clase o grupo de clases de los pocos que controlan los medios de producción, y la paralela fusión de los muchos desposeídos, de la clase o las clases que trabajan en los medios de producción.

La división de la vida social puede quedar ejemplificada en la existencia de la sociedad civil o sociedad burguesa. (El término alemán empleado por

Marx es *bürgerliche Gesellschaft,* que puede traducirse como sociedad civil o burguesa.) La pérdida de integridad de la vida humana queda sintomatizada y presupuesta por la escisión en nuestra existencia común entre lo político y lo económico y social:

> Allí donde el Estado político ha alcanzado su verdadero desarrollo, el hombre lleva, no sólo en el pensamiento, en la conciencia, sino en la *realidad,* en la vida misma, una doble vida, una celestial y otra terrenal: la vida de la *comunidad política,* en la que se considera como *ser colectivo,* y la vida de la *sociedad civil,* en la que obra como *particular;* ve en los otros hombres medios suyos, se degrada a sí mismo como medio de los otros y se convierte en juguete de poderes extraños.[4]

Sociedad civil significa para Marx un enclave individualista en la sociedad, la esfera privada contra la comunidad, en el entendido de que la comunidad encuentra su expresión corrompida en la sociedad política en las condiciones que prevalecen. Sociedad civil, lejos de ser sinónimo de sociedad política, para Marx es el equivalente infrapolítico de sociedad política que es parte inevitable del orden capitalista. Un equivalente sencillo de la "sociedad civil" en este sentido es "la economía" de un Estado capitalista, o hasta "el mercado". La sociedad civil es el estrato de la vida común que recibe su carácter esencial por la agresividad de los hombres, uno contra otro, en nombre de sus derechos inalienables e irreductibles. La santidad de esos derechos, que escritores como Locke consideraron el fundamento para garantizar la libertad y así la humanidad de los hombres, es rechazada por Marx porque considera que la afirmación de tales derechos es la fuente y sin duda la expresión de la deshumanización del hombre. La guerra del marxismo contra los principios gobernantes del constitucionalismo occidental no debe considerarse nunca como una simple escaramuza.

Es evidente, según Marx, que la polifacética negación fáctica de toda comunidad de intereses en el capitalismo resulta de la propiedad privada de los medios de producción. La producción, acto social en el sentido de ser por todos y para todos, no puede efectuarse humana y racionalmente si las instituciones de producción son privadas, particulares y, por tanto, antisociales.

Los modos de producción y las instituciones de propiedad que hasta aquí han existido han causado fragmentación y conflicto entre los hombres y en ellos mismos. ¿Qué ha impedido que se separen los fragmentos de la sociedad? O, mejor dicho, ¿qué ha impedido que los muchos se liberen en forma sumaria de las imposiciones de los pocos? Según Marx, el poder del Estado es precisamente el organismo inventado por los pocos opresores para mantener en orden a los muchos. El Estado es el órgano de la coacción de clases, que es necesario por la división de la sociedad que es engendrada, a su vez, por el dominio privado de los medios de producción. Huelga decir que el gobierno no aparece bajo esta luz a la multitud de los hombres. Marx reco-

[4] "La cuestión judía", en *Selected Essays by Karl Marx,* trad. H. J. Stenning (Nueva York: International Publishers, 1926), pp. 55-56.

noce que todas las clases colaboran para sostener al gobierno, respetándolo a él y a su poder de coacción; pero esto sólo significa que los hombres, por la imperfección de sus condiciones materiales, están dispuestos y son obligados a levantar sobre sí mismos a su propio tirano, creación suya que tiene que afirmarse, y así lo hace, contra ellos mismos.

Era convicción de Marx que mientras los hombres permanezcan en estado de limitación, de sujeción a la necesidad y de unos a otros por el proceso de producción, serán incapaces de llevar una vida plenamente humana; pues la plena humanidad exigiría una perfecta emancipación de las cadenas de cualquier índole. Si Marx hubiese empleado el término "estado de naturaleza" en su propio nombre, con ello habría querido decir el estado de incompleta dominación de la naturaleza por el hombre, la alternativa al estado de libertad. Aunque los hombres estén encadenados, como lo han estado bajo el gobierno y la "sociedad civil", experimentan como parte de su esclavitud una limitación que los fuerza a contribuir a su propia deshumanización por medio de instituciones inventadas por ellos mismos.

Podemos concluir este resumen del materialismo marxista explicando la observación anterior, y al mismo tiempo mostrando cómo Marx concibe que el estado de necesidad y el estado de sociedad política coexisten como el estado de servidumbre humana, o lo que él llama alienación del hombre. Sin captar este elemento del marxismo sería imposible formarse un juicio suficiente de la filosofía política de Marx en su conjunto.

Retornando a nuestro punto de partida, notamos la básica observación de Marx de que el hombre es un ser necesitado. Cada quien está condenado a depender de cosas externas, como la naturaleza, y de otros hombres para ayudarle a satisfacer sus necesidades. Pero además de ser esencialmente necesitado, el hombre es lo que Marx llama un ser especial o un ser social, lo que no sólo significa que el hombre debe vivir y actuar en común con otros hombres, sino que el hombre no puede realizar sus posibilidades humanas salvo influyendo y siendo influido por otros seres humanos. Que el hombre sabe que sus congéneres constituyen un todo del cual él forma parte, y que por tanto se asocia con ellos en pensamiento de un modo que es imposible para todos los demás animales subhumanos, también forma parte del concepto un tanto difuso que Marx tiene del hombre como especie. Sea como fuere, Marx creía que la actividad esencial del hombre, la producción, en todas las sociedades anteriores se había efectuado bajo instituciones que obligan a los hombres a considerarse unos a otros y a la naturaleza misma como cosas ajenas, como objetos, como simples medios para satisfacer las necesidades individuales. El mismo trabajo productivo siempre ha sido considerado como penosa necesidad por causa de las condiciones en que se le ha efectuado. De este modo, el ambiente de los hombres y sus congéneres ha sido objeto de depredación, y los propios hombres y sus actividades esenciales de la vida, han sido simples instrumentos, medios hacia fines sin el valor intrínseco que deben tener si se quiere que el hombre sea plenamente humano, que esté en armonía consigo mismo, o que supere su "enajenación" de la naturaleza, de sí mismo y de los frutos de su trabajo. La afirma-

ción de Marx dice nada menos esto: hasta que cada hombre simplemente se funda a sí mismo en la plenitud de su humanidad, produciendo sólo porque la producción es el canal del cultivo de la energía humana, y no porque la producción sea un modo de obtener la subsistencia, directamente o mediante intercambio para explotar las necesidades de otros —hasta entonces el hombre no será perfectamente libre y no se alcanzará la perfecta y final articulación del hombre, la sociedad y la naturaleza. Hasta entonces, los hombres deformarán mutuamente sus naturalezas tratándose como objetos, teniendo cada quien que crecer en hostilidad a su especie y hasta considerando a la naturaleza misma, incidentalmente, no en toda su belleza y esplendor, sino como fuente de lucro. La disposición del proceso de producción dentro de la institución de la propiedad común de los medios de producción, de acuerdo con la fórmula "De cada quien según su capacidad, a cada quien según sus necesidades" es considerada por Marx como la condición que causa la absoluta transformación de la vida humana sobre una base que, en el sentido más literal, no tiene precedentes. Los hombres han vivido hasta hoy en la sociedad civil, es decir, con instituciones que han presupuesto o positivamente cultivado el propio interés como principio de la vida productiva y de la vida misma. El materialismo marxista hace sobreseer toda sociedad civil y reemplazarla por la especia humana como fraternidad universal. El materialismo marxista, que empieza insistiendo en la necesidad de considerar al hombre empírico, paradójicamente acaba en una prescripción social sin ningún fundamento empírico ni precedente.

Se ha dicho que, desde el punto de vista del marxismo, la economía o la economía política es deficiente ya que hace una versión de la vida económica en términos de precios, salarios, costos, ganancias, capital, etc., como si éstas fuesen "categorías" transhistóricas, o elementos eternos intrínsecos en la vida económica, en toda circunstancia. La definición, hoy común, de la economía como la ciencia de la asignación de recursos escasos entre diversos usos es un ejemplo mejor de aquello que objetaba Marx a la mayor parte de las nociones económicas que existieron en su epoca. Esta definición implica que hay algo que podemos llamar el problema económico para todos los hombres en todas las etapas de civilización y de tecnología, y que la solución racional de tal problema exige unos mercados auténticos o simulados para producir ciertos equilibrios entre la abundancia y la escasez: ley universal que se asemeja a las generalizaciones de la física. Cuando Marx negó la verdad de la economía política no sólo estaba negando que los economistas hubiesen hecho una descripción adecuada de la libre empresa. Era una negativa de que la descripción de una disposición económica particular fuese una descripción auténtica y eterna de la esencia de la vida económica. Esto, a su vez, es parte de la doctrina marxista de que en general no hay esencias eternas y por tanto no hay verdades eternas que no sean simplemente triviales o puramente formales. La filosofía política de Marx se mezcla con una teoría acerca de la naturaleza de todas las cosas; en realidad, su filosofía política está gobernada, hasta cierto grado, por un esquema o "sis-

tema" universal, una doctrina de que las cosas no tienen esencia ni, como cosas fijas, tienen existencia, sino que en cambio tienen historias o carreras. El devenir, según esta fórmula, ocupa el lugar del ser.

Marx siguió a Hegel de hecho, si no en su expresión, rechazando como "metafísica" la idea de que hay "cosas" u "objetos" terminados, con una constitución fija, dada, directa. Por lo contrario, afirmó que todo es afectado a la vez por cambio y relación. De este modo, las diversas especies están siempre evolucionando y los individuos nacen, crecen y luego decaen. Los seres inanimados son creación de procesos naturales, y luego se desgastan, se oxidan o de alguna otra manera se descomponen, mientras que en lo interno, como los seres vivos, están constantemente en movimiento. Más aún: cada cosa es afectada, y en realidad constituida, por la relación en que se encuentra con otras cosas. Por ejemplo: un hombre que es esclavo sólo lo es por virtud de su relación con otro ser que es lo opuesto de un esclavo, a saber, un amo. La naturaleza de un esclavo no es inteligible por referencia exclusiva al propio esclavo, así como no podríamos entender "empleado" si no hubiera "empleadores". Además, se ha introducido un elemento de contradicción en la constitución de unos seres perfectamente inmóviles e inmutables, sin tomar en cuenta sus relaciones con otras cosas: una línea curva, curvada por doquier, sin embargo es recta entre dos puntos infinitesimalmente separados. El mejor ejemplo de esta paradoja no lo ofrecen Marx y Engels sino Demócrito: "Si un cono es cortado por un plano paralelo a la base, ¿qué debemos pensar de las superficies resultantes de la sección, son iguales o desiguales?"[5] La fácil respuesta es "ambas cosas".

Además, las líneas de distinción entre las clases de cosas no son claras, pues hay individuos en las márgenes que son tanto de una clase como de otra ("animales-plantas" y "plantas sensibles"); y ni aun la vida misma es fácilmente distinguible de la no-vida. La transición de la vida a la muerte no es instantánea (por ejemplo, las uñas y el cabello continúan creciendo después de la "muerte"), y la vida propiamente dicha consiste en un proceso por el cual el ser vivo continuamente muere y se renueva por medio de excreción y de nutrición, de modo que la vida es inseparable de un continuo morir. Huelga decir que si la vida y la muerte no fuesen distinguibles, sería imposible distinguir la materia viva de la materia muerta, o decir de la vida que implicaba o presuponía o hasta requería la muerte; y sin embargo, la posición marxista es que la vida como proceso no es simplemente vida, sino que también es por fuerza y al mismo tiempo muerte. La vida existe como proceso por virtud de una contradicción: la vida es, a la vez, vida y muerte. Y así ocurre a las otras "cosas".

Todo fluye, como lo afirma el marxismo siguiendo a Heráclito, y todo fluir es movimiento. Para comprender el carácter de todas las cosas es necesario captar la ley universal del movimiento, ley que gobierna la naturaleza, la historia humana y el pensamiento. Esa ley se deriva de la doctrina mar-

[5] Tomado de K. Freeman, *Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers* (Cambridge: Harvard University Press, 1957).

xista de lo esencialmente contradictorio del movimiento mismo. Desde la época de Zenón de Elea ha existido una "prueba" de que el movimiento es imposible: cada cuerpo en movimiento está a cada instante en un lugar y sólo en uno: lo cual es la definición de estar en reposo. Así, estar en movimiento es estar en reposo y también no estar en reposo. Por tanto, cada cosa es, por analogía con un cuerpo en movimiento, también lo que "es" en un instante y lo que "es" históricamente, no a pesar sino en virtud del hecho de que los dos son contradictorios.

La contradicción es fundamental para el desarrollo, es decir, para el cambio histórico, cuando el cambio se equipara al movimiento físico. El cambio es generado por la contradicción por medio de la mutua oposición de los dos elementos contradictorios presentes en la cosa en cuestión. Consideremos un ejemplo ofrecido por Engels: se siembra un grano de cereal, y es aniquilado como grano mientras la planta crece. Al desarrollarse la planta hacia su propia extinción, produce muchos granos como aquel del que brotó. El grano es la afirmación (o "tesis"), la planta es la negación (o "antítesis"), y los muchos granos son la negación de la negación (o "síntesis"). Consideremos otro ejemplo más: seleccionemos cualquier cantidad algebraica *a* como la afirmación. Neguémosla multiplicándola por -1, para formar *-a*. Neguemos la negación multiplicándola por sí misma, y el producto será $a^2$: la afirmación en un nivel superior. La secuencia de afirmación, negación y negación de la negación se llama dialéctica, y ésta es la que Marx cree que es la ley universal de la naturaleza, de la historia y del pensamiento. Todo desarrollo ocurre siguiendo esta pauta.

En el caso especial de la historia y el pensamiento humanos, se asigna una causa a la realización del proceso dialéctico. Esta causa es el modo de producción con sus mutaciones. Dado que el fénomeno primario son las condiciones materiales de producción, la doctrina marxista de la historia es llamada materialismo dialéctico para distinguirla de la dialéctica idealista de Hegel, la cual afirmaba que el fenómeno primario era la razón autodependiente como fuente del cambio histórico. Como teoría de la vida humana, el materialismo dialéctico afirma que la base de todo desarrollo en la sociedad y el entendimiento es la contradicción en el orden de producción. La más grande de tales contradicciones es el conflicto entre clases en la sociedad. Al presuponer la oposición de los intereses de clase en el aparato de la dialéctica, el marxismo trata de mostrar que el conflicto no puede resolverse mediante componendas o acomodos mutuos sino tan sólo por una "negación de la negación", es decir, por cambios revolucionarios en los cuales son aniquiladas las clases existentes y reemplazadas por una síntesis "en un nivel superior".

Un elemento importante de la filosofía política de Marx es su reconstrucción de la historia con el propósito de mostrar que la historia en realidad ha sido gobernada por la dialéctica materialista. Según esa reconstrucción, cada época hereda un modo de producción y un complejo de relaciones entre los hombres, que es particularmente adecuado a ese modo de producción. Con el tiempo ocurre un cambio en el modo de producción, causado tal vez

por un cambio de las necesidades, que pudo ser engendrado por ese mismo modo de producción y, más inmediatamente, causado por un descubrimiento o invento fundamental, el cual fue estimulado por esas necesidades. El nuevo modo de producción surge mientras las relaciones entre los seres humanos aún son las que fueron generadas por el anterior modo de producción. La contradicción entre las relaciones sociales existentes y el nuevo modo de producción, es decir, el choque entre las clases dominantes establecidas y las embrionarias, es la fuente de "todas las colisiones de la historia".

Marx y Engels citan buen número de acontecimiento históricos como pruebas de esta hipótesis, siendo el más ampliamente tratado la transición de la sociedad feudal a la capitalista, en la evolución hacia el poscapitalismo. La primera es explicada recurriendo al surgimiento de la fabricación con máquinas en la Edad Media, primero en la industria textil y luego más generalmente. La difusión de la producción con máquinas acabó con la estructura de los maestros de los gremios, con los jornaleros y los aprendices, reemplazándolos por una relación de patronos burgueses y trabajadores asalariados, entre quienes no existía otro nexo que el del salario. El modo manufacturero de producción fue el vehículo por el cual los más afortunados y activos de los siervos escapados se elevaron hasta desplazar a los maestros de los gremios como propietarios de los nuevos medios de producción, y ser los progenitores de una clase nueva: la burguesía. En oposición a ellos, y al mismo tiempo indispensables para ellos, estaban los trabajadores proletarios que para vivir no tenían más que los salarios de la venta de su fuerza de trabajo. Al expandirse la industria y el comercio, la escala de la producción se incrementó enormemente, y al hacerlo, las relaciones entre las clases propietarias y no propietarias sufrieron un nuevo cambio, una agravación. Sin poder evitarlo, se intensificó el choque de intereses entre capitalistas y asalariados, pues la condición de los proletarios hubo de deteriorarse por causa de las contradicciones que son intrínsecas al capitalismo, contradicciones que aparecerán más adelante cuando consideremos la crítica de Marx a la producción capitalista. De momento, baste decir que según Marx el pleno desarrollo de la producción con máquinas (en la propiedad privada) exige la absoluta pauperización y deshumanización de los asalariados por causa de las presiones de la competencia capitalista. Por último, la miseria de las masas se volverá insoportable, y el conflicto de clases estallará en un combate decisivo: decisivo porque con la victoria del proletariado se iniciará una nueva época del hombre.

Los proletarios no tienen ni la riqueza ni el deseo de volverse propietarios de los medios de producción *como clase*. En contraste con toda otra clase insurgente del pasado, su propósito no es ocupar el lugar de sus opresores, sino poner fin a la opresión. El medio de alcanzar este fin consiste en abolir la propiedad privada de los medios de producción y, así, abolir con ello la distinción entre propietarios y no propietarios, distinción que es requisito para la división de la sociedad humana en clases. A la disolución de las clases seguirá por fuerza el fin de la lucha de clases y el comienzo de una historia estrictamente humana. Cuando esto haya ocurrido, las relaciones entre

los hombres habrán alcanzado el último gran desarrollo del modo de producción; habiendo desaparecido las condiciones de opresión, también desaparecerá la necesidad de la coacción, y el Estado desaparecerá, para ser reemplazado por la fraternidad universal del hombre.

Marx tenía clara conciencia de que su pronóstico para la humanidad estaba forzosamente vinculado a un diagnóstico de las condiciones prevalecientes. Se percató de que tenía que investigar el mundo contemporáneo (europeo) en sus hechos esenciales, lo que equivale a decir en su carácter económico, para convencerse a sí mismo y a otros de que la dialéctica del materialismo realmente actúa en el periodo decisivo, a saber, en la actualidad. Tenía que demostrar que la ley de la naturaleza del capitalismo es la ley de la transformación del capitalismo en algo distinto por completo. Su empresa le exigió, incidentalmente, mostrar que ninguna explicación del capitalismo, aparte de la suya, había captado el carácter esencial del capitalismo y que por tanto ninguna otra versión, al menos ninguna otra entonces conocida, podía ser base de un pronóstico para la humanidad. Esto significa que la economía política ordinaria, que no llegaba a la conclusión de que el capitalismo está viciado en sí mismo, en varios aspectos es insatisfactoria, aun como descripción de cómo funciona el capitalismo. La economía del propio Marx es casi enteramente "crítica", no dedicada a la explicación de cómo debiera constituirse una economía socialista, sino a una representación detallada de lo contradictorio y lo transitorio de las instituciones capitalistas, y a la inadecuación de la economía política conocida. Lo inseparable de las dos críticas queda implícito en el subtítulo de *El capital: crítica de la economía política.*

Ya hemos mencionado el general criticismo de Marx a la economía política. Debemos abordar aquí su análisis crítico del capitalismo propiamente dicho, y con él, sus reflexiones mas específicas sobre la economía política. El título de su principal obra sobre economía, *El capital,* indica lo que a él le parecía el problema económico central. Según Marx, el capital no significa simplemente el medio artificial de producción: como una hacha de piedra en manos de un primitivo, un arco en manos de un cazador griego o una rueca en la Inglaterra del siglo XIX. El capital es riqueza productiva en la forma peculiar que genera ganancia. El sistema prevaleciente es llamado capitalismo porque los medios de producción, de propiedad privada, son fuentes de ganancia para sus propietarios, los capitalistas. Es de suma importancia comprender la naturaleza de la ganancia con absoluta precisión, pues la ganancia se encuentra en el meollo del orden social y económico que prevalece. La ganancia no es tan sólo un excedente económico, como el que pudiese surgir en las economías primitiva o feudal, así como el capital no es simplemente productivo de riqueza. Ganancia y capital son complementarios entre sí.

La ganancia aparece en forma directa como parte del precio de un artículo, parte que puede reclamar el propietario de los medios de producción, el capitalista (Marx no fue el primero en llamarlo así). Exactamente, ¿en qué consiste su parte? ¿Cómo se origina y con qué derecho lo exige el capitalis-

ta? La economía política clásica había ofrecido una cierta respuesta, que fue el punto de partida para el análisis del propio Marx. La economía política clásica había empezado con la afirmación de que el trabajo es la fuente de valor, que la cantidad de trabajo incorporada en un artículo está relacionada así como la cantidad de valor que hay en este artículo, y que los valores relativos de ambos bienes deben estar en proporción con las cantidades relativas de trabajo incorporadas en ellos. La suposición concomitante es que el que ha creado el valor poniendo su trabajo en el objeto tiene el derecho de ser el propietario de su producto. Los economistas clásicos convinieron en que, cuando la producción era efectuada por individuos para sí mismos, con su propias manos y con los instrumentos hechos por ellos o propiedad de ellos, cada quien podía reclamar para sí lo que produjese. Pero tal condición cesó cuando, para llevar adelante la producción, los hombres necesitaron acceso a la tierra y a instrumentos que eran propiedad de otros. En adelante, esos otros tuvieron derecho a una parte del producto. Desde luego, la ganancia (dejando aparte el problema de la renta) es simultánea a la de acumulación de propiedad productiva por algunos miembros de la sociedad.

Hubo, según la opinión clásica, un periodo de la vida humana en que cada quien pudo "producir" independientemente; y luego hubo —y sigue habiendo— un periodo en que la tierra fue sometida a apropiación, y en que fue factible la acumulación de propiedades duraderas. En el primer periodo de la vida humana, la teoría del valor-trabajo se aplicó en su forma directa y sencilla. En el segundo periodo, el producto del trabajo es compartido con capitalistas y terratenientes. Los lectores de las doctrinas de Hobbes y de Locke, especialmente de este último, recordarán la división de toda la historia humana entre un periodo en el estado de naturaleza y un periodo en el estado de sociedad civil. Podemos ahora comprender mejor la aseveración de Marx, de que la economía política clásica atribuye a las instituciones del capitalismo la categoría de condiciones naturales, prospectivamente eternas. La economía política clásica y la filosofía política a la que está vinculada consideraron que el progreso del hombre, del estado prepolítico al político había sido de los que hacen época. Ese mismo cambio decisivo fue perfeccionado o consumado con el reemplazo de la monarquía absoluta por el gobierno constitucional, pues entre un súbdito y un amo arbitrario sólo está la ley de naturaleza. Ese cambio decisivo en el estado humano fue relacionado por la economía política clásica con la acumulación y protección de la propiedad de los medios de producción. De este modo, las instituciones de propiedad han llegado a ser paralelas y a tener la misma condición que la sociedad civil o la civilización o la vida política misma. Ni Hobbes ni Locke ni los economistas políticos clásicos vieron más allá de la sociedad civil, en busca de una mejora radical de la condición del hombre. Quedó reservado a Rousseau plantear la pregunta general sobre la bondad de la sociedad civil y de la propiedad, allanando así el camino a sus sucesores para que buscaran un horizonte más allá del de la sociedad civil. Marx, rechazando la idea de que la propiedad y la sociedad civil, o sea la vida política, eran la condición absoluta para una existencia humana decente, en paz y

prosperidad, negó la condición natural y permanente de "las leyes del comercio". Rechazó la conclusión de la economía política clásica, en el sentido de que la ganancia y la propiedad privada de los medios de producción han llegado para quedarse, tanto y por las mismas razones por las que la sociedad política ha llegado para quedarse.

Sin duda, Marx no estuvo de acuerdo en que la transición del estado de naturaleza al estado de sociedad política era el cambio absolutamente decisivo en la vida humana. Tampoco admitió que el cambio paralelo, de la aplicación pura a la aplicación atenuada de la teoría del valor-trabajo hiciese época, o siquiera que ofreciese un terreno válido para comprender las instituciones económicas prevalecientes. El hecho de que hubiera una dificultad en el modo de explicación fue notado por Ricardo al examinar la teoría de valores y salarios de Adam Smith. Ricardo indicó que si fuese cierto que podía decirse, en sentido directo, que un artículo que requirió un día de trabajo para producirlo contiene el precio del valor de un día de trabajo, entonces cuando ese artículo es intercambiado por trabajo, debiera poder comprar su igual en valor, a saber, un día de trabajo. Esta breve formulación podría ser, trabajo incorporado igual a trabajo impuesto, para cualquier artículo.[6] En otras palabras, no habría ganancia: sólo se podría contratar a un jornalero por una semana si su producto de la semana (o el pleno valor de él) se le pagara como salario. El hecho de que el salario no sea igual a todo el producto obligó a Ricardo (e incidentalmente a Smith) a encontrar otra formulación, que atribuyera productividad de valor al capital como trabajo congelado. Marx rechazó las explicaciones ricardianas y de otros clásicos a la ganancia, los salarios y el valor porque esas explicaciones, tratando de dar cuenta de la diferencia entre el trabajo incorporado en un artículo y el trabajo impuesto por el artículo, no desembocaba en una condenación de la ganancia diciendo que se basaba en la explotación, lo que Marx creyó. Consideremos ahora su explicación.

Marx comienza notando un problema debido al intercambio de bienes: cuando se cambio un artículo por otro, queda indicado un terreno común entre dos cosas que parecen no tener absolutamente nada en común. Supongamos que se cambia un par de zapatos por tres camisas. Los zapatos y las camisas son tan distintos por completo que son inconmensurables. ¿Cómo se puede llegar a la proporción de tres por uno, o a cualquiera otra proporción? Para enfrentarse al problema de la inconmensurabilidad, Marx recurre a una distinción —pero la modifica— que era tradicional en la economía política: la distinción entre el valor de uso y el valor de cambio. La distinción valor de uso-valor de cambio, considerada fundamental por la economía política, Marx la sustituye por valor-valor. La razón de ello es que no considera que el intercambio sea una institución permanente y natural, sino, antes bien, histórica y transitoria. Pero el valor de cambio se deriva del valor propiamente dicho, y para comprender el capitalismo es necesario comprender el valor de cambio y, por tanto, el simple valor. Retornando aho-

[6] David Ricardo, *Principles of Political Economy and Taxation*, i. 1.

ra a los dos artículos, notamos que son absolutamente distintos en lo que consideramos su valor de uso o su carácter cualitativo, siendo hecho cada artículo para un solo propósito, para el que el otro no puede servir. Ahora bien, un zapato llega a ser zapato en virtud de haber sido producido por el trabajo peculiar de un zapatero. Una camisa es camisa porque es producto del trabajo del camisero. La diferencia entre hacer zapatos y hacer camisas es la fuente de la diferencia cualitativa que hay entre zapatos y camisas. Marx sigue afirmando que, así como dos artículos pueden ser y hasta deben ser considerados como si no fuesen sólo distintos sino que también tuviesen valores conmensurables, así el trabajo que los produjo debe ser visto no sólo como un trabajo cualitativamente diferenciado. También se le debe ver como un trabajo humano homogéneo o indeferenciado, como la generación de una cierta cantidad de movimier to en cierta masa por cierto gasto de energía humana. Por consiguiente, como habilidades, los tipos de trabajo humano son simplemente distintos; pero, como esfuerzo, todo trabajo es el mismo, y es mensurable en unidades de tiempo, según su duración. De esto último dependen la mensurabilidad y la conmensurabilidad de los valores. La fórmula sumaria sería: un trabajo humano diferenciado produce valores de uso y diferencias cualitativas entre los bienes, en tanto que un trabajo no diferenciado produce simplemente valor y una conmensurabilidad cuantitativa entre los bienes. De este modo, en su carácter de producto de un trabajo humano indiferenciado y no como producto de un trabajo específico destinado a satisfacer unas carencias específicas, los artículos tienen valores conmensurables y pueden ser objeto de intercambio.

Debe indicarse que la asignación de trabajo simplemente como fuente de valor no es demostrada por Marx, pero sí afirmada por él como evidente.[7]

La explicación anterior del valor apoya la definición y elaboración que hace Marx del concepto de artículo. Por artículo indica Marx un bien producido en privado, con objeto de intercambio (o de venta, es decir, cambio por dinero). De este modo, el capitalismo puede ser descrito como un sistema de producción de bienes y, como tal, basado en la confusión y la deformación. Racionalmente, la suma de fuerza de trabajo individual en la comunidad es el agregado de la fuerza de trabajo de que dispone la sociedad para la satisfacción de todas sus necesidades. Si los hombres vivieran sin deformar sus asuntos, su fuerza de trabajo sería aplicada directamente a la satisfacción de sus necesidades y no a la producción para intercambio. Dado que los medios de producción son de propiedad privada, en cambio, la producción no es efectuada directamente para su verdadero propósito —la satisfacción de necesidades— sino para la ventaja especial de los propietarios de los medios de producción. De este modo, el carácter social del trabajo es desvirtuado y deformado por el modo de producción. Lo que Adam Smith consideró como virtud peculiar de la empresa privada, a saber, el desempeño voluntario de una función social bajo la influencia de un deseo de lucro privado, Marx lo considera motivo de la iniquidad y de la inestabili-

[7] Véase, por ejemplo, *El capital*, i (p. 45).

dad del sistema prevaleciente. ¿Por qué concluyó esto? Podremos comprenderlo si seguimos analizando el modo de producción capitalista como Marx lo interpretó.

Para el capitalismo, son indispensables la propiedad privada de los medios de producción y la existencia de un cuerpo de hombres que no posean ningún medio de producción y que sean perfectamente libres, en el sentido de no estar atados a los propietarios de los medios de producción por nexos personales de deber o derechos. Para vivir, los desposeídos deben dedicarse, por tanto, a trabajar en las máquinas y en la tierra de los propietarios. En efecto, los desposeídos venden a los propietarios un bien llamado fuerza de trabajo; no trabajo. La fuerza de trabajo significa la capacidad de trabajar durante un periodo determinado; el trabajo significa la duración real del trabajo. Según Marx, esta distinción es fundamental. La fuerza de trabajo es un bien en el capitalismo, y ello significa que es algo producido para la venta y que tiene un valor determinado por la cantidad de trabajo congelado o incorporado en él. Pero, ¿qué significa la cantidad de trabajo incorporada en la capacidad de un obrero para trabajar durante ocho horas? La respuesta es: esa cantidad de trabajo que se necesitó para producir los artículos de primera necesidad de que debe disponer el hombre que está aportando la fuerza de trabajo en cuestión. Un tanto más generalmente, el valor de un día de fuerza de trabajo queda determinado por la cantidad de trabajo necesaria para producir la subsistencia para el trabajador y su familia, con objeto de mantener al mismo nivel la oferta de fuerza de trabajo, no sólo de un día a otro, sino de una generación a otra.

Supongamos que con objeto de dar todos los materiales de subsistencia necesarios para mantener la fuerza de trabajo durante ocho horas se efectuara un trabajo de seis horas. Entonces, el valor de una fuerza de trabajo de ocho horas sería igual al valor de la producción de seis horas. Tendríamos así la producción de ocho horas, dando a cambio la producción de seis horas. El valor producido por la fuerza de trabajo empleada durante las dos horas de su aplicación mientras no "sea pagado" es llamado "plusvalía" por Marx. Es la base de la ganancia. La ganancia sólo existe porque una parte de la fuerza de trabajo del obrero resulta en una producción que no se le paga. Sin embargo, en cierto sentido, no se le ha engañado. Marx se toma molestias para indicar que la fuerza de trabajo fue comprada en todo su valor, entendido su valor como rígidamente sometido a la teoría del valor-trabajo de todos los bienes, incluyendo la propia fuerza de trabajo. De este modo, al hombre se le paga toda su fuerza de trabajo, pero no su trabajo. Con esta explicación Marx creyó haber resuelto el problema que la economía política clásica no había logrado aclarar en forma coherente: el problema causado por la desigualdad del trabajo incorporado en un producto y la fuerza de trabajo necesaria para él. Su solución depende de la distinción entre trabajo y fuerza de trabajo. Con esta radicalización de la teoría del valor-trabajo que aplica a la propia fuerza de trabajo, Marx pudo argüir que había sacado a luz una grave contradicción oculta del capitalismo: la relación entre el patrono y el trabajador es, al mismo tiempo, engañosa y no engañosa. En el

sentido en que no es engañosa, nadie puede ser censurado individualmente: la compraventa de la fuerza de trabajo se hace en todo su valor, según las reglas del mercado. Sin embargo, en la medida en que es engañosa, requiere rectificación. Marx concluye que el abuso exige la abolición del sistema y no un cambio de las reglas del sistema: la "reforma" nunca bastaría, porque ninguna simple reforma podría poner fin a la compraventa de la fuerza de trabajo.

Esta contradicción no es más que la base de muchas otras. Por ejemplo: de la proposición de que la ganancia se origina en el consumo de fuerza de trabajo por el capitalista, se sigue que puede lograrse que la ganancia aumente, ya sea consumiendo más fuerza de trabajo o aumentando la cantidad de trabajo que es producido por una fuerza de trabajo determinada (digamos, aproximadamente, aumentando la producción por día laboral). Pero el aumento de producción por día (aumento de productividad) se logra aumentando el uso de la maquinaria. Y aumentar el uso de maquinaria se opone al aumento de consumo de fuerza de trabajo. Para impedir que la introducción de maquinaria suprima el lucrativo consumo de fuerza de trabajo, hay que prolongar la jornada laboral. Marx llega, así, a la conclusión de que introducir maquinaria hace y hará que se alargue la jornada laboral y que se forme una gran población de los crónica y tecnológicamente desempleados.[8] Aquí y en otras partes, el análisis económico de Marx lo llevó a hacer ciertas predicciones burdas por desacertadas sobre las condiciones de una economía capitalista madura. No porque su capacidad de predicción sea, en sí misma, de gran interés, sino porque gran parte de su impulso revolucionario se justifica por el horror que siente al prever el florecimiento del capitalismo, sus errores de predicción han llegado a tener un efecto singular sobre la credibilidad del análisis en que se apoyan.

Continuemos. La lucha infatigable por la ganancia hace que la economía y la sociedad capitalistas se encuentren en un estado de interminable vaivén. Bajo el aguijón de la competencia, que tiende a reducir las ganancias, los capitalistas deben revolucionar constantemente el proceso de producción con objeto de abaratarlo. Viejas técnicas quedan caducas, y el nivel medio de capacidad requerido en la fuerza laboral se reduce cuando los movimientos de las manos del artesano son analizados y copiados en las máquinas. Dado que la condición fundamental de la vida económica capitalista es una fuerza de trabajo libre y sin propiedades, para con la cual no tiene ningún deber el propietario, todo el peso del cambio tecnológico cae sobre los asalariados en forma de desempleo y de pobreza. Pero el cambio tecnológico, como tal, no es exclusivo del capitalismo; sólo que, bajo el capitalismo se convierte en fuente de miseria. De modo dialéctico, Marx arguye que en sus abusos, el capitalismo sirve para exponer un problema humano transcapitalista que sólo puede resolverse trascendiendo el capitalismo:

> [...] la gran industria, a vuelta de sus catástrofes, erige en cuestión de vida o muerte la diversidad y el cambio en los trabajos, obligando, por tanto, a reconocer

[8] *Ibid.*, IV, xv, 3 (p. 445).

> como ley general de la producción social y adaptar a las circunstancias su normal realización, la mayor multiplicidad posible de los obreros. Convierten en cuestión de vida o muerte el sustituir esa monstruosidad que supone una mísera población obrera disponible, mantenida en reserva para las variables necesidades de explotación del capital por la disponibilidad absoluta del hombre para las variables exigencias del trabajo; el sustituir al individuo parcial, simple instrumento de una función social de detalle, por el individuo desarrollado en su totalidad, para quien las diversas funciones sociales no son más que otras tantas manifestaciones de actividad que se turnan y revelan.[9]

Debe señalarse que la tendencia del cambio tecnológico no se ha reducido, en realidad, al nivel medio de capacitación de la fuerza laboral ni ha provocado una caída de los salarios reales ni un crecimiento del "ejército de reserva industrial de los desempleados". Tampoco hay testimonio alguno en el mundo de que la tecnología moderna pueda llegar a ser compatible con la institucionalización del aprendiz de todo y oficial de nada.

Marx aborda muchos más aspectos de la vida económica capitalista de los que podemos tratar aquí. Su propósito obsesivo es mostrar que en virtud de lo que es el capitalismo, en virtud de ser intrínsecamente contradictorio, su desarrollo debe ser su propia disolución: cuanto más se realiza y se aproxima a su apogeo, más se destruye a sí mismo y se acerca a su caída. Ofrece un notable resumen de su interpretación del caso, más avanzado el volumen I de su *El capital:*

> Veíamos en la sección cuarta, al estudiar la producción de la plusvalía relativa, que, dentro *del sistema capitalista,* todos los métodos encaminados a intensificar la fuerza productiva social del trabajo se realizan a expensas del obrero individual; todos los medios enderezados al desarrollo de la producción se truecan en medios de explotación y esclavizamiento del productor, mutilan al obrero convirtiéndolo en un hombre fragmentario, lo rebajan a la categoría de apéndice de la máquina, destruyen con la tortura de su trabajo el contenido de éste, le enajenan las potencias espirituales del proceso del trabajo en la medida en que a éste se incorpora la ciencia como potencia independiente; corrompen las condiciones bajo las cuales trabaja; le someten, durante la ejecución de su trabajo, el despotismo más odioso y más mezquino; convierten todas las horas de su vida en horas de trabajo; lanzan a sus mujeres y sus hijos bajo la rueda trituradora del capital. Pero, todos los métodos de producción de plusvalía son, al mismo tiempo, métodos de acumulación y todos los progresos de la acumulación se convierten, a su vez, en medios de desarrollo de aquellos métodos. De donde se sigue que, a medida que se acumula el capital, tiene necesariamente que empeorar la situación del obrero, *cualquiera que sea su retribución,* ya sea ésta alta o baja. Finalmente, la ley que mantiene *siempre la superpoblación relativa o ejército industrial de reserva en equilibro con el volumen y la intensidad de la acumulación* mantiene al obrero encadenado al capital con grilletes más firmes que las cuñas de Vulcano con que Prometeo fue clavado a la roca. Esta ley determina una *acumulación de miseria* equivalente a la *acumulación de capital.* Por eso, lo que en un polo es acumulación de riqueza es, en el polo contrario, es decir, en la clase que crea su propio producto como capital, acumulación de mise-

[9] *Ibid.*, 9 (p. 534).

ria, de tormentos de trabajo, de esclavitud, de despotismo y de ignorancia y degradación moral.[10]

Marx creía que cuando, por último, la burguesía hubiese sido reducida, en su mayor parte, al proletariado por la terrible competencia, y cuando al proletariado se le hubiese reducido a la más brutal pobreza por las leyes de la acumulación y la ganancia, entonces ocurriría el levantamiento y la humanidad llegaría al umbral de la historia.[11] No es exagerado afirmar que la economía de Marx consiste en el intento de mostrar cómo esa decisiva transformación está implícita en la teoría del valor-trabajo, concretada en las prácticas del capitalismo.

Si estas doctrinas de Marx son acertadas, o hasta qué punto lo son, es cuestión de interés más que ordinario para el mundo. Tiene dos partes: si lo que Marx consideró inevitable lo es en realidad; y si son aceptables las premisas de su sistema. Ahora, debemos hacer estas preguntas.

Las predicciones de Marx son sobre dos temas: el destino del capitalismo y el carácter de la sociedad socialista. Sobre el primero se explaya enormemente, como hemos visto, y, en gran medida, sus predicciones son incorrectas. Un siglo después de que llegara a sus conclusiones se puede negar, con justicia, que la introducción de la maquinaria puede prolongar la jornada laboral; que debe haber un enorme, creciente desempleo tecnológico; que la burguesía debe proletarizarse y el proletariado depauperizarse; y que el socialismo es la acumulación del capitalismo. Las predicciones de Marx se basaron en la creencia de que un orden económico tiene una vida y un ser propios, que se asemeja a la articulación de partes inertes, y que cuando, de una u otra manera se lanza a seguir su camino, funciona mecánicamente, tan poco capaz de un cambio de dirección como un proyectil disparado por un cañón. Marx tenía una cierta aversión al utilitarismo, pero era tan propenso como cualquier dogmático utilitarista a comparar la vida social con un silogismo. La lógica es supremamente universal, por doquiera y en todo tiempo a la vez. Es expresiva de razón, pero no tiene nada que aprender de la prudencia. Marx hizo concesiones, aunque totalmente insuficientes, a influencias tan sencillas y no dialécticas como las leyes: leyes que limiten la duración de la jornada laboral, leyes que fomenten o impongan la negociación colectiva, que exijan la compensación a los obreros, la gravación progresiva del impuesto, el seguro contra el desempleo, las pensiones a la vejez, leyes que regulen los intercambios de valores, que promuevan el pleno empleo, que protejan la competencia, que controlen la oferta monetaria, que apoyen la agricultura, que den alivio a los enfermos, que supriman la adulteración de alimentos, que obliguen a los jóvenes a recibir una educación, que aseguren el ahorro y mil leyes más, no la última de las cuales es la ley que pone la legislación bajo la influencia de las multitudes imperantes que él confundió con un proletariado empobrecido. Marx fue un agudo

[10] *Ibid.*, xv, 4 (pp. 708-709).
[11] Véase *ibid.*, xxxii.

observador periodístico de las cosas políticas, pero en sus enseñanzas no atribuyó ninguna importancia a la política, es decir, a la discreción, que él desdeñó como simple "reforma". Postuló al hombre económico con tan pomposa seguridad como cualquier economista político, si bien con más brillante retórica.

Las predicciones de Marx no sólo son del tipo funesto. En ocasiones alude al carácter de la vida en la época poscapitalista y nos da una descripción a grandes rasgos del mundo comunista. No hay manera de probar en la práctica sus visiones del socialismo, porque todas las sociedades socialistas afirman que se encuentran en transición hacia el comunismo propiamente dicho, y toda disparidad entre las esperanzas y la realidad se explica como cosa temporal. Si tales disparidades son en verdad temporales, o cuántas podrán ser temporales, es algo que depende de lo firme del terreno en que se basaron las esperanzas de Marx. Como conclusión volvámonos a ellas.

El principio predominante de la sociedad socialista marxista es, "De cada quien según su capacidad, a cada quien según sus necesidades". Ésta es una máxima que puede servir como ley fundamental entre amigos leales, sabios o incorruptibles, devotos unos de otros, con una benevolencia carente de egoísmo por completo. Entre tales amigos, no sólo nadie buscaría su propio beneficio a expensas de los demás, sino que ni siquiera se le ocurriría hacerlo. En este sentido, es posible trascender el deber como tal: lo que el simple sentido del deber ordena a un hombre capaz de egoísmo sería el deseo más espontáneo de un hombre como miembro de la sociedad benévola. Su deber no le parecería un deber. La sociedad marxista sería una sociedad de miles de millones de amigos cálidamente unidos en la más rara y más sensible unión de amistad.

Resulta imaginable que hubiese un gran concurso de hombres viviendo unidos sin la menor amenaza de coacción que les impidiera ofenderse entre sí, pero que su sociabilidad no coaccionada no reflejase bondad sino total indiferencia, la extinción de todo impulso animador. Desde luego, Marx no tiene esto en mente: sus socialistas estarían vivos, en posesión de todas sus energías, cada cual demasiado activo. Su visión de la vida para la humanidad en general es la que los antiguos pensadores concibieron como la más alta posibilidad abierta a los más sabios y los mejores: el mutuo amor de unos cuantos espíritus nobles, elevados por encima de todo deseo mezquino, libres de toda huella de envidia o de ambición mundana, compartiendo voluntariamente el inapreciable bien que no pasa de su poseedor cuando lo otorga a otro y que se multiplica cuando se le divide: ese bien llamado sabiduría. Pero la noción de la quintaesencia de la justicia que se materializa entre los sabios es inteligible, pues la sabiduría provoca la admiración que genera el amor, y la sabiduría es un bien por el cual los hombres no pueden contender enconadamente, sino sólo en armonía. Se darían de sobra las condiciones de la benevolencia racional entre los pocos que desean un bien cuya busca no puede corromper. Entonces, la sociedad perfecta es la sociedad en que la filosofía como regla de vida se volvería totalmente inseparable de la justicia, que también es regla de vida. En la sociedad perfecta, la

justicia se administraría por sí sola, y por tanto sería del todo pura por no estar contaminada por la necesidad de coaccionar, de castigar o de engañar. Puede decirse que la transformación de la justicia en filosofía es equivalente a la conversión de lo político en lo filosófico.

La sociedad perfecta no podría describirse, salvo sobre la premisa de que existe una cosa como la filosofía, que pocos hombres la considerarían como el bien supremo y que no pocos nunca la considerarían así y que por tanto está en la naturaleza de las cosas el que la justicia y la sociedad política o el gobierno no se disolverán en la filosofía. El marxismo sueña con la desaparición de la justicia y de la sociedad política: no en una filosofía, huelga decirlo, sino en una economía racional y por tanto para la masa de la humanidad y no sólo para los muy pocos.

El sistema económico que Marx aprobaría, considerándolo racional, desde luego, no sería la economía liberal en que el "hombre económico" encuentra libre curso para su "racionalidad". Esa racionalidad, que de hecho sólo es un cálculo egoísta, según Marx está infectada por la contradicción. Una racionalidad contradictoria serviría apropiadamente como el móvil en un sistema que busca la prosperidad por medio de la pobreza, la libertad por medio de la subordinación, y el bien común por medio de la emancipación de la preferencia de sí mismo.

La filosofía política premarxista o, al menos la prehegeliana, antigua o moderna, se caracterizó por una cierta moderación que le permitió aprobar los regímenes que lograban la razón por medio del mito, la libertad por medio de la coacción, o la sociabilidad por medio del egoísmo. Por muy caprichosos e irreflexivos que sean los hombres, aún pueden ser reductibles a la vida social si se les puede poner bajo la guía de hombres bien dispuestos o de unas sagaces instituciones que enfrenten los bajos motivos de unos contra otros, para llegar a una solución saludable. En uno u otro caso, se atribuye la mayor importancia al fin o resultado, aparte de consideraciones como si el fin es dado por naturaleza, o si justifica los medios. No podemos considerar aquí hasta qué punto fue afectado Marx por la tendencia de Kant a menospreciar los meros fines; pero es seguro que Marx rechaza la disposición de los antiguos y la avidez de las tradiciones modernas por hacer la paz —aunque no a rendirse— con las flaquezas de la naturaleza humana, y contentarse con una sociedad consistente en los hombres tal como son. Marx soñó con esa condición humana en que los hombres buenos buscarían fines buenos utilizando sólo medios buenos y respondiendo (al poseerlos) sólo a buenos motivos. La base o presuposición de su sueño fue la generación de un hombre nuevo, o la regeneración del hombre... y el instrumento de regeneración sería la economía racional rectamente interpretada.

Inesperadamente, vemos aparecer ahora ante nuestros ojos un punto de acuerdo entre los antiguos y los modernos premarxistas sobre este punto importantísimo: la vida política se basa en la imperfección del hombre y sigue existiendo porque la naturaleza humana impide la elevación de todos los hombres al nivel de la excelencia. La conexión entre el gobierno civil y la imperfección del hombre es expresada por Rousseau, por ejemplo, en forma

de una distinción entre Estado y sociedad: los hombres pueden ser sociales si no son corrompidos, pero en la comunidad política unos a otros se atacan y son atacados.[12] Al principio de *Common Sense* escribió Thomas Paine: "La sociedad es producida por nuestros deseos, y el gobierno por nuestra perversidad; la primera promueve *positivamente* nuestra felicidad uniendo nuestros afectos, el segundo *negativamente* conteniendo nuestros vicios[...]. La primera es el patrón, el último el verdugo."

Podría decirse que Rousseau sugirió, por medio de la doctrina de la perfectibilidad del hombre, que el gobierno puede ser reemplazado, cada vez más, por la sociedad: en la libertad perfecta del autogobierno, la coacción pierde la mayor parte de su poder. Pero Rousseau nunca supuso el total desplome del gobierno convirtiéndose en sociedad, pues no supuso que todos los hombres pudiesen volverse filósofos, ni que hay un sustituto perfecto de la plena racionalidad de los hombres que hiciera prescindible la coacción y la retórica de toda índole, es decir, la vida política. En suma, no esperó que el egoísmo ordinario simplemente desapareciera de entre la generalidad de los hombres.

Lo que en Rousseau fue una sugerencia limitada, aunque categórica, llegó a ser el meollo dogmático de un pronóstico confiado, de una propaganda estridente y de una incitación revolucionaria en Marx: el Estado u orden político desaparecerá por completo, y una humanidad homogénea vivirá socialmente bajo la regla de la benevolencia absoluta: de cada quien según su capacidad, a cada quien según sus necesidades. Ya no cumplirá con el deber incidentalmente y en busca del interés egoísta. El nexo entre el deber y el interés, o sea la subordinación del deber al interés, se romperá de una vez por todas, por la abolición de las categorías "deber" e "interés". Serán abolidas por la revisión de las relaciones de propiedad, por la inauguración de una nueva economía que traerá consigo la absoluta perfección de la naturaleza humana, al ser trascendida la producción para intercambio.

En sus lineamientos más escuetos, puede decirse que la radicalización que Marx hizo de Rousseau se basa en el reemplazo de la razón filosófica por la razón histórica. Estando presente en proporciones desiguales entre los hombres la razón filosófica, la inteligencia de los seres humanos en lo individual, la sociedad política con coacción y retórica no es prescindible si se quiere evitar la calamidad. Eso creía la tradición filosófica. La enseñanza de Marx nos dice que hay una razón inherente al curso de la historia: la historia aborrece la contradicción tan profundamente como en un tiempo se creyó que la naturaleza aborrecía el vacío. No se nos dice si una contradicción significa más que un choque de intereses. Sea como fuere, la inviabilidad de cada contradicción individual es transformada por la filosofía de la historia en la inviabilidad de la contradicción, simplemente. La filosofía de la historia trata de comunicar su confianza en que la contradicción debe desaparecer por sí sola, funcionando por medio del descontento de los hombres abrumados por los síntomas de las contradicciones que existen en la socie-

[12] *Cf.* la frase con que Montesquieu comienza I. iii de *El espíritu de las leyes*.

dad. La resolución progresiva de las contradicciones y el avance del hombre hacia la condición libre de contradicciones merece ser llamada la expresión de la razón histórica. Desplaza o supera a la razón filosófica, o a la inteligencia individual de los hombres, no sólo en el obvio sentido de que, por medio de la evolución histórica de la naturaleza humana, la desigual distribución de inteligencia dejará de tener peso político. Cuando la nueva raza de hombres sea generada por la propiedad común de los medios de producción, todas las antiguas categorías (naturales) del derecho caerán ante la lógica de la historia, y los hombres subfilosóficos vivirán en una sociedad no coactiva y libre de mitos (es decir, perfectamente racional) como sólo se creyó que podían hacerlo los más privilegiados entre los hombres, pero aún más emancipados que los más privilegiados, quienes nunca tuvieron el beneficio de un ambiente perfecto. Las multitudes de hombres serán condicionadas para alcanzar las alturas por medio de la abundancia de los bienes producidos y distribuidos sin ninguna oposición de intereses. Marx parece creer que, si los hombres son divididos por la escasez, serán unidos por la abundancia. Más dispuestos estaríamos a dejarnos convencer de esto si hubiese razones para creer que algún día los hombres serán indistinguibles de los herbívoros que pastan.

El marxismo es célebre por esperar el fin no sólo de la vida política sino también de la religión. La religión es la fe en la existencia de un reino del todo, en que hay una rectificación de cada defecto del mundo terrenal. Aquí hay muerte, allá hay vida. Aquí, la iniquidad pasa inadvertida o queda impune, allá es vista y castigada; o si está más allá de todo castigo humano, recibe el castigo divino aun aquí abajo. La bondad que es inadvertida o de la que se hace mofa en la tierra, se toma en cuenta y es honrada en los cielos. La creencia de que el todo es o tiende a ser bueno puede mantenerse aun si es imperfecta la parte visible del todo, arguyendo que la parte invisible compensa perfectamente las deficiencias que tenemos ante nuestros ojos. Mucho nos desviaríamos de nuestro argumento si tratásemos de comparar las enseñanzas de las tradiciones teológica y filosófica con respecto a esta cuestión; pero podemos observar que la tradición filosófica antigua también enseñó que la naturaleza, en conjunto, es buena. Y sin embargo, no es tan inequívocamente buena que haga superflua la coacción y la retórica en que se basa la vida política; de este modo, la bondad de la naturaleza en conjunto no imbuye toda la vida humana. Sobre este punto fundamental hay un punto de acuerdo entre la filosofía antigua y la religión revelada: para todos los fines prácticos, la bondad del todo, ya sea que el todo sea la suma de lo natural y de lo sobrenatural, o el complejo de forma y materia en la naturaleza misma, no puede transformarse en la bondad de la vida común del hombre. En el caso de la filosofía política moderna, la bondad de la naturaleza en conjunto no fue característicamente afirmada; desde luego, fue rechazada la teleología, y se planteó con energía la miseria del estado de naturaleza. La naturaleza debía ser rectificada o, mejor dicho, gobernada; y la clave para el gobierno de la naturaleza se encontraría en las leyes de naturaleza: las leyes de la ciencia y las leyes de la política y la economía. La creencia

en la posibilidad de conquistar o de gobernar la naturaleza tal vez allanó el camino a la idea marxista de que es posible la perfección de la vida humana, y no sólo posible, sino previsible en la sociedad sin clases. Pero como se ha visto, esa consumación no fue explícita en la enseñanza de la filosofía política moderna premarxista. Antes de que Marx afirmara la historicidad de la naturaleza misma,[13] la perfectibilidad absoluta de la naturaleza humana bajo la influencia de las condiciones económicas, nadie supuso que la vida política y la religión habían de desvanecerse y ser reemplazadas por una sociedad racional sin coacciones.

Por las doctrinas del marxismo somos llevados a reconsiderar algunas opiniones comúnmente sostenidas. Una de ellas dice que existe una profunda hostilidad entre la filosofía y la sociedad política porque la filosofía, con sus ilimitadas preguntas, acaba por exponer la política misma a los ataques del escepticismo; aunque el cuerpo político, desconfiado de las teorías y propenso al filisteísmo, siempre amenaza a los hombres pensantes con el desprecio o algo peor. Pero por muy bien fundada que esté esa desconfianza mutua, observamos que la filosofía, y ciertamente la filosofía política clásica, arguye que el hombre es político por su naturaleza y que la sociedad política es la auténtica sociedad humana, tomando en cuenta la característica general de los hombres. Se ha creído que la filosofía amenazaba a la política; vemos que, en realidad, defendió la política, y que la predicción del fin de la vida política hubo de aguardar a que la filosofía fuese desplazada por la historia: es decir, por la doctrina de la enmienda de la Naturaleza.

Otra opinión que ha sido revisada es la que sostiene que entre la filosofía y la religión hay, en principio, guerra a muerte: una afirma la supremacía de la razón, la otra, la de la fe. Hemos visto que la filosofía puede tener, como lo tuvo durante épocas, algo en común con la religión; ambas tenían de la naturaleza unas ideas que no nos llevan a esperar la sociedad perfecta dentro del orden natural. La desautorización teórica de la religión en nombre de una aspiración a la sociedad perfecta tuvo que aguardar a que la filosofía fuese suplantada por la historia.

Podemos hacer un resumen diciendo que el reemplazo de la filosofía por la historia fue la condición necesaria para el reemplazo de la política y la religión por la sociedad y la economía. Tal es el meollo del marxismo.

El marxismo no es simplemente otro sistema político más, otra ideología más. Se propone nada menos que acabar con Occidente —de la vida política, la filosofía y la religión— como lo indica el sumario anterior. Tal vez debamos esperar con ávida anticipación el fin del Occidente... pero no podemos saber si deberemos hacerlo sin examinar racionalmente el proyecto de dar muerte a la filosofía. Ese examen racional es parte de la propia investigación filosófica. No podemos librarnos de la filosofía, aunque sólo fuese porque necesitamos filosofar para hacer el juicio de la filosofía. Empezamos a sospechar de lo sólido del historicismo antifilosófico de Marx. Observar su fla-

[13] Véase *supra*, p. 811.

queza nos prepara a conceder que la historia puede dejar lugar a una sociedad espiritualmente empobrecida. La viabilidad de las naciones marxistas no es señal de lo firme de la profecía de Marx sino de lo vacilante del optimista historicismo en que se fundamentó. Tenemos todo el derecho de concluir que la historia es el opio de las masas.

## LECTURAS

A. Marx, Karl, and Engels, Friedrich, *The Comunist Manifiesto.*
———, *The German Ideology,* Ed. R. Pascal, New York: International Publishers, 1939. Part I.
Marx, Karl, *Theses on Feverbach.*
———, *Capital,* New York: Modern Library, n. d. Bk I, part I, chap. I, secs. 1,2,4. [Hay edición del FCE.]

B. Engels Friedrich, *Ludwig Feverbach and the Out come of German Classical Philosophy.* Ed. C.P. Dutt. New York: Int. Pub., n.d., chap IV "Dialectical Materialism".
———, *Herr Eugen Dühring's Revolution in Science (Anti-Dühring).* Trans. E. Burns. Ed. C.P. Dutt New York: International Publishers, 1935. Part I "Philosophy".

# FRIEDRICH NIETZSCHE
# [1844-1900]

WERNER J. DANNHAUSER

SIENDO joven, Nietzsche pensaba en el filósofo como en un médico de la cultura. Su propia filosofía es, a la vez, un diagnóstico de la enfermedad o crisis de su época, el siglo XIX, y la busca de una curación. En su primer libro publicado, *El origen de la tragedia* (1872), Nietzsche puso sus esperanzas en un resurgimiento de la cultura alemana a través de la música de Richard Wagner. Su segundo libro, *Consideraciones intempestivas* consiste en cuatro ensayos publicados por separado entre 1873 y 1876. Uno de éstos es, una vez más, un homenaje a Wagner. Nietzsche pronto dejó de creer en la cura que había sugerido, rechazando a Wagner y perdiendo la fe en la posibilidad de un resurgimiento cultural de Alemania. Entró así en la segunda etapa de su desarrollo, etapa caracterizada por la desilusión y por un giro hacia el positivismo occidental. De todo esto es simbólica la dedicación de su tercer libro, *Humano, demasiado humano* (1879), a Voltaire.[1] La posición final de Nietzsche queda expresada en *Así hablaba Zaratustra* (sus cuatro partes fueron escritas y publicadas entre 1883 y 1885) y en los libros que le siguieron. Sin embargo, Nietzsche nunca rechazó sino que sólo profundizó la idea de que su tiempo estaba enfermo y en un momento crítico, idea que puede encontrarse en los escritos de su primera etapa de desarrollo; y los problemas que planteó en esta etapa son problemas a los que nunca dejó de enfrentarse. Por tanto, estamos justificados en comenzar una exposición de la filosofía política de Nietzsche con el análisis de uno de sus primeros escritos: el segundo ensayo de *Consideraciones intempestivas.*

El título del ensayo, que se publicó en 1874, podría traducirse como "Ventaja y desventaja de la historia para la vida".[2] Los pensamientos de Nietzsche son intempestivos porque pretenden ser opuestos a su época y sin embargo influir en ella para beneficio de una época posterior. El ensayo es una crítica de una "falla y un defecto" específicos de su tiempo, el historicismo, al que Nietzsche llama el movimiento histórico, la corriente histórica o el sentido histórico. Cree que su época ésta padeciendo "una fiebre histórica maligna".[3]

La crítica de Nietzsche al historicismo también es una confrontación con Hegel, y crítica a éste. En la última parte del ensayo, Nietzsche se refiere a un "celebérrimo filósofo", y continúa diciendo: "Creo que no ha habido un

[1] La dedicatoria aparece en la primera edición del primer volumen de esta obra (Chemnitz: E. Schmeitzner, 1878). No aparece en ciertas traducciones de la obra.

[2] Trad. Adrian Collins (Nueva York: The Liberal Arts Press, 1949).

[3] *Ibid.*, pp. 3-4.

punto de cambio peligroso en el progreso de la cultura alemana en este siglo que no se haya vuelto más peligroso por la enorme y aún viva influencia de esta filosofía hegeliana." Hegel considera al hombre contemporáneo como la perfección de la historia universal; el hegelianismo establece la soberanía de la historia sobre los otros poderes espirituales, como el arte o la religión; según Hegel, "la etapa última y final del proceso universal se dio en su propia existencia en Berlín".[4] Contra la doctrina hegeliana de que el proceso histórico es un proceso racional que en la época de Hegel había terminado en un momento absoluto en el cenit, Nietzsche afirma que el proceso histórico no ha terminado ni puede terminar, que la conclusión de la historia no sólo es imposible sino indeseable porque conduciría a una degeneración del hombre, y que la historia no es un proceso racional sino un proceso del todo ciego, demente e injusto.

Podría parecer, por ello, que Nietzsche simplemente retorna a un punto de vista prehegeliano que considera la historia como la esfera del azar y no como una dimensión de significado. Sin embargo, la crítica nietzscheana del historicismo no niega la validez de las premisas esenciales del historicismo, y su crítica a Hegel se basa en un decisivo punto de acuerdo con Hegel, como lo revelará un análisis minucioso de *Uso y abuso de la historia.*

El ensayo comienza con una consideración de la vida de los animales. Los animales olvidan cada momento en cuanto éste pasa. Vivir por completo en el presente, sin recuerdo del pasado, significa vivir ahistóricamente. El hombre recuerda el pasado y no puede escapar de él; el hombre vive históricamente. También sufre por la conciencia del pasado y del paso del tiempo, aunque sólo sea porque traen consigo una conciencia de que el hombre es una imperfección imperfectible. La felicidad depende de la capacidad de olvidar y de entregarse por completo al presente. Un hombre que no pudiese olvidar nada sería un hombre totalmente infeliz, pues sólo vería flujo y cambio y no tendría puntos fijos para orientarse.

Por otra parte, el hombre no sería hombre sin una memoria del pasado. Más aún, sólo desarrollando su sentido histórico y por virtud de su poder de poner el pasado al servicio del presente, se eleva el hombre por encima de otros animales y llega a ser hombre. Por tanto, el problema del hombre consiste en encontrar el equilibro entre recordar y olvidar que mejor conduzca a su vida de hombre. El grado y los límites de la memoria humana del pasado deben quedar fijos por el grado en que el hombre puede incorporar o absorber el pasado. Un organismo sano es aquel que instintivamente asimila sólo aquella parte del pasado que pude digerir; el resto, simplemente no lo ve. La línea divisoria entre lo histórico y lo ahistórico es el horizonte del organismo. Según Nietzsche, "Ésta es una ley universal: un ser vivo sólo puede ser sano, fuerte y productivo dentro de cierto horizonte[...]".[5]

El horizonte del hombre está constituido por su fundamental conjunto de suposiciones acerca de todas las cosas, por lo cual considera la verdad abso-

[4] *Ibid.*, pp. 51-52.
[5] *Ibid.*, p. 7.

luta de la que no puede dudar. Su conocimiento histórico debe estar rodeado por una atmósfera ahistórica de tinieblas que limita el sentido histórico del hombre.

La esfera apropiada de la historia se encuentra dentro y debajo de la atmósfera ahistórica que debe envolver al hombre, si éste quiere subsistir. Nietzsche reconoce que hay usos así como abusos de la historia. Habla de tres clases de historia que pueden servir a la vida. La historia *monumental* ofrece al hombre de acción modelos de grandeza, con su descripción de los grandes hombres y hechos del pasado. La historia de *anticuario* se dirige al elemento conservador y reverente que hay en el hombre, imbuyéndole un saludable amor a la tradición. Es especialmente benéfica para los pueblos y las razas menos bien dotados, porque los mantiene apartados de un inquieto e improductivo cosmopolitismo. La historia *crítica* hace el juicio de los aspectos caducos del pasado, y los condena; saca a luz injusticias que sobrevivían del pasado, de tal modo que puedan ser abolidas en interés del presente.

Sin embargo, Nietzsche se interesa más por los abusos que por los usos de la historia. Se apresura a mostrar con qué facilidad se puede abusar de cada uno de los mencionados tipos de historia. Los modelos de pasada grandeza que nos ofrece la historia monumental se pueden presentar para obstaculizar el surgimiento de una nueva grandeza. La reverencia al pasado, que la historia de anticuario fomenta, puede actuar para embrutecer el presente. Siempre existe el riesgo de que la historia crítica desarraigue una parte excesiva del pasado. Además, Nietzsche relaciona la eficacia de cada tipo de historia con su ceguera ante la verdad íntegra. Al no prestar la atención suficiente a las condiciones necesarias para que surja la grandeza, la historia monumental nos engaña haciéndonos creer que, como la grandeza fue posible en otro tiempo, es posible aún, lo que no forzosamente ocurre. Al cultivar una reverencia general al pasado, la historia de anticuario es por fuerza indiscriminada y elogia aspectos del pasado que no merecen ser elogiados. La historia crítica no comprende hasta qué punto los hombres son resultado de ese pasado que tratan de condenar. Los usos del pasado para el presente dependen de una violación de la verdad acerca del pasado: la historia útil no puede ser historia científica.

La ciencia, y la exigencia de que la historia se convierta en ciencia, alteran la relación adecuada que debe haber entre la historia y la vida. La ciencia histórica es motivada más por el deseo de saber que por el deseo de servir a la vida, e impone a la atención del hombre mayor conocimiento histórico del que éste puede adquirir o asimilar. En este punto, la historia ya no sirve a la vida; por el contrario, la perturba.

Nietzsche ofrece al lector todo un catálogo de calamidades resultantes de un exceso de historia. Una de estas calamidades es que los hombres, ante un espectáculo histórico tan vasto que pierde todo sentido para ellos, llegan a considerarse como *epígonos*, recién llegados a un escenario donde ya no tienen nada que hacer. Si Hegel tuviera razón, si la historia estuviese terminada, los hombres modernos en realidad serían *epígonos*. Hegel se equivoca, pero la idea de que tiene razón hace que los hombres actúen cual si en reali-

dad fuesen *epígonos*. Los hombres que no tienen ninguna tarea que realizar o quienes creen que no queda nada que hacer, tienen que degenerar, pues lo mejor que hay en el hombre es su aspiración.

Pero ni la afirmación de que el proceso histórico ha terminado ni la afirmación de que el proceso histórico es racional constituye el aserto más fundamental del historicismo. El historicismo afirma la abrumadora importancia de la historia, la determinación de la vida y el pensamiento del hombre por la historia, y la imposibilidad de trascender el proceso histórico. Nietzsche acepta esta aseveración de la omnipotencia de la historia, y su aceptación constituye un esencial punto de acuerdo con Hegel. Las calamidades que Nietzsche atribuye a un exceso de conocimiento histórico pueden resumirse diciendo que un exceso de conocimiento histórico destruye el horizonte del hombre. Sin embargo, no hay un horizonte permanente del hombre *qua* hombre. Las suposiciones fundamentales del hombre acerca de las cosas no son evidentes, no tienen base, son históricamente variables y están determinadas por la historia. No hay cosas eternas ni verdades eternas. Sólo hay fluir y cambiar, lo que Nietzsche llama la finalidad del devenir.[6] Aunque las doctrinas que aseveran la finalidad del devenir son ciertas, también son fatales. La historia como ciencia del devenir universal es cierta pero mortal.

Si la vida humana sólo puede medrar dentro de un cierto horizonte que los hombres creen que es la verdad absoluta pero que en realidad no es más que uno de muchos horizontes posibles, entonces la vida necesita ilusiones, y la verdad que expone el horizonte como *simple* horizonte es mortífera. Tenemos, pues, un conflicto entre la verdad y la vida, o entre la vida y la sabiduría.

En semejante conflicto, según Nietzsche, hemos de elegir el bando de la vida. Puede haber vida sin sabiduría, pero no puede haber sabiduría sin vida.

A pesar de todo, es imposible aceptar las ilusiones que la vida exige si se sabe que son ilusiones. Los mitos sólo son útiles mientras se les confunde con la verdad. El horizonte de un hombre es su mito más general y le permite vivir porque lo considera la verdad. Ver un horizonte como horizonte es estar más allá de tal horizonte. Por lo menos la aceptación continua de un horizonte desacreditado haría caer al hombre en un degradante autoengaño, pero a Nietzsche le interesa el ennoblecimiento del hombre. Si hay una tensión entre sabiduría y vida, no se le puede resolver prefiriendo la vida. Se ha llegado a un callejón sin salida.

Y sin embargo, el *Uso y abuso de la historia* termina con una nota alentadora, la cual afirma que hay una armonía entre la vida y la sabiduría. Después que el historicismo ha expuesto el carácter arbitrario de todos los horizontes humanos, el hombre se ve sometido a las "desalentadoras oleadas de un escepticismo infinito"; pero Nietzsche afirma que ve tierra: el hombre puede recuperarse de "la enfermedad de la historia".[7] Esta recuperación sólo es posible si de demuestra que el historicismo es falso o que, al menos, no es del

[6] *Ibid.*, p. 61.
[7] *Ibid.*, pp. 65, 69, 73.

todo cierto. En principio, en el *Uso y abuso de la historia*, y más exhaustivamente en sus escritos ulteriores, Nietzsche intenta superar y trascender la visión historicista; lo que comienza como cuestionamiento de la verdad objetiva del historicismo termina como cuestionamiento de la posibilidad misma de la verdad objetiva.

El tipo de historia que culmina en el historicismo es la historia que se considera a sí misma científica y objetiva. El historicismo es una afirmación teórica basada en un examen de los fenómenos históricos. Nietzsche duda de que los fenómenos históricos puedan ser interpretados por historia e historiadores objetivos y científicos. Duda de que la historia revele sus secretos a una investigación desinteresada. La historia es obra de actores históricos, de grandes hombres. Los hombres que hacen la historia están dedicados y comprometidos con una causa. Actúan dentro de un horizonte de compromiso, creyendo ahistóricamente en la absoluta validez de su intento. Los grandes hombres de la historia fueron los grandes creadores que se enfrentaron al futuro y se dedicaron por completo a lo que después vendría. Los creadores más grandes son aquellos que crean horizontes dentro de los cuales vivirán los hombres del futuro. Crean de manera inconsciente esos horizontes, en la ilusión de que simplemente están descubriendo la verdad. Todos los horizontes anteriores incluyeron una fe en una verdad absoluta que no es posible crear pero que sí se puede descubrir.

La historia objetiva se sostiene o cae según su fidelidad a sus objetos, por su capacidad de presentar el pasado como en realidad fue. Nietzsche cita, con aprobación, el viejo adagio de que los semejantes sólo pueden ser entendidos por los semejantes. Solamente los hombres comprometidos que se enfrentan al futuro y sólo los hombres creadores pueden comprender las creaciones de aquellos hombres del pasado que se comprometieron, dirigiéndose al futuro. "El lenguaje del pasado siempre es oracular. Sólo lo comprenderéis como forjadores del futuro que conocen el presente."[8] El historiador objetivo no es un hombre creador, ni se enfrenta al futuro. Es capaz de establecer la fecha de nacimiento de Miguel Ángel, pero sólo un artista puede, en realidad, comprender a Miguel Ángel.

El historiador objetivo se engaña creyendo que no tiene que interpretar el pasado sino sólo describirlo. Sin embargo, hay un engaño que asoma en el término mismo de "objetividad". Toda afirmación acerca de los hechos es una interpretación de los hechos. La selección misma de los datos entre una infinidad de datos ya constituye una interpretación. En última instancia, no hay elección entre historia objetiva e historia subjetiva sino sólo elección entre una interpretación rica y noble del pasado y una interpretación baja y empobrecida del pasado.

Vemos así que Nietzsche no niega la validez de la idea de que los horizontes son las creaciones de hombres; ataca el historicismo como interpretación particular de esa idea. Intenta trascender la aparente inercia de la visión historicista interpretándola noblemente. Si es un hecho que los valo-

[8] *Ibid.*, p. 41.

res por los que han vivido los hombres han sido sus propias creaciones o ficciones, tal es un hecho ambiguo. Nietzsche avanza en la dirección de considerar esta idea como revelación del carácter creador del hombre y, por tanto, de su potencia. El hombre queda revelado como el animal que es capaz de crear horizontes. Por primera vez, puede crear conscientemente su horizonte: ¿no podría un horizonte conscientemente creado ser el horizonte más glorioso jamás creado por el hombre?

Nietzsche se limita a sugerir la posibilidad de semejante solución en el *Uso y abuso de la historia,* y las preguntas planteadas por esas sugestiones no son resueltas en dicho ensayo. Si los horizontes son creaciones de los hombres, ¿no puede haber, en principio, tantos horizontes como hay hombres? Si los horizontes son proyectos libres, ¿cómo debemos elegir entre distintos horizontes? Cuando surgen las preguntas, debemos dejar de lado el *Uso y abuso de la historia,* y enfocar el principal cuerpo de su obra, pero apreciando siempre la importancia que para Nietzsche tiene el proceso histórico. En *Humano, demasiado humano,* Nietzsche critica la filosofía tradicional por su falta de sentido histórico.[9] La importancia del proceso histórico es tal que casi podría decirse que la propia filosofía política de Nietzsche está escrita en función de un análisis histórico. Nietzsche intenta crear el horizonte de futuro para el hombre. Desde luego, su creación no puede ser derivada o simplemente derivada de la historia, pues es un proyecto libre. Pero la visión historicista de los horizontes como horizontes, por ejemplo, es por fuerza una visión poscristiana, como pronto veremos. Y el proyecto del propio Nietzsche pretende, en ciertos aspectos, ser una síntesis de las mejores proyecciones del futuro que han surgido en la historia. Teniendo en mente estas consideraciones podemos volvernos ahora a la interpretación que hace Nietzsche de la historia humana, y que ha provocado en los hombres la crisis total de la época de Nietzsche.

El cenit de la historia del hombre fue alcanzado cerca del comienzo de la historia registrada; hasta entonces la más alta cultura era la de los griegos. Según Nietzsche, la cultura es la perfección de la naturaleza, y cada cultura se caracteriza por una unidad de estilo que imbuye todas sus actividades. Una cultura grande es la que abunda en hombres grandes y creadores y que eleva a los hombres. En *Más allá del bien y del mal* escribe Nietzsche:

> Toda elevación de tipo "hombre" ha sido hasta el presente, obra de una sociedad aristocrática; y siempre será así la obra de una sociedad que tiene fe en una larga sucesión en la jerarquía, en una acentuación de las diferencias de valores de hombre a hombre y que tiene necesidad de la esclavitud en un sentido o en otro. Sin el "sentimiento de la distancia", tal como se desprende de la diferencia profunda de las clases, de la mirada escrutadora y altanera que la casta dirigente lanza sin cesar sobre sus súbditos; sin el hábito de mando y de obediencia, tan constante en esta casta, un hábito que nos impulsa a tener a distancia y a oprimir, este otro sentimiento más misterioso no habría podido desarrollarse, ese deseo siempre nuevo de aumentar las distancias en el interior del alma misma, ese desarrollo de

[9] Levy, *op. cit.,* aforismo 2, pp. 14-15.

condiciones cada vez más altas, más raras, más lejanas, más amplias, más desmesuradas; en resumen, la elevación del tipo hombre.[10]

El *pathos* de la distancia existía en la sociedad griega, que era una sociedad de amos y esclavos. Nietzsche también observa, con aprobación, que los griegos hicieron del combate y de la competencia una virtud; hasta los poetas competían entre sí.

Si Grecia es el cenit de la historia escrita, la tragedia griega es el cenit de ese cenit. La experiencia fundamental del hombre es abismal: se enfrenta al abismo del sin sentido en un mundo que es un caos y no un cosmos; el hombre es un animal doliente. El optimismo es una hueca reacción a la condición del hombre, un autoengaño. El pesimismo puede ser una simple flaqueza de la voluntad, pero también puede ser una valerosa confrontación de ese abismo. La tragedia griega es un pesimismo de la fuerza, una afirmación y, con ello, una transfiguración del sufrimiento del hombre.

La cultura griega que Nietzsche admira es principalmente la presocrática, así como los filósofos griegos a los que elogia son ante todo presocráticos, en especial Heráclito. Según Nietzsche, Sócrates es el destructor de la tragedia griega. Una cultura sana es aquella que lleva al máximo los instintos creadores del hombre. Sócrates es enemigo de la vida instintiva, hombre teórico, más crítico que creador y que, extrañamente, equipara la felicidad y la virtud con la razón, que rebaja la nobleza y las virtudes nobles al someterlas a una implacable inquisición dialéctica que ellas no pueden resistir, que impone su voluntad a la posteridad, tan bien que, desde Sócrates, el racionalismo ha sido el destino del hombre occidental.

Sócrates y Platón son anticipaciones de una calamidad aún mayor para la humanidad: la aparición del cristianismo. Nietzsche llama "platonismo para el pueblo" al cristianismo.[11] El triunfo del cristianismo sobre Roma es el triunfo de la moral de los esclavos sobre la moral de los amos.

Según Nietzsche, las morales son creaciones, pero los primeros creadores fueron individuos y no rebaños. La moral del rebaño es la primera forma de moral, de la que se derivan la moral del esclavo y la moral del amo. Sin embargo, siempre hubo rebaños fuertes y rebaños débiles. Los rebaños fuertes imponen su voluntad a los rebaños débiles y los esclavizan. La moral del amo es la afirmación de la fuerza del fuerte, celebración de la vida vigorosa y activa de quienes poseen vigor y son capaces de acción. El fuerte no reprime sus instintos sino que los glorifica. Los amos son crueles, pero inocentemente crueles. Identifican al bueno con el poderoso, y desdeñan al débil llamándole malo.

A la inversa, la moral del esclavo es el rechazo de la fuerza por el débil. Mientras que los amos distinguen lo bueno de lo malo, los esclavos distinguen el bien del mal; lo que el amo afirma como bien, el esclavo lo rechaza como mal. La moral del esclavo es esencialmente negativa, reacción y ven-

[10] *Más allá del bien y del mal*, aforismo 257.
[11] *Ibid.*, Prefacio, p. 3.

ganza contra los amos y sus valores. Su principal preocupación es el mal. "Bien" se vuelve un marbete adherido a varios tipos de flaquezas, como la humildad y la pasividad. Las águilas no pueden dejar de ser águilas, y los corderos no pueden dejar de ser corderos, pero los corderos sostienen —y tiene que sostener— que su debilidad es voluntaria, así como la fuerza de las águilas es voluntaria y, por tanto, se le puede condenar.

Nietzsche tiende a emplear intercambiablemente los términos moral de los esclavos y moral de los sacerdotes. La moral del esclavo es formulada por sacerdotes que son miembros del rebaño gobernante, pero miembros débiles y decadentes. Hacen causa común con el rebaño: el enfermo cuida al enfermo. En ellos se desarrollan ideales ascéticos que son la venganza que la vida del débil trata de cobrarse contra la vida, pero este intento de venganza sirve a la vida al impedir que el rebaño se destruya a sí mismo. *El* pueblo de los sacerdotes es el de los judíos, inventores del cristianismo. Por medio del cristianismo, intentan trastocar todos los valores. Y lo logran: la humanidad se vuelve una virtud, y el orgullo un vicio; la moral de los amos queda así invertida. El cristianismo ablanda la vida quitándole todo su vigor. Se niega el libre juego a los instintos obligados a volverse contra sí mismos.

El peor efecto de este trastocamiento de todos los valores es conservar lo que Nietzsche llama un excedente de "formas de vida defectuosas, enfermas, degeneradas"; en la economía de la vida esta conservación es necesaria a expensas de las formas superiores de vida. Ha hecho del hombre un "sublime aborto", demasiado manso para su propio bien.[12]

Nietzsche concibió sus propios esfuerzos como un intento de trastocamiento de todos los valores, pero erróneo sería suponer que se limitó a restaurar una moral precristiana de los amos. Semejante restauración sería imposible por causa de los cambios que había producido el cristianismo en el hombre occidental, y sería indeseable porque no todos los cambios han sido para mal. Nietzsche piensa en el aborto como algo sublime, hablando muy seriamente. El cristianismo ha hecho más profundo al hombre. La moral del esclavo espiritualiza al hombre al sublimar sus instintos, hasta que hay una posibilidad de ser expresados en formas cada vez más delicadas. La espiritualización del hombre ha producido, entre otras cosas, la ciencia que ha ensanchado el ámbito del futuro posible del hombre. Además, el cristianismo ha universalizado al hombre, haciendo caduca toda restauración de objetivos limitados para pueblos o razas. El cristianismo ha suplantado a los griegos. El trastocamiento de los valores por Nietzsche reemplazará el falso universalismo del cristianismo por una meta auténticamente universal para la humanidad; trascenderá el cristianismo en lugar de sólo destruirlo.

Cuando Nietzsche compara su propia época con la gran edad de los griegos o aun con las eras en que el cristianismo produjo en el hombre europeo una magnífica tensión del espíritu, la encuentra deficiente en casi todos los aspectos decisivos. Casi no hay individuos auténticos en el siglo XIX; aun

12 *Ibid.*, aforismo 62, pp. 74-76.

los raros egos auténticos que surgen en tan miserable época son reducidos por su tiempo. El dominio de las bajas formas de vida a expensas de las formas superiores es, según Nietzsche, el significado de la democracia. Democracia es mediocridad. No hay diferencia importante entre democracia y socialismo. Tanto la una como el otro predican el igualitarismo y ambos son los auténticos herederos del cristianismo y de su moral de esclavos. El cristianismo allana el camino al igualitarismo al sostener que todos los hombres son iguales en aspectos decisivos: tienen en Dios un padre común; y todos son pecadores.

Nietzsche encuentra que todos los gobiernos de su época son inherentemente democráticos. Hasta los Estados que se consideran monarquías se orientan con las multitudes y las halagan. Todos los Estados modernos ceden ante la opinión pública; Nietzsche equipara la opinión pública con la pereza privada. El gobierno de la opinión pública es el gobierno de la pereza y la molicie, que engendran la conformidad. Las sociedades modernas son, todas ellas, sociedades de masas que no sólo moldean a todos los hombres dándoles una sola forma, sino una forma degradada. El periódico matutino reemplaza a la plegaria matutina. La época se enorgullece de su pacifismo: la verdad es que los hombres ya no creen en nada con fe bastante para luchar por ello.

Nietzsche condena el Estado moderno y, a la vez, la sociedad moderna. El Estado es un poderoso ídolo nuevo, mientras que a Nietzsche le interesa la destrucción de los ídolos. El Estado es una simple superestructura basada en la cualidad única de un pueblo, pero tuerce esa unicidad: el Estado predica doctrinas universales, como los derechos del hombre. Su hueco universalismo destruye el genio de un pueblo particular; su maquinaria impersonal despersonaliza al hombre.

Una falsa cualidad imbuye a la sociedad. El éxito en el mercado es símbolo de dignidad. Y para triunfar hay que ser actor: lo opuesto al ego auténtico.

La educación moderna ya no moldea a individuos auténticos, sino que produce especialistas. La corrupción de la educación produce por fuerza una corrupción del nivel general del gusto. De esto es síntoma la baja de nivel del estilo literario. La gente deja de hablar bien y de escribir bien pues la excelencia, como tal, suele ser rechazada.

También la filosofía ha sido afectada por la crisis total de la época de Nietzsche. Sólo se la tolera por su impotencia. Ya no es soberana sobre las demás disciplinas. Se halla en tan mal estado que casi merece el descrédito en que ha caído. Todas las variedades de filosofía que Nietzsche examina le parecen deficientes. Para empezar, todas tienden a ser dogmáticas. Las filosofías se convierten en sistemas filosóficos: la disposición de adoptar un sistema es una falta de integridad. Ciertas variedades de filosofía siguen siendo instructivas. De los cínicos podemos aprender el "turbio" lado inferior de los valores y apreciar las cualidades animales del hombre. De los escépticos podemos aprender una necesaria clase de desapego, y de los pesimistas, el papel necesariamente grande del sufrimiento y el dolor en la vida. Y sin embargo, por sí solas estas filosofías no ofrecen soluciones a las crisis de la épo-

ca, siendo síntomas en sí mismas de las crisis. Tampoco la ciencia ofrece una solución. Posee la rara virtud de la integridad, pero está implicada en la crisis: la ciencia es la última forma adoptada por los ideales ascéticos de la moral de los esclavos. La ciencia se vuelve contra la vida en interés de la verdad. Su verdad misma, sin embargo, la desarma. A la ciencia le ha dado por desacreditarse al revelar sus propias limitaciones.

Nietzsche tiene una breve frase para expresar lo que se encuentra en la raíz misma de la crisis total de su tiempo, crisis reflejada en pensamiento y acción, en individuos y en instituciones. Su frase es: "Dios ha muerto."

Con la frase de Nietzsche de que Dios ha muerto llegamos al meollo de sus esfuerzos filosóficos. En el libro más grande de Nietzsche, *Así hablaba Zaratustra,* Zaratustra, quien hasta cierto punto es la autorrealización de Nietzsche, afirma la muerte de Dios, apenas empezada la obra.[13] No empieza por probar que Dios ha muerto sino que vuelve, diríamos, punto de honor, el que Dios esté muerto. La fe en Dios se ha vuelto una indecencia para todos los hombres, excepto para aquellos que aún no han oído de la muerte de Dios. Más adelante se expresan los significados de esta frase, sus bases y sus consecuencias.

Desde luego, Nietzsche no es el inventor del ateísmo, y sin embargo en diversos aspectos su ateísmo es único y significativo. Ante todo, Nietzsche no hace ningún intento por ocultar su ateísmo, sino que lo proclama una y otra vez con toda su elocuencia; muchos ateos anteriores habían solido ser más reticentes sobre su ateísmo. En segundo lugar, el ateísmo en el siglo XIX había sido, casi exclusivamente, dominio de la izquierda política. Puede decirse que Nietzsche, quien aborrecía la política de la izquierda y pensaba en una nueva aristocracia, inventó el ateísmo de la derecha política. Por tradición, se ha asociado la aristocracia con el mantenimiento de la religión; los aristócratas de Nietzsche son ateos declarados. En tercer lugar, el ateísmo de Nietzsche es un ateísmo histórico. La frase de que Dios ha muerto implica que Dios existió alguna vez. Dios existió mientras se pudo creer en Dios; Dios ha muerto porque creer en Dios se ha vuelto imposible.

Dado que a Nietzsche le preocupa un análisis de *su* época en particular, su enseñanza de la muerte de Dios se refiere básica pero no exclusivamente a la muerte del Dios cristiano. Los discursos de la Primera Parte de *Así hablaba Zaratustra* se dedican, en gran medida, al cristianismo y sus efectos. Es parte de la intención de todo el libro ser una imitación y parodia de la Biblia. Zaratustra desea crear una meta auténticamente universal para la humanidad, y por ende, ha de superar los falsos objetivos universales que ya existen. El cristianismo y el budismo son objetivos universales falsos, pero, puesto que sólo el cristianismo es una fuerza importante en Europa, Nietzsche le presta la mayor atención. La muerte del Dios de los cristianos deja al hombre europeo sin una meta universal, pero al mismo tiempo tan universalizado por la influencia del cristianismo que el hombre se encuentra más allá de todo objetivo nacional o étnico.

[13] Véase secs. 2 y 3 del Prólogo de Zaratustra, *Así hablaba Zaratustra.*

La muerte de Dios es el acontecimiento último de la historia del cristianismo, pero con la muerte del Dios cristiano también mueren todos los demás dioses. Al ser revelado el horizonte más universal del hombre como un simple horizonte, se vuelve imposible toda fe en seres y verdades eternos. Al final de la Primera Parte de *Así hablaba Zaratustra*, proclama Zaratustra la muerte de todos los dioses.[14] La muerte de Dios también es la muerte de las ideas y de la metafísica platónicas. Filosofías y religiones tradicionales habían compartido una fe en un mundo auténtico, que distinguían del mundo conocido por el hombre mediante sus sentidos, el mundo aparente. Tanto la filosofía como la religión habían sido de otro mundo. La imposibilidad de la fe en Dios también es la imposibilidad de la fe en un mundo auténtico, pero la abolición del mundo auténtico también es la abolición del mundo aparente: el mundo que el hombre conoce por sus sentidos y sentimientos es, ahora, el mundo único y no el mundo aparente. O podríamos decir que, con la muerte de Dios, el mundo aparente se convierte en el único y verdadero mundo.

La muerte de Dios ocurre cuando los hombres se percatan de que Dios es su propia creación. Los descendientes de los hombres que crearon a Dios, hombres que han sido radicalmente modificados por la creencia en Dios, ahora lo asesinan. El Dios cristiano es el pilar de la moral cristiana. La moral cristiana, al hacer que el hombre cobre conciencia de su debilidad, también lo hace esforzarse por superarla. El cristianismo profundizó y elevó los poderes espirituales del hombre. La moral cristiana subraya lo deseable de la verdad. No sólo hace que el hombre sea un animal más manso, sino también más sutil y sagaz. La devoción a Dios evolucionó hasta ser una devoción a la verdad, que puede llamarse ciencia. La conciencia estricta y tierna que crea la fe en el Dios cristiano se vuelve finalmente contra Dios. El Dios cristiano es muerto por la probidad intelectual, que es consumación de la moral cristiana.

Pero con la muerte del Dios cristiano a manos de la moral cristiana, la propia moral cristiana pierde toda base. La moral cristiana no puede sobrevivir a la muerte de Dios. La devoción a la verdad o la devoción a cualquier cosa se vuelve problemática: todas las visiones y aspiraciones se revelan arbitrarias y sin fundamento. La muerte de Dios no sólo es la muerte de la moral cristiana, sino de todas las morales tradicionales.

En *Así hablaba Zaratustra*, el cristianismo es considerado una metamorfosis del espíritu del hombre, que por la aceptación del cristianismo se vuelve un camello. Se echa encima la carga de obligaciones morales que dicen al espíritu "Deberás"... El hombre se "carga" a sí mismo con la mortificación de su orgullo, con la denigración de su propia sabiduría, con devoción a causas perdidas y con la busca de la verdad. El camello penetra en el desierto, pero allí ocurre una segunda metamorfosis: el espíritu del hombre se vuelve un león. Se rebela contra sus cargas. Mata al dragón de las obligaciones; en lugar de atender al "Deberás" del dragón dice ahora: "Yo quiero." Pero,

[14] *Ibid.*, p. 191.

aunque el león pueda matar al dragón de los valores que precede a la voluntad del hombre, no puede crear nuevos valores; se queda en un desierto.[15]

Con la muerte de Dios, el hombre se encuentra en un desierto que es la crisis total de la época de Nietzsche. Es, obviamente, más que una crisis en la historia de las ideas. La moral cristiana podrá seguir siendo observada por un tiempo, acaso por hábito, pero tal situación no puede durar. Los hombres son cada vez menos capaces de creer en algo. Ya no hay un horizonte que dé significado a la vida: la crisis es total.

La política de la izquierda es, para Nietzsche, síntoma de la crisis total y agravación de ella, por lo cual obviamente no es una solución. ¿Qué decir del conservadurismo, o de la política de la derecha política? Nietzsche niega la posibilidad de una solución conservadora, por varios motivos, criticando a la vez la forma específica que adoptó el conservadurismo alemán en tiempos de Bismarck, y las suposiciones generales del conservadurismo.

En primer lugar, el conservadurismo del siglo XIX se vio obligado a hacer abrumadoras concesiones al movimiento democrático de los tiempos modernos. Bismarck intenta mantener una monarquía pero al mismo tiempo se ve obligado a introducir el sufragio universal y una vasta legislación de beneficencia, haciendo avanzar así el movimiento democrático. El rey ya no es considerado el gobierno sino tan sólo el primer siervo.

En segundo lugar, el conservadurismo abraza los ideales del nacionalismo. El nacionalismo es, inherentemente, un fenómeno democrático, como lo demuestra su desarrollo a partir de la Revolución francesa. También es un anacronismo. Las concesiones mismas que todos los Estados europeos deben hacer a la democracia y la creciente semejanza de todas las culturas europeas muestran que ya hay una unidad europea oculta que no puede negarse: Nietzsche se considera un buen europeo. Los pocos individuos auténticos del siglo XIX, como Napoleón y Goethe, no fueron seres nacionales sino europeos. Ya no pueden tolerarse los superficiales conflictos de las naciones-Estados europeas aunque sólo fuera por la amenaza que para Europa significa el gigante dormido, Rusia.

En tercer lugar, el conservadurismo depende de la antigua nobleza que hoy está decrépita. Lo que se necesita es una nueva nobleza y una nueva idea de nobleza.

Por último, el conservadurismo está aliado al cristianismo, pero, como hemos visto, Nietzsche defiende un ateísmo abierto.

Podemos resumir la opinión que Nietzsche tiene del conservadurismo citando un aforismo de una de sus últimas obras, *El crepúsculo de los ídolos:*

> *Susurrando a los conservadores.* Lo que no se sabía antes, lo que se conoce o lo que puede conocerse hoy: una inversión, un retorno en cualquier sentido o grado simplemente no es posible[...]. En la actualidad, aún hay partidos cuyo sueño es que todas las cosas puedan caminar hacia atrás, como cangrejos. Pero nadie es libre de ser un cangrejo. Nada sirve: se *debe* ir adelante... paso a paso hacia la decadencia (esa es *mi* definición del "progreso" moderno). Podemos *contener* este desarrollo

[15] *Ibid.*, pp. 137-140.

y así contener la degeneración, hacerla más vehemente y *súbita:* no podemos hacer más.[16]

Nietzsche rechaza la política de la derecha tanto como la de la izquierda, como política pequeña, y les opone su concepto, bastante vago, de la política grande, la política del futuro. El trastocamiento de todos los valores también es el trastocamiento de toda política; Nietzsche equipara la moral con la política.

La crisis total de la época debe resolverse, pero no hay necesidad absoluta de resolverla en beneficio del hombre. Con la muerte de Dios, el hombre está expuesto al más grande peligro: el hombre puede quedar totalmente degradado. Tanto la fe en Dios como la lucha contra Dios mejoraban al hombre; con la muerte de Dios, el hombre ya no tiene oportunidad de odiar o de amar a Dios. La muerte de Dios puede hacer que el hombre abandone todo anhelo, toda aspiración, todo ideal. Semejante hombre, movido sólo por el deseo de una cómoda autoconservación, es llamado por Nietzsche el último hombre. El último hombre es el hombre más despreciable porque ya no puede despreciarse a sí mismo. No desea gobernar ni ser gobernado, ser rico o ser pobre; desea que todos hagan y sean lo mismo. "'Hemos inventado la felicidad', dicen los últimos hombres, y se felicitan."[17] Cuando Zaratustra describe al último hombre, para advertir a los hombres, quienes lo escuchan quedan arrobados por el cuadro que él pinta: el hombre contemporáneo no es aún el último hombre, pero su ideal es del último hombre.

El nihilismo es una protesta contra el enfoque del último hombre. La fórmula del nihilismo es: nada es verdad, todo es permitido. Dado que todas las aspiraciones y todos los ideales han perdido su significado, los hombres no pueden consagrarse a una causa: no tienen ningún futuro que desear. Los nihilistas desearán la nada antes que desistir de desear. Los ideales ascéticos del cristianismo, siendo una negativa de la vida pueden verse como una forma inconsciente de nihilismo. Además, el nihilismo es consecuencia necesaria de la ciencia moderna que destruye la validez de los valores. Nietzsche piensa a veces en el nihilismo como en el futuro inevitable de Europa; otras veces, él mismo se llama nihilista. El creador de valores nuevos debe ser destructor de valores viejos.

A pesar de todo, la muerte de Dios no sólo es la época de mayor peligro para el hombre sino también de su más grande posibilidad, pues hace posible la creación suprema de los valores del futuro. Junto con la muerte de Dios el hombre se libera de Dios. Horizontes anteriores habían mantenido al hombre en cadenas, le habían impedido estar a sus anchas en este mundo, que es el único mundo; ahora, el hombre puede ser leal a la Tierra, como Zaratustra le aconseja serlo. El corazón de la Tierra es oro: no hay infierno. Con la muerte de Dios, el hombre se libera de la culpa: la inocencia productiva de la bestia rubia, el mejor espécimen del hombre prehistórico, puede recuperarse en un nivel superior.

[16] *The Portable Nietzsche*, pp. 546-547.
[17] "Thus Spoke Zarathustra", Prólogo, sec. 5, en *The Portable Nietzsche*, pp. 128-131.

La muerte de Dios es el descubrimiento de la creatividad del hombre. Sabiendo que los horizontes son creaciones suyas, también cobra mayor conciencia de su propio poder; si nada es verdad, todo es posible. El hombre se ha vuelto hombre al proyectar inconscientemente horizontes; con la proyección consciente de horizontes, el hombre puede ser más que hombre.

En este punto se hace evidente que Nietzsche necesita una doctrina filosófica para explicar el hombre y la situación del hombre. Las doctrinas del hombre están desacreditadas con la disolución de los horizontes anteriores. La nueva doctrina debe explicar cómo el hombre se ha vuelto hombre sin recurrir a principios teleológicos; la doctrina nueva debe armonizar con el conocimiento de la soberanía del devenir, de los orígenes animales del hombre y la carencia de sentido inherente a todo lo dado. Nietzsche dice que esta doctrina es la doctrina de la voluntad de poder.

Nietzsche sostiene que la voluntad de poder es la característica fundamental de toda realidad. Esta doctrina de la voluntad de poder es una doctrina filosófica enteramente nueva. En *Así hablaba Zaratustra* y en *Más allá del bien y del mal,* la presentación de la doctrina va aunada a un rechazo de todas las doctrinas filosóficas anteriores, pues éstas comparten la creencia en una verdad objetiva; tal creencia es, según Nietzsche, simple prejuicio. Los filósofos han hablado de una voluntad de verdad y han supuesto que hay una verdad que puede descubrirse mediante el pensamiento. En realidad, según Nietzsche, todo lo que han hecho ha sido tratar inconscientemente de imponer su interpretación al mundo. El pensamiento o la razón de los filósofos es inseparable de la personalidad del filósofo. La voluntad de verdad sólo es una forma de algo más básico: un deseo de superarlo y de dominarlo todo, la voluntad de poder.

En *Así hablaba Zaratustra,* la expresión más completa de la doctrina de la voluntad de poder aparece en el discurso de Zaratustra sobre "Superarse a sí mismo".[18] Zaratustra ha observado los seres vivos y ha descubierto que donde hay vida hay obediencia. Pero la obediencia siempre es obediencia a algo, está en relación con el mando. Y este mando no debe buscarse fuera de la vida. El afán de superar, de mandar, de dominar, no es simple característica de la vida sino el meollo mismo de la vida.

La vida es voluntad de poder. Un ser vivo es aquel que trata de *superar;* "intenta, ante todo, *descargar* su fuerza". Sin embargo, no intenta superar y descargar pensando en un fin definido. Nietzsche niega que el instinto de conservación sea el instinto cardinal de un ser orgánico. La autoconservación no es más que resultado de la voluntad de poder, no el propósito de la vida; el instinto de conservación es un principio teleológico superfluo.

La voluntad de poder no es peculiar de los seres humanos, aunque sí explica cómo el hombre se ha hecho hombre: la vida consiste en superar, y algunas bestias han superado su bestialidad, así como algunos hombres pueden superar su humanidad. La fiera que merodea por la selva y el artista que pinta un cuadro son, ambos, formas de la voluntad de poder. Por último,

[18] *Ibid.*, pp. 225-228.

la doctrina de la voluntad de poder es una doctrina cosmológica, que explica el carácter de toda realidad. No hay seres inanimados: la doctrina refuta no sólo todas las filosofías idealistas sino también todas las materialistas.

Sin embargo, el principal hincapié de Nietzsche sigue estando en la voluntad de poder del *hombre.* El hombre es el animal que crea horizontes. Según Nietzsche, el hombre no tiene una naturaleza o función determinada; el hombre es el animal que aún no ha sido determinado *(festgestellt).* El hombre es una cuerda tendida sobre un abismo, un interludio entre lo que es menos que hombre y lo que es más que hombre. La voluntad de poder explica toda la actividad del hombre, desde sus más bajos tanteos hasta sus más grandes creaciones. La filosofía es la forma más alta y espiritualizada de la voluntad de poder.

Ya no es posible seguir interpretando la razón como la esencia del hombre, cual por tradición se había creído. El hombre no es principalmente un ser pensante. La razón y la conciencia son simples fenómenos superficiales. El ego del hombre es creado; es parte del organismo total, que es fuente de la razón y que la razón no puede sondear. Las cosas más altas no son accesibles a la razón ni comunicables por la razón. Bajo el ego se encuentra el *yo mismo,* fundamento del ego, sede de la voluntad de poder, fuente de todo significado posible. El concepto que Nietzsche tiene del *sí mismo* guarda cierta relación con el concepto freudiano del *ello,* y Nietzsche llamó una vez "ello" al sí mismo. Pero el sí mismo de Nietzsche, a diferencia del ello de Freud, pretende ser radicalmente misterioso, y es, a su vez, una creación.

Zaratustra llama cuerpo al sí mismo. El dualismo tradicional de espíritu y materia, de cuerpo y alma, queda así abolida; el sí mismo también es llamado alma. El resultado no sólo es una idea menos exaltada de lo que antes se había creído que pertenecía al alma, sino también una idea más espiritualizada de cosas que antes se creía que pertenecían al cuerpo; por ejemplo: Zaratustra llama espíritu a la sangre.

La doctrina de la voluntad de poder conduce por fuerza a una revisión de las ideas tradicionales sobre la virtud. Según Nietzsche, las virtudes son pasiones sublimadas y transfiguradas, pasiones dedicadas. Nietzsche compara las virtudes tradicionales con el sueño porque se creyó que conducían a la felicidad interpretada como un estado de paz y reposo, y porque tradicionalmente la virtud más alta es una sabiduría concebida como contemplación de lo eterno y lo increado. Según Nietzsche, la virtud es creatividad, la sabiduría es creación consciente. Con el hincapié de Nietzsche en el sí mismo llega un mayor hincapié en la realización de sí mismo y en virtudes como la sinceridad y la integridad. Sin embargo, como cada sí mismo es único y misterioso, no puede haber para Nietzsche una doctrina completa de las virtudes: la virtud de un hombre puede ser el vicio del otro. También puede mantenerse que Nietzsche intenta reducir las nociones de virtud y de vicio a nociones de salud y de enfermedad del sí mismo que es el cuerpo, y reducir estas nociones, a su vez, a nociones de fuerza y de debilidad.

Nietzsche está consciente de que la doctrina de la voluntad de poder plantea dificultades. ¿Es la doctrina de la voluntad de poder la simple expresión

de la voluntad de poder de Nietzsche, o es una doctrina objetivamente cierta? Nietzsche no puede mantener que es sólo verdad ni que en manera alguna sea más plausible que la opinión de cualquier hombre de la calle acerca del carácter de la realidad. Nietzsche se enfrenta a este problema de varias maneras. La filosofía anterior se había interpretado como simplemente cierta. Nietzsche caracteriza la filosofía tradicional como filosofía dogmática. Por ello, pasa trabajos para presentar de otra manera su filosofía. La doctrina de la voluntad de poder difiere de doctrinas anteriores no sólo en su contenido sino en su modo. Nietzsche cree que no puede haber un conocimiento objetivo de la realidad, sino sólo perspectivas de realidad. Por ello, a veces no sólo reconoce sino asevera que la doctrina de la voluntad de poder es una interpretación perspectivista de la realidad, caracterizándola como una hipótesis que hay que poner a prueba. Considera que su propia filosofía y la filosofía del futuro, de la cual su filosofía es un preludio, es un experimento, un intento que también es una tentación. Aun si puede haber sólo perspectivas de la realidad, también puede haber perspectivas más o menos generales. La perspectiva de Nietzsche es la más alta jamás alcanzada porque encarna las visiones de todas las perspectivas anteriores, y porque es la primera perspectiva consciente de la ley de perspectividad. De manera similar, la teoría de la voluntad del poder expuesta por Nietzsche representa la primera conciencia de la voluntad de poder; la filosofía de Nietzsche es la primera interpretación creadora de la creatividad; Nietzsche ha alcanzado una cúspide en que no hay diferencia entre creación y contemplación. Pero esto aún significa que por fin se ha alcanzado cierto tipo de finalidad. Nietzsche se ve obligado a la vez a afirmar y a negar la verdad objetiva de la doctrina de la voluntad de poder; de algún modo, la doctrina de la voluntad de poder debe ser a la vez un atisbo de la verdad de las cosas, y creación del sí mismo único y creado por Nietzsche. Los argumentos en que plantea la voluntad de poder en *Más allá del bien y del mal* también son los pensamientos más privados de Nietzsche. *Así hablaba Zaratustra* es, como lo indica su subtítulo, "Un libro para todos y para nadie". Es al mismo tiempo una nueva Biblia para toda la humanidad y la expresión más personal de Nietzsche. Nietzsche sólo puede insinuar a los demás lo que piensa. Si acaso, puede exigir que otros se vuelvan egos auténticos y creadores. Zaratustra no desea tener discípulos. La enseñanza de Nietzsche es un llamado creador a la creatividad, y sólo hombres creadores pueden comprenderlo.

Existe una segunda dificultad. ¿Cuáles son los límites de la voluntad de poder? ¿Es posible superarlo todo? Si es posible superarlo todo, entonces el hombre acabará por superar hasta las condiciones de desigualdad que, según Nietzsche, son indispensables para la elevación del hombre. Por último, los hombres se volverán *epígonos;* no quedará nada que superar. Nietzsche cree en una sociedad jerárquica, en la superioridad de los hombres sobre las mujeres y en la necesidad de sufrimiento. Pero si la voluntad de poder es todo, y si todo es posible en principio, ¿por qué no deben ser ni serán abolidas la diferencia entre los sexos o las diferencias de categoría entre los hombres? La filosofía política tradicional no tiene que enfrentarse a estos proble-

mas porque se guía por la naturaleza. Mas para Nietzsche el hombre no tiene una naturaleza determinada. Puede haber naturaleza en el sentido del mundo exterior, pero esta naturaleza no tiene ningún valor y consiste en datos sin ningún significado. No es posible vivir de acuerdo con la naturaleza porque la naturaleza no dicta un curso de acción. Para Nietzsche la naturaleza es un problema, pero no puede prescindir de cierto concepto de naturaleza y de un principio natural de gobernar y ser gobernado, que garantizará toda jerarquía.

La cuestión más grave de los límites de la voluntad de poder se refiere al pasado. En principio, se puede y se debe desearlo todo, pero, ¿se puede desear el pasado? El proyecto de Nietzsche para el futuro se basa, aunque sólo sea negativamente, en el pasado. Su proyecto es la creación del sí mismo, pero también el sí mismo es creación del pasado. ¿No frustran la voluntad el paso del tiempo y el pasado? Nietzsche piensa en las filosofías anteriores como la *reacción* de la voluntad a su propia impotencia ante el paso del tiempo, la venganza de la voluntad de poder contra el tiempo, por la creación de seres eternos ficticios. Pero su propia filosofía no es negativa, sino que nos libera del espíritu de venganza. Debe ser una afirmación total, aun del pasado. El pasado sólo puede ser deseado y afirmado si se muestra que también es el futuro. Si hubiera un eterno retorno de todos los seres, entonces el pasado también sería el futuro. La doctrina nietzscheana del eterno retorno afirma que todas las cosas ya han ocurrido antes, un número infinito de veces, y que volverán a ocurrir un número infinito de veces, exactamente como antes. La doctrina del eterno retorno es una doctrina moral, tanto como cosmológica. Si hay un eterno retorno, el hombre estará consciente de la terrible gravedad de todos sus actos, ya que *recurrirán* un número infinito de veces. Además, al desear el eterno retorno de todas las cosas, el hombre quiere y afirma un futuro que se volverá su pasado; por decirlo así, puede llegar a ser causa de sí mismo. Por último, el retorno de todas las cosas garantiza la existencia de cosas bajas y por tanto de cosas que no pueden ser superadas por la voluntad de poder. Al desear el eterno retorno, la voluntad llega al máximo; se supera a sí misma pero sobrevive en la afirmación total de todas las cosas. Mediante la afirmación total de todas las cosas el hombre deja de ser hombre y se vuelve superhombre.

El superhombre es el proyecto de Nietzsche para el futuro del hombre. Pretende ser una realización y una trascendencia completas de los más altos ideales del hombre que habían sido antes concebidos. En parte es poeta, en parte filósofo, en parte santo. Es poeta porque es creador, pero es más que los poetas de hoy, a quienes Nietzsche critica por mentir (falsifican los datos sin sentido) y por no crear nuevos valores sino, antes bien, por actuar como servidores de la moral tradicional. El superhombre creará nuevos valores y en este aspecto se asemejará al filósofo tradicional, pero sus creaciones serán creaciones conscientes. Por último, el superhombre se asemejará al santo porque su alma contendrá toda la profundidad que el cristianismo ha dado al hombre. El superhombre será César con el alma de Cristo. A la postre, el cristianismo al que Nietzsche maldice desempeña un papel más im-

portante en el noble futuro del hombre que la Antigüedad clásica a la que elogia. Zaratustra es el hombre más piadoso que jamás creyera en Dios.

Hay que desear al superhombre. No es necesario que surja; es simplemente una posibilidad del futuro, como el último hombre. La crisis total sólo significa que el hombre puede dejar de ser hombre; debe elevarse a lo sobrehumano o hundirse en lo subhumano.

El superhombre es el *libre* proyecto de Nietzsche para el futuro del hombre, pero sus raíces en los pasados ideales del hombre, a los que trasciende, salvan a todo el proyecto de ser arbitrario. El superhombre recuperará la inocencia de la bestia rubia en un nivel infinitamente más alto y poscristiano. El superhombre representa la tercera metamorfosis del espíritu. El león nihilista que sólo puede decir "yo quiero" y que destruye los viejos valores sin poder crear otros nuevos es reemplazado por el niño que dice "Yo soy", que lo afirma todo y cuyo poder creador se asemeja a la inocencia de un niño que juega.

No es posible describir completamente al superhombre como tipo, pues será, ante todo, un sí mismo auténtico. Cada superhombre será único. No podemos describir los valores según los cuales vivirá, porque cada superhombre se dará su propia ley a sí mismo. Sin embargo, podemos decir que será un hombre que sufre mucho y que crea mucho, y que será un hombre de infinito orgullo e infinita delicadeza. Por ejemplo: no ofrecerá la otra mejilla a sus enemigos, no porque sea brutal, sino porque no deseará avergonzar a sus enemigos. Pero, por necesidad, son indeterminadas las formas exactas que tomarán su delicadeza y su orgullo.

El concepto que Nietzsche tiene del superhombre es, por ello, necesariamente vago y ambiguo. Ni siquiera es seguro que el superhombre será un gobernante. Nietzsche sí habla del gobierno planetario de una nueva nobleza, y el superhombre es la nueva idea de nobleza que tiene Nietzsche. Otras veces habla de la coexistencia de los últimos hombres y de superhombres: los últimos hombres vivirán en comunidades que parecerán hormigueros y los superhombres recorrerán la Tierra, pero los superhombres no gobernarán a los últimos hombres y tratarán de evitar todo contacto con ellos.

Tampoco puede recomendar Nietzsche una forma de acción política que convierta en realidad la posibilidad del superhombre. Hay una poderosa veta de individualismo radical en Nietzsche. Aconseja a los hombres que sean egos auténticos. Les recomienda buscar la soledad, huir de la vida pública, rechazar los modos establecidos de conducta y de pensamiento. Desde este punto de vista, puede decirse que el superhombre representa una solución apolítica a la crisis total de la modernidad. El llamado creador de Nietzsche a la creatividad explica en parte la interpretación predominante de Nietzsche, que ven en él a un maestro del verdadero individualismo. Sin embargo, semejante interpretación no comprende las graves consecuencias políticas de una sugerida solución apolítica. Hay un trasfondo en la petición de Nietzsche de un individualismo radical. Enseña a los hombres a renunciar a su responsabilidad pública, a despreciar la mezquindad de la política cotidiana y a abstenerse de los deberes ordinarios del ciudadano. Siempre

existe el peligro, aun desde su punto de vista, de que los hombres peores y no los mejores escuchen su consejo. Y aun si sólo los mejores siguieran el consejo, existiría el peligro de que se retiraran de la arena política los hombres más necesarios en ella.

La interpretación predominante de Nietzsche también está obligada a pasar por alto otra veta de su escritura veta abiertamente política. Nietzsche prevé una época de política apocalíptica. Lo que es más, ve una necesidad de apocalipsis y la saluda con júbilo. Espera una época de grandes guerras que será parte importante de la política del futuro. Habla con aprobación de la necesidad de un programa de eugenesia; prevé un tiempo en que sectores enteros de la Tierra serán dedicados a la experimentación del hombre sobre el hombre; y está en favor de la implacable extinción de los pueblos y las razas inferiores. Nietzsche cree que el nihilismo está ya tocando a las puertas de Europa. En su odio a la degradación del hombre que es el último hombre, recomienda que se abran las puertas al nihilismo.

Parte de la importancia de la filosofía política de Nietzsche se halla en el hecho de que es una crítica implícita al marxismo. Nietzsche no se refiere nunca a Marx o a Engels, pero estaba familiarizado con varias formas del socialismo del siglo XIX. Además, como Marx, Nietzsche fue influido por Hegel. Podemos resumir como sigue la relación del marxismo con la filosofía política de Nietzsche: el ámbito marxista de la libertad que ha de lograrse mediante la revolución es, para Nietzsche, el ámbito del hombre último, la absoluta degradación del hombre. Nietzsche pensó más profunda, más filosóficamente que Marx acerca de lo que seguiría a la revolución.

Si Marx está inseparablemente relacionado con el desarrollo del comunismo, debe reconocerse que Nietzsche está ligado al surgimiento del fascismo del siglo XX. La relación del fascismo con Nietzsche nos recuerda la relación de la Revolución francesa con Rousseau. El problema de la conexión de Nietzsche con el fascismo no se resuelve, desdichadamente, afirmando, como suelen hacerlo muchos intérpretes de Nietzsche, que éste no fue fascista, que fue crítico violento del nacionalismo alemán y que habría aborrecido a Hitler. Todo esto es sin duda cierto, y decirlo muestra el absurdo de hacer una burda identificación de la doctrina de Nietzsche con las atrocidades de Hitler. Nietzsche fue un hombre con una noble visión del futuro del hombre. Su propia delicadeza, integridad y valor brillan a través de sus escritos. También estuvo libre del burdo racismo que sería elemento importante del fascismo, y no tuvo más que desprecio al antisemitismo político. Pero queda en pie el hecho de que en varias formas, Nietzsche influyó sobre el fascismo. Acaso el fascismo abusara de las palabras de Nietzsche, pero es singularmente fácil abusar de tales palabras. Nietzsche fue un extremista, y nadie tuvo más talento que él para hacer que una opinión extrema pareciese atractiva, presentándola con gran audacia y elocuencia. Un hombre que aconseja a los hombres vivir peligrosamente, debe esperar que hombres peligrosos, como Mussolini, sigan su consejo; un hombre que enseña que una buena guerra justifica toda causa debe esperar que se abuse de su enseñanza que, a medias, había sido presentada en broma, pero sólo *a medias*. Nietzsche elo-

gia la crueldad y condena la piedad, sin reflexionar lo suficiente en si realmente debe recomendarse al hombre ser más cruel de lo que él es, o sobre cuál será el efecto de semejante idea sobre hombres crueles. Nietzsche no fue racista, pero sus escritos abundan en reflexiones sobre la raza y en las posibilidades de un rejuvenecimiento biológico del hombre. Nietzsche no sólo no propone ni enseña la prudencia y la responsabilidad pública; las calumnias. Por último, hay que repetir que Nietzsche es el inventor de un ateísmo de la derecha política.

Toda exposición de la filosofía política de Nietzsche no sólo debe revelar las profundas ambigüedades sino también señalar las graves consecuencias de esa doctrina política. Sin embargo, ni la revelación de ambigüedad ni una demostración de sus graves consecuencias constituye una refutación. Y aun si pudiésemos demostrar que Nietzsche estaba en el error, tendríamos que reflexionar sobre lo que el propio Nietzsche escribió acerca de Schopenhauer: "[...] los errores de los grandes hombres son venerables porque rinden más fruto que las verdades de los hombres pequeños[...]".[19]

## LECTURAS

A. Nietzsche, Friedrich, *El uso y el abuso de la historia*, Nueva York.

B. Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y del mal.*

[19] *Ibid.*, p. 30.

# JOHN DEWEY
# [1859-1952]

ROBERT HORWITZ

JOHN DEWEY en general es reconocido como el principal filósofo norteamericano de la democracia en el siglo XX. Su intención básica a lo largo de toda una carrera extraordinariamente prolongada y que ejerció enorme influencia puede resumirse como el intento de favorecer la realización de la democracia en cada esfera de la vida. Por consiguiente, buscó una concepción de la democracia que todo lo abarcara, una formulación comprehensiva, que él opuso a la interpretación de democracia sostenida por todos los filósofos anteriores. La filosofía política anterior, sostuvo Dewey, había tendido a limitar su atención a preocupaciones tan estrictamente políticas como "el Estado" y las diversas instituciones de gobierno. En cambio, el objetivo fundamental de Dewey fue el desarrollo de una filosofía democrática, destinada no sólo a abarcar las preocupaciones tradicionales de la política sino, lo que es de mayor importancia, ofrecer un entendimiento democrático de la ética, la educación, la lógica, la estética y los muchos otros campos del pensamiento y de la actividad en que se interesó. Cada elemento de su obra en conjunto fue afectado de manera decisiva por esta intención política.

La filosofía de Dewey es políticamente programática, es decir, enfoca ante todo lo que considera como el auténtico fin de la filosofía, el progreso social, y concentra su atención en el actual estado de cosas, y no en unas condiciones supuestamente eternas y fijas. De este modo, el rechazo de Dewey a la filosofía política tradicional se debe, en parte, a su convicción de que ha conducido a poco más que estériles "consideraciones de la relación lógica de las varias ideas entre sí, apartándose de los hechos de la actividad humana",[1] como si esas relaciones lógicas o racionales fuesen autosuficientes, y por sí mismas tuviesen importancia. Su rechazo de la filosofía política tradicional también es inspirado, en parte, por su convicción de que su enfoque y su contenido, gobernados como estaban por condiciones históricas que ya no existen, tienen que ser modernizados.

A pesar de todo, Dewey se negó constantemente a ingresar en las filas de aquellos "positivistas" que rechazaban la filosofía como simple insensatez o que insistían en que el hombre no puede enfrentarse racionalmente a cues-

[1] John Dewey, *The Public and its Problems* (Chicago: Gateway Books, 1946), p. 9. Reproducido con autorización de Holt, Rinehart and Winston, copyright 1927 by John Dewey. Esta obra fue publicada originalmente por Henry Holt and Company en 1927. La edición de 1946, a la que se hace referencia exclusiva en este ensayo, se distingue por una extensa y nueva introducción, de considerable importancia.

tiones de "valor" sino sólo a cuestiones de "hecho". Dewey trató de dar un nuevo significado a la filosofía haciéndola pertinente a la solución de los problemas más apremiantes de la vida. Trató de llegar a este objetivo mediante una radical *Reconstruction in Philosophy*, objetivo expresado con la mayor claridad en su conocida obra de ese título, y virtualmente reiterado en una forma u otra en todas sus obras importantes. La enseñanza política democrática de Dewey, preocupación primaria de este ensayo, debe interpretarse sólo como un aspecto de esta reconstrucción de la filosofía en bien de la democracia. Por tanto, debemos interesarnos inicialmente en algunos de los objetivos fundamentales de esta reconstrucción: *1)* el intento de Dewey por hacer que la investigación filosófica sea aplicable a la solución de problemas sociales contemporáneos, *2)* su creación del "método de inteligencia" como principal instrumento para la solución de estos problemas, y *3)* su creación de una teoría política basada en una interpretación evolucionista del hombre y de la sociedad, interpretación que se encuentra en la raíz misma del concepto de "crecimiento" de Dewey, como bien humano último y medida auténtica de la justicia social.

*1.* El comienzo de la reconstrucción de Dewey en materia de filosofía es su pretensión de que los auténticos "problemas y el tema de la filosofía provienen de tensiones y pugnas en la vida comunitaria en que surge una forma determinada de filosofía".[2] De ahí se sigue, en opinión de Dewey, que la tarea inicial del filósofo auténtico es la identificación de los problemas más fundamentales y apremiantes de *su* sociedad. Dewey se esforzó por hacer precisamente esto. El tema de la filosofía social de Dewey está formado de manera decisiva por la observación, expresada con energía en *Human Nature and Conduct*, de que "una clase de comunidad" ha intentado en forma constante "asegurar *su* futuro a expensas de otra clase".[3] Las divisiones de clase son interpretadas por Dewey como sintomáticas de una perturbación más profunda que hay en la sociedad, la perturbación que hay entre producción y consumo, que persistentemente conduce a socavar las buenas relaciones humanas. El fervor y la amplitud de la acusación de Dewey a este aspecto de la sociedad moderna sólo pueden ser transmitidos como se debe en sus propias palabras, cuando escribe que la simple producción ha

> recibido una excesiva e intensa atención. Se acelera frenéticamente la fabricación de cosas; y se emplea todo recurso mecánico para aumentar este insensato volu-

[2] John Dewey, *Reconstruction in Philosophy* (Nueva York: New American Library, 1950), p. 8. Reproducido con autorización de la Beacon Press, copyright 1958 by Beacon Press. Esta obra fue publicada originalmente por Henry Holt and Company en 1920. Una edición aumentada fue publicada en 1948 por Beacon Press, con una importante introducción nueva escrita por Dewey. Las referencias de este capítulo son a la edición de New American Library (Mentor) de 1950.

[3] John Dewey, *Human Nature and Conduct* (Nueva York: Henry Holt and Company, 1944), p. 270. Reproducido con autorización de Holt, Rinehart and Winston, copyright by Henry Holt and Company. Al parecer, no se hicieron cambios importantes a esta obra desde que fue publicada inicialmente en 1921. Las referencias a este ensayo fueron tomadas de la edición de bolsillo de 1944.

men. Como resultado, la mayoría de los trabajadores no encuentra una restauración, una renovación y desarrollo del espíritu, ninguna satisfacción en su trabajo [...] La fatuidad de apartar la producción del consumo, de no enriquecer la vida, se pone en evidencia por las crisis económicas, por periodos de desempleo que alternan con periodos de ejercicio, de trabajo o de "sobreproducción". [...] El ocio no es el alimento del alma en el trabajo, ni es recreo; es una prisa febril en busca de diversión, emoción, ostentación; dicho de otro modo, no hay ocio salvo como enfermizo torpor. La fatiga, debida para algunos a la monotonía y para otros al exceso de esfuerzo es inevitable al mantener este ritmo. En lo social, la separación de la producción y el consumo, de los medios y los fines, es la raíz de la más profunda división de clases. Quienes fijan los "fines" de la producción son los que mandan, los que se dedican a la aislada actividad productiva son la clase sometida. Pero si la última es oprimida, la primera no es auténticamente libre.[4]

Podremos comprender mejor el criticismo de Dewey a la sociedad capitalista contemporánea si lo contrastamos, como él mismo lo hace con frecuencia, con la crítica marxista. Dewey elogia al marxismo por sus intentos de atribuir muchos de los problemas predominantes a la sociedad capitalista moderna. También observa que, dadas las miserables condiciones de la sociedad actual, la "concepción materialista de la historia" o el "determinismo económico " tiene considerable pertinencia. En realidad, "estamos en pro de algún tipo de socialismo, llámesele como se quiera, y no importará cómo se le llame cuando se realice. Hoy, el determinismo económico es un hecho, no una teoría".[5] Aunque reconoce la utilidad de aspectos particulares del diagnóstico socialista de los males del capitalismo, sin embargo Dewey critica vigorosamente las prescripciones marxistas para darles cura. Sostiene que el error más pernicioso del marxismo, así como el más revelador, es su promulgación de "la monstruosa creencia en que la guerra civil por la lucha de clases es un medio de progreso social, en lugar de ser un indicador de las barreras que hay para su alcance".[6] En opinión de Dewey, el progreso social debe lograrse mediante la aplicación de "el método de inteligencia" y no dependiendo, como lo hace el marxismo, de la creciente tensión y pugna. Lo que Dewey considera como la razón subyacente en el fracaso del marxismo, y de otros "ismos" del siglo XX se aclara en su consideración del segundo gran objetivo de su reconstrucción de la filosofía: el desarrollo del "método de inteligencia" como principal medio para la solución de los problemas sociales.

2. La incapacidad de la humanidad para lograr la justicia social, aunque comprensible en épocas pasadas, es hoy trágicamente innecesaria según Dewey. Hoy se cuenta con un instrumento para la solución eficaz de los problemas que por siempre han abrumado a la humanidad. Este instrumento es "el método de inteligencia" o "método científico", como a menudo lo llama Dewey. Está definido en *Reconstruction in Philosophy* como "simple

[4] *Ibid.*, pp. 271-272.

[5] John Dewey, *Individualism Old and New* (Nueva York: Minton, Balch and Company, 1930), p. 119.

[6] *Human Nature and Conduct*, p. 273.

designación abreviada para grandes y crecientes métodos de observación, experimentación y razonamiento reflexivo" o, asimismo, como la triple técnica de observación de hechos, formación de hipótesis y sometimiento de sus consecuencias a prueba.

Dewey da el principal crédito por el descubrimiento del método científico a Francis Bacon, a quien llama "el verdadero fundador del pensamiento moderno". El "método de inteligencia", que Bacon trató de presentar, se distingue en parte de la ciencia no-baconiana porque recurre a la *experimentación* activa, en contraste con la *contemplación* pasiva de la naturaleza. El tradicional enfoque contemplativo es inadecuado porque "los principios y las leyes de la ciencia no yacen sobre la superficie de la naturaleza. Están ocultos, y sólo se pueden arrancar a la naturaleza mediante una activa y elaborada técnica de investigación[...]". Parafraseando a Bacon, sostiene Dewey que el científico auténtico "debe forzar los aparentes hechos de la naturaleza, dándole formas distintas de aquellas en que habitualmente se nos presentan; y hacerles así revelar la verdad acerca de sí mismos, como una tortura puede obligar a un testigo renuente a revelar lo que ha estado ocultando".[7] Mediante la *subyugación* de la naturaleza, la humanidad ha "dado maravillosas posibilidades a la industria y al comercio, y nuevas condiciones sociales que conducen a la invención, al ingenio y a la empresa[...]".[8] Por consiguiente, se han hecho posibles unas enormes ventajas en las artes industriales, agrícolas y médicas. Una vida mucho más feliz y abundante es posible hoy para toda la humanidad.

Entonces, ¿por qué, se pregunta Dewey, estos bienes aparentemente ilimitados, que fueron posibles gracias al "método de la inteligencia" han seguido, en gran parte, sin realizarse? ¿Por qué la mayor parte de la humanidad ha caído víctima de nuevos males? ¿Cómo fue posible que la nueva ciencia "haya desempeñado su parte provocando esclavitud para hombres, mujeres y niños en las fábricas[...]"? ¿Por qué ha "mantenido barriadas sórdidas[...] abrumadora pobreza y ostentosa riqueza, brutal explotación de la naturaleza y del hombre en épocas de paz, y poderosos explosivos y gases mortíferos en tiempos de guerra"?[9]

Dewey cree que la causa de la trágica frustración del "método de inteligencia" puede atribuirse a defectos en la práctica de la política. Instituciones políticas caducas e injustas cuyos orígenes son anteriores al desarrollo de la ciencia baconiana resultan ser las principales causas de la frustración de los beneficios prometidos por la conquista de la naturaleza. Han persistido instituciones sociales arcaicas, inapropiadas para una época de tecnología y producción científicas, fenómeno que Dewey resume con el término "laguna cultural". Concluye que "el nuevo industrialismo fué en gran parte el antiguo feudalismo, viviendo en un banco y no en un castillo, y blandiendo la carta de crédito en lugar de la espada".[10] Estas instituciones caducas son

[7] *Reconstruction in Philosophy*, pp. 10, 46, 48.
[8] *Human Nature and Conduct*, pp. 212-213.
[9] *The Public and its Problems*, p. 175.
[10] *Human Nature and Conduct*, p. 213.

perpetuadas y controladas por los gobernantes, manifiestamente injustos, de la humanidad: los reyes, los aristócratas, las clases "poseedoras y adquisitivas" de la sociedad moderna, que constantemente han malversado los beneficios de la ciencia, con "fines pecuniarios en provecho de unos cuantos". Es decir, los beneficios de la ciencia sirven en gran parte a los intereses de una "clase poseedora y adquisitiva", mientras que una distribución *democrática* de los beneficios de la ciencia "significaría que la ciencia fuese absorbida y distribuida".[11] En suma, sólo dentro de un orden social auténticamente democrático podrán ser aplicados con eficiencia aquellos beneficios prometidos por la interpretación baconiana de la ciencia, para "alivio del estado del hombre".[12]

La obtención de los beneficios de la nueva ciencia requiere democracia, pero a su vez el indispensable desarrollo de la democracia depende de la aplicación del "método de inteligencia" a los problemas sociales, de su aplicación a las relaciones humanas: políticas, económicas y morales. La petición de tal aplicación del método científico se reitera a lo largo de toda la obra de Dewey. Está convencido de que el reconocido triunfo de las ciencias naturales en la esfera física puede y debe extenderse a toda esfera de la existencia humana. Esta esperanza es expresada categóricamente en su introducción de 1946 a *The Public and its Problems:*

> La ciencia está exactamente en la misma relación con el progreso de la cultura que los asuntos reconocidos como tecnológicos (como el estado de invención en el caso, digamos, de herramientas y maquinaria, o el progreso alcanzado en las artes, por ejemplo, la medicina) [...] una parte considerable de los males remediables de la vida actual se debe al estado de desequilibrio del método científico con respecto a su aplicación de hechos físicos, por una parte, y a hechos específicamente humanos, por otra; [...] el modo más directo y eficaz de aliviar estos males es un esfuerzo continuado y sistemático por desarrollar esa inteligencia eficaz llamada método científico en el caso de las transacciones humanas.[13]

Vemos pues, que, según Dewey, no hay dificultades insuperables para aplicar a los problemas "humanos y morales" el método "por el cual el entendimiento de la naturaleza física ha llegado a su actual cúspide".[14] El método científico de observación, formación de hipótesis y evaluación de las consecuencias es tan aplicable a las ciencias sociales como a las ciencias naturales. Sin embargo, Dewey toma nota de un factor que viene a complicar la aplicación del método científico a la solución de los problemas sociales. Su argumento, dicho sencillamente, es éste: la evaluación o prueba de las consecuencias en las ciencias naturales se facilita por la existencia de un acuerdo general con respecto a los objetivos. Por ejemplo: en general hay poco desacuerdo al menos acerca de las metas inmediatas "de la invención

11 *The Public and its Problems*, p. 174.
12 *Reconstruction in Philosophy*, p. 52.
13 *The Public and its Problems*, p. x.
14 *Reconstruction in Philosophy*, p. 10.

en el caso[...] de herramientas y maquinaria",[15] o en las artes médicas. El consenso con respecto a las metas facilita la medición y por tanto la evaluación de las consecuencias de introducir herramientas o máquinas de reciente invención. Un argumento similar puede exponerse con respecto al arte médico, cuyo propósito reconocido es mantener o devolver la salud. Considérese, por ejemplo, cierto número de científicos de la medicina dedicados a la investigación del cáncer en una gran clínica. La observación de los mismos pacientes y el análisis de datos muy similares pueden hacer surgir diversas hipótesis con respecto a la naturaleza y al tratamiento del cáncer. Y sin embargo, poner a prueba las consecuencias de estas diversas hipótesis no presenta una dificultad insuperable ya que hay un consenso sobre los objetivos de la investigación, a saber, la prevención del cáncer o la reducción de su incidencia y de sus daños.

Dewey reconoce que analizar las consecuencias resulta considerablemente más difícil cuando se intenta aplicar "el método de inteligencia" a las relaciones humanas, a los problemas políticos económicos y morales, porque el consenso para juzgar las consecuencias brilla por su ausencia en estas esferas. Como él mismo dice, "toda disputa política seria gira en torno de la cuestión de si un acto político dado es socialmente benéfico o nocivo".[16] Por tanto, nos vemos obligados a considerar la pregunta de cómo la aplicación del método científico a los asuntos humanos puede superar la dificultad resultante de que los bandos en las disputas humanas tienen opiniones tan divergentes sobre lo que *es* socialmente benéfico o nocivo. Un ejemplo sugerido por Dewey puede iluminar este problema. Supóngase que en una fábrica de acero, hasta entonces "desorganizada", ciertos obreros dan los primeros pasos para formar un sindicato. Su actitud puede ser motivada por ciertos hechos evidentes sobre los que nadie está en desacuerdo, por ejemplo: salarios, horas de trabajo, falta de participación de los trabajadores en la determinación de las condiciones de trabajo. Los hechos mismos que llevaron a los obreros a la conclusión de que la organización sindical será benéfica a menudo llevan a la empresa a la opinión opuesta. Entonces, la aplicación del "método de inteligencia" ¿cómo ayudará a empresarios y obreros a resolver este desacuerdo?

La respuesta de Dewey parece adoptar la forma siguiente. Pide, ante todo, una detallada declaración de las consecuencias específicas que seguirían a la sindicación, así como de aquellas consecuencias que se seguirían de mantener el *statu quo*. Sin discusión, unas consecuencias notablemente distintas se seguirían del fracaso o del triunfo del movimiento sindical. En caso de triunfo, tal vez habría un aumento general de los salarios, cambios de las horas y otras condiciones de trabajo, y cierta reducción de la autonomía de la empresa. Asimismo, las consecuencias relacionadas con el mantenimiento del *statu quo* podrían definirse, con considerable extensión y en gran detalle. El siguiente paso exigido por el "método de inteligencia", dice Dewey,

[15] *The Public and its Problems*, p. x.
[16] *Ibid.*, p. 15.

consiste en contrastar y en evaluar estas diversas consecuencias. Sin embargo, precisamente en este punto vuelve a presentarse la dificultad esencial para aplicar "el método de inteligencia". ¿No insistirían obreros y empresarios en aplicar diferentes normas al evaluar las consecuencias? ¿Y no se basaría este desacuerdo, a su vez, en unas interpretaciones marcadamente distintas de lo que contribuye a su bienestar o su interés? No por fuerza, dice Dewey. La aplicación auténtica del "método de inteligencia" hace posible la evaluación de las consecuencias por una norma que trasciende los intereses egoístas o las limitadas perspectivas de tales bandos. Llama "desarrollo" a esta norma superior.

El significado de "desarrollo" y su lugar en la enseñanza política de Dewey sólo podrán comprenderse mediante una consideración de su interpretación evolucionista del hombre y de la sociedad; el último aspecto de su reconstrucción en la filosofía de que debemos ocuparnos.

3. Fue Charles Darwin el que "liberó la nueva lógica" que había producido efectos tan revolucionarios en las ciencias naturales "para su aplicación a la mente y la moral y la vida".[17] En un ensayo intitulado *The Influence of Darwin on Philosophy,* Dewey delinea las consecuencias de su interpretación de la evolución para su filosofía social distinguiéndola más aún, así, de la filosofía política tradicional. Según Dewey, esta última se dedicó a una descarriada investigación de "especies y esencias fijas" dentro de "un mundo cerrado", mundo que consistía "en un número limitado de formas fijas". Sobre las huellas de Darwin, se burla Dewey, de la idea de especies fijas, especialmente en su aplicación a "la naturaleza del hombre". Semejante interpretación, dice, reduce la vida humana al "monótono cruce de un ciclo de cambio previamente trazado", principio y perspectiva tan poco interesantes como aquel "en virtud del cual la bellota se convierte en roble".[18] En oposición de esta sombría visión de la filosofía tradicional, Dewey ofrece la brillante promesa de una interpretación evolucionista de las potencialidades humanas, visión que presenta ilimitadas posibilidades de desarrollo, de "nueva y radical desviación". Desde una perspectiva evolucionista, "el cambio se vuelve significativo de nuevas posibilidades y fines por alcanzar. Se vuelve profético de un futuro mejor".[19] El cambio debe ir "asociado al progreso" y no a la caída y la decadencia, posición que atribuye a la filosofía política tradicional.

Dewey arguye, además, que la aceptación general de la perspectiva evolucionista ha sido obstaculizada por otra de las deficiencias de la filosofía tradicional: su postulación de una jerarquía rígida de "fines fijos". Aunque Dewey reconoce que las normas éticas que coexisten lado a lado con aquellos fines que pueden haber sido compatibles con una concepción estática de la justicia social y de la naturaleza humana, una interpretación evolucionista del hombre exige que sean reemplazadas por una norma del bien

[17] John Dewey, *The Influence of Darwin on Philosophy* (Nueva York: Henry Holt and Company, 1910), pp. 8-9.

[18] *Reconstruction in Philosophy*, pp. 62, 65.

[19] *Ibid.*, p. 102; *cf. Human Nature and Conduct*, p. 284.

humano que tome en cuenta el cambio progresivo. Llama "desarrollo" a esta norma.

El concepto de "desarrollo" ofrece a Dewey una norma del bien que es universal y al mismo tiempo compatible con una interpretación evolucionista del hombre y de la sociedad. Permite a Dewey rechazar el supuesto absolutismo e inflexibilidad de la filosofía tradicional sin abrazar ese relativismo radical que apunta al nihilismo. El "desarrollo" humano es interpretado por Dewey como la realización progresiva de posibilidades humanas, producida por una compleja interacción de "hábito" e "impulso", formulación que desarrolla extensamente en *Human Nature and Conduct,* su tratado sobre psicología social. El meollo de su enseñanza en este punto es que "la dirección de la actividad original depende de hábitos adquiridos, y sin embargo los hábitos adquiridos sólo pueden ser modificados mediante una reorientación de los impulsos".[20] Ya que ni el contenido de "hábito" ni de "impulso" es visto por Dewey como determinado por la fija "naturaleza del hombre", el resultado de esta interacción puede producir infinitas variaciones humanas. Cualquiera que sea el contenido sustantivo de los "hábitos" o "impulsos", Dewey sólo pide que el resultado de su interacción produzca "desarrollo", por tanto, "el desarrollo mismo es el único 'fin' moral".[21] Dado que Dewey evita toda definición sustantiva de "desarrollo", la norma sigue siendo formal, ofreciendo así una interpretación relativista del desarrollo humano dentro de un marco universalista. Por ejemplo: se nos dice que "desarrollo" es la realización de todo el potencial de un organismo, la "plena liberación", como Dewey frecuentemente la llama, de sus capacidades latentes. De hecho, "la realidad *es* el proceso mismo de desarrollo[...] la existencia real es la historia en su plenitud".[22] Con respecto al hombre, Dewey pide un "desarrollo general", con lo cual explica que quiere decir "crecimiento, o crecimiento como desarrollo, no sólo física sino intelectual y moralmente".[23] El ámbito y la significación de esta norma quedan bien resumidos en *Reconstruction in Philosophy,* donde Dewey concluye que

> el gobierno, los negocios, el arte, la religión y todas las instituciones sociales tienen un significado un propósito. Tal propósito es liberar y desarrollar las capacidades de los individuos humanos sin consideración de raza, sexo, clase o posición económica[...]. La democracia tiene muchos significados, pero si tiene un significado moral, se encuentra en resolver que la prueba suprema de todas las instituciones políticas y las disposiciones industriales será la contribución que hagan al desarrollo general de cada miembro de la sociedad.[24]

"Desarrollo" sirve como remate de la reconstrucción de Dewey a la filosofía. Como tal, resume y hace más inteligibles los otros aspectos de esta re-

20 *Human Nature and Conduct,* p. 126.
21 *Reconstruction in Philosophy,* p. 141.
22 *Experience and Nature* (Urbana Ill.: The Open Court Publishing Company, 1925), p. 275.
23 John Dewey, *Experience and Education* (Nueva York: The Macmillan Company, 1938), p. 28.
24 *Reconstruction in Philosophy,* p. 147.

construcción. Por ello, es el concepto de "desarrollo" el que guía la investigación filosófica hacia aquellos problemas contemporáneos que exigen solución, pues precisamente las "tensiones y pugnas" que retardan el "desarrollo" en la vida comunitaria deben ser eliminadas mediante la aplicación del "método de inteligencia". Dado que hay que efectuar las vastas reconstrucciones sociales necesarias para el "desarrollo", hasta cierto punto por medios políticos, Dewey se ha preocupado básicamente por los aspectos de la teoría política que parecen afectar este objetivo.

Para nuestros fines actuales, la teoría política democrática de Dewey puede ser considerada bajo dos rubros. En sus propios términos, son: *1)* una concepción pluralista modificada de la sociedad, y *2)* la prueba de la "consecuencia indirecta" para definir el ámbito legítimo de la autoridad del Estado.

1. *The Public and its Problems* subraya que el "desarrollo" humano se efectúa principalmente dentro de asociaciones. La existencia misma del hombre depende de la actividad asociada, en la medida en que "cada ser humano nace siendo infante[...] inmaduro, indefenso, dependiente de las actividades de otros. El que muchos de estos seres dependientes sobrevivan es prueba de que otros, en cierta medida, los cuidan[...]". Los seres humanos, entonces, se asocian en virtud de su estructura misma. "Así fueron hechos; tal es 'la naturaleza de la bestia'".[25]

Entre las muchas asociaciones que contribuyen al "desarrollo" humano, Dewey toma nota especial de la familia, el clan y el vecindario, así como de las escuelas, sindicatos, empresas industriales y de negocios, y toda una variedad de grupos y clubes destinados a actividades científicas, artísticas y atléticas. Con fines de investigación, podemos dividir estas asociaciones en dos categorías.

La primera categoría incluye aquellos agrupamientos que se caracterizan por unas "relaciones cara a cara" relativamente permanentes: la familia, el clan, el vecindario y hasta la aldea. Estos agrupamientos "siempre han sido los principales agentes del fomento" o el "desarrollo", ya que "hay algo profundo en la propia naturaleza humana que tiende a unas relaciones establecidas". Esos nexos "vitales, firmes y profundos" pueden desarrollarse "sólo en una comunidad inmediata". Es aquí donde "se forman establemente las disposiciones" humanas fundamentales y las ideas adquiridas que forman las "raíces mismas del carácter". Dewey llega a concluir que "lo local es lo universal último y está tan cerca de lo absoluto como éste existe".[26] Es importante observar que Dewey excluye inicialmente del ámbito de las preocupaciones políticas estas asociaciones inmediatas, ya que "las relaciones cara a cara tienen consecuencias que generan una comunidad de intereses, una compartición de los valores, demasiado directas y vitales para ocasionar una necesidad de organización política".[27] Se nos dice que las costumbres

[25] *The Public and its Problems*, pp. 11, 24.
[26] *Ibid.*, pp. 211, 213-215.
[27] *Ibid.*, p. 39.

informalmente establecidas y las medidas especiales improvisadas para hacer frente a los casos de urgencia conforme surjan bastarán para la regulación que pueda ser necesaria dentro de la "comunidad local".

Esas agrupaciones que trascienden la comunidad local dan lugar a la necesidad de regulación política, y ello por dos razones. La primera, ciertas asociaciones pueden encontrarse trabajando con propósitos contradictorios o trabadas en conflicto, como en el caso de la mencionada disputa entre trabajadores y empresa. En una forma u otra, tales conflictos abundan en todas las sociedades complejas: la escuela y la iglesia disputan sobre sus respectivas esferas de influencia; las organizaciones destinadas a obtener un trato igualitario para las minorías oprimidas tropiezan con la oposición de las asociaciones que intentan mantener el *statu quo.* Con frecuencia, tales conflictos conducen a la pugna civil y, sea como fuere, consumen energías y recursos que de otro modo habrían podido contribuir al "desarrollo" de los miembros de las asociaciones en cuestión. "El método de inteligencia", recordémoslo, requiere la pacífica solución del conflicto, un "reordenamiento", como dice Dewey, de las asociaciones que disputan por el bien común. Dado que "esta supervisión y regulación no pueden ser efectuadas por las propias agrupaciones primarias",[28] habrá que crear con ese propósito uno especial. Dewey llama el "Estado" a este organismo. Interpretado así, el Estado es una forma "secundaria" de asociación, principalmente con poderes, para facilitar el tranquilo y eficiente funcionamiento de todas las demás asociaciones. Dewey compara esta función del Estado con la del "director de una orquesta, que no toca música él mismo, sino que armoniza las actividades de quienes, al producirla, hacen las cosas intrínsecamente dignas de hacerse".[29]

En la necesidad de armonizar las relaciones de otras asociaciones es donde Dewey ha descubierto la justificación inicial del Estado. Nos dice que la figura del director de orquesta "tiene obvios puntos de contacto con lo que se conoce como la concepción pluralista del Estado", y encuentra muy favorable esta posición. El pluralismo parece ofrecer una salvaguardia contra ese "totalitarismo" que algunos consideran inherente a las formulaciones dominantes de la filosofía política tradicional que, según se dice, permiten la "absorción monopólica de todas las asociaciones por el Estado[...] de todos lo valores sociales en un valor político". Por contraste, la concepción estrictamente pluralista permite al Estado actuar sólo "para fijar las condiciones en que opera *cualquier* forma de asociación[...]", impidiendo así la glorificación del Estado y la ampliación de su poder. Para el caso, a menudo ocurre "que el Estado, en lugar de ser absorbente e inclusivo, en algunas circunstancias es la más ociosa y vacía de las organizaciones sociales".[30] La sede del "desarrollo" continúa encontrándose en otras asociaciones, y esto es como debe ser, concluye Dewey.

Aunque el pluralismo ofrece el fundamento a la teoría política formal de

[28] *Ibid.*, p. 27.
[29] *Reconstruction in Philosophy*, pp. 158-159.
[30] *The Public and its Problems*, pp. 28, 72-73.

Dewey, sin embargo éste considera insuficiente la teoría pluralista convencional. El pluralismo estricto limita la acción política a "zanjar conflictos entre otros grupos", tendiendo así a reducir al Estado al papel de simple árbitro. Dewey se esfuerza por retener este aspecto de la teoría como salvaguardia contra el totalitarismo; al mismo tiempo, tiene una razón de extrema importancia e interés para tratar de ir más allá de la estricta teoría pluralista. Está resuelto a trascender la concepción arbitral del Estado para realizar la contribución *positiva* que el Estado puede hacer para fomentar el "desarrollo". Esta contribución potencial del Estado ha sido indebidamente limitada, arguye Dewey, si el Estado no puede hacer más que fijar las reglas "por las cuales opera *cualquier* forma de asociación". Desde luego, no habría dificultad si, en realidad, todas las asociaciones colaboraran al "desarrollo", pero Dewey reconoce que esto no siempre ha ocurrido. Por consiguiente, el Estado debe tener facultades para evaluar y hasta para examinar los motivos declarados de las asociaciones con objeto de determinar su intención real, las consecuencias prácticas de su operación, y emprender la acción correspondiente.

Dewey ilustra este aspecto de su teoría en *Democracy and Education*, donde analiza ciertas características de algunas de las asociaciones menos deseables que se encuentran en la sociedad. Por desgracia, hay asociaciones de "hombres unidos en conspiración criminal, conglomerados de negocios que medran del público mientras lo sirven, maquinarias políticas unidas por el afán de lucro[...]".[31] Ahora bien, el problema planteado por la conspiración criminal bien puede resolverse mediante la teoría pluralista convencional, pues puede argüirse que, al perpetrarse el delito, la asociación delictuosa viola las condiciones aceptadas o las "reglas del juego". Por consiguiente, el Estado árbitro puede suprimir tales actividades criminales y las asociaciones de las que surgen.

Por otra parte, aquellos "conglomerados de negocios que medran del público mientras le sirven" y las "maquinarias políticas" entregadas al lucro egoísta presentan una dificultad más grave a la teoría pluralista convencional. Mientras las actividades de esos hombres de negocios y políticos permanezcan dentro del marco de la ley, el "Estado-árbitro" no tendrá motivos legítimos para intervenir en sus operaciones. Y sin embargo, son éstas, precisamente, las asociaciones que, en opinión de Dewey, requieren la más completa y hasta radical construcción. Podemos recordar su reiterada denuncia de los efectos desastrosos que sobre los hombres tienen las malas prácticas de las empresas industriales capitalistas modernas. También cabe tomar nota de su nueva afirmación de que estas prácticas destructivas son sostenidas y mejoradas por los "políticos de la maquinaria", los "jefes", como a menudo los llama, que han formado una alianza con los intereses comerciales. En conjunto, dominan la vida pública contemporánea y desvían las actividades del Estado. Caracterizando esta relación en *The Public and its Problems*, Dewey descubre que "las formas de acción asociada característi-

[31] John Dewey, *Democracy and Education* (Nueva York: The Macmillan Company, 1916), p. 95.

cas del actual orden económico son tan sólidas y extensas que determinan los constituyentes más importantes del público y la sede del poder". Además, inevitablemente "tratan de adueñarse de los medios del gobierno; son factores que controlan la legislación y la administración". Dewey no está dispuesto a permitir que los principios de la teoría pluralista convencional, que sólo atribuyen una función "arbitral" al Estado, obstaculicen la reforma de las rapaces asociaciones de empresa y maquinarias políticas, pues afectan gravemente el "desarrollo" de la multitud de ciudadanos ordinarios. "Desarrollo", el fomento universal del "desarrollo", siempre es para Dewey la norma última de la acción política. Por lo tanto, insiste en que el Estado no se limite a fijar las condiciones en que pueden operar "*todas* las asociaciones". Por tanto, el buen Estado

> hace más sólidas y más coherentes las asociaciones deseables; indirectamente aclara sus objetivos y purga sus actividades. Resta importancia a las agrupaciones nocivas haciendo precaria su vida. Al prestar estos servicios, da mayor libertad y seguridad a los miembros individuales de las asociaciones más apreciadas. Los libera de las difíciles condiciones a las que tienen que enfrentarse en lo personal si tienen que dedicar sus energías a una lucha simplemente negativa contra los males.[32]

Dewey ofrece dos normas por las cuales el Estado puede determinar si las actividades de una asociación particular deben ser estimuladas o combatidas. Las resume con toda precisión en *Democracy and Education* de esta manera: "¿Cuán numerosos y variados son los intereses que están siendo conscientemente combatidos? ¿Cuán completa y libre es su interrelación con otras formas de asociación?" Dewey aclara estas normas aplicándolas a asociaciones tan destructivas como la gavilla criminal, la empresa rapaz, la maquinaria política egoísta. Cada una de estas asociaciones le parece restrictiva para el "desarrollo", ya que los nexos que unen a sus miembros son pocos. Esto aparece con la mayor claridad en el caso de la banda de delincuentes, cuya pertenencia se basa en "un interés común en el saqueo". Por idéntica razón, el nexo que une a los empresarios en un conglomerado de negocios rapaz está limitado principalmente a un interés en el lucro pecuniario. La estrecha búsqueda de "despojos", y no una preocupación general por el bien común es la que caracteriza a los miembros de una maquinaria política. De ahí se sigue que la participación en tales asociaciones tiende a aislar a sus miembros "de otros grupos con respecto al toma y daca de los valores de la vida".[33] Por contraste, Dewey habla con admiración de las posibilidades de "desarrollo" que se basan en la pertenencia a asociaciones dedicadas a investigaciones científicas y artísticas, la educación, el servicio social y similares.

No es posible comprender toda la medida y el significado de la democracia, añade Dewey, hasta que se ponga una segunda condición a la teoría y la

[32] *The Public and its Problems*, pp. 71-72, 107.
[33] *Democracy and Education*, p. 96.

práctica pluralistas convencionales. Las condiciones materiales de vida han sido, en general, tales que ponen en severa desventaja el "desarrollo" de una parte considerable de la ciudadanía, hasta en un país tan rico como los Estados Unidos. El poder económico concentrado "continua y persistentemente ha negado la libertad auténtica a los que se encuentran en desventaja económica y gozan de menos privilegios",[34] privando así, a muchos, de la oportunidad de un sano desarrollo. Tales privaciones, arguye Dewey en *The Public and its Problems,* tienden a perpetuarse a sí mismas, pues los "que tienen menos privilegios" a menudo han sido incapaces de dar a sus hijos la educación adecuada y las otras cosas esenciales para el pleno "desarrollo". Y cuando asociaciones tan básicas como la familia son incapaces de obtener las condiciones adecuadas para el "desarrollo", el Estado debe asumir su responsabilidad. De este modo, Dewey saluda la "continua tendencia a que la educación de los hijos sea considerada como, en realidad, carga del Estado, pese al hecho de que los hijos principalmente están al cuidado de una familia". La cooperación del Estado en tales cosas es indispensable, ya que "el periodo en que es posible la educación hasta cierto grado es el de la niñez; si no se aprovecha este tiempo, las consecuencias serán irreparables. Rara vez será posible compensar más adelante el descuido". Desde luego, "los que no son padres deben pagar impuestos" para hacer posible una buena educación para todos, pues es responsabilidad del Estado ofrecer unas condiciones económicas en que pueda lograrse el máximo "desarrollo" de todos, cualesquiera que sean las ventajas económicas u otras.

El principio subyacente en este argumento queda elucidado por la nueva afirmación de Dewey, de que "otros dependientes (como los locos, los impedidos permanentes) son peculiarmente" pupilos del Estado, pues "cuando las partes que intervienen en cualquier transacción son de categorías desiguales, es probable que la relación sea unilateral, y ello hace sufrir los intereses del otro bando. Si las consecuencias parecen graves, especialmente si parecen irremediables, el público debe ejercer un peso que empareje las condiciones".[35] La plena aplicación de este principio requeriría, desde luego, exigir grandes impuestos a los ricos con objeto de igualar las oportunidades para todos los ciudadanos. También resultaría en un aumento del poder y la complejidad de la maquinaria del Estado, ya que se crearon oficinas administrativas para cobrar tales impuestos y encargarse de los programas de supervisión mantenidos por el Estado. En opinión de Dewey, las carencias y necesidades humanas que para su satisfacción necesiten algo como el Estado benefactor democrático no serán frustradas por las limitaciones de la teoría pluralista convencional.

A la luz de esta conclusión podremos comprender mejor la insistencia de Dewey en que las dimensiones precisas y el carácter del Estado no pueden ser determinados en forma universal o *a priori,* sino que deben ser redescu-

[34] "Authority and Social Change", impreso en la publicación tricentenaria de Harvard de *Authority and the Individual* (1937), p. 178, y más fácil de conseguir en *Intelligence and the Modern World, John Dewey's Philosophy,* ed. J. Ratner (Nueva York: Modern Library, 1939), pp. 351-352.

[35] *The Public and its Problems,* pp. 62-63.

biertos dentro del contexto de circunstancias particulares mediante la aplicación del "método de inteligencia". La norma guía debe ser la determinación empírica de aquellas consecuencias de la actividad privada que son lo bastante "graves" o "irreparables" para que se justifique una intervención política. Este argumento señala otras dos preguntas: ¿quién, precisamente, tomará esta determinación, y cuáles son las normas por las que podrá determinarse si las actividades de una asociación determinada conducen al sano "desarrollo" y por tanto habrá que favorecerlas, o bien el caso opuesto? El propio gran alcance, por no decir la vaguedad, de ideas como "desarrollo" o "gravedad" hace tanto más pertinente la pregunta de quién las definirá y las aplicará. Estas preguntas adquieren aún mayor importancia cuando consideramos el hecho de que la progresista modificación que Dewey hace a la teoría pluralista ha ensanchado la esfera de las actividades legítimas del Estado, aun para aquellas asociaciones "cara a cara" que inicialmente se encontraban, según dice, fuera de la esfera política. Para dar educación pública obligatoria, proteger a los débiles y a los dependientes de igualar las oportunidades de "desarrollo" para todos, la autoridad política por fuerza invadirá los asuntos hasta de "la familia, el clan y el vecindario". Diríase que si tan omnipresente autoridad política cayera en manos injustas, surgiría la amenaza de ese "totalitarismo" que Dewey tiene tanto interés en evitar. La conciencia que Dewey tiene de esta amenaza lo hace formular la prueba de la "consecuencia indirecta" de la legitimidad de todo ejercicio de la autoridad estatal. Esta prueba es el segundo gran elemento de su teoría política formal, que debemos considerar.

2. La aplicación de la prueba de "consecuencia indirecta" de Dewey puede ser comprendida fácilmente por medio de una ilustración. Supóngase que los obreros de una fábrica de acero están intentando organizar un sindicato. En el comienzo, el movimiento sindicalista puede estar limitado a unos cuantos obreros, que aprovechan una parte de su hora de la comida para "hablar del trabajo", es decir, discutir los problemas que encuentran en su trabajo. Tales discusiones, aun si se regularizan, son llamadas "privadas" por Dewey, de acuerdo con la regla de que una acción es privada mientras sus consecuencias "estén limitadas o se crea que están limitadas principalmente a las personas dedicadas a ellas[...]".[36] Como tales, las discusiones no conciernen al Estado, ni se deberá intervenir en ellas.

Supongamos, sin embargo, que los participantes en estas discusiones que en un principio eran privadas deciden formar un sindicato y entonces dan los pasos necesarios para llevar a cabo su decisión. Con objeto de alcanzar su meta pueden atraer a sus reuniones a otros obreros, pueden introducir en la planta a organizadores de fuera para ayudar su causa, y hasta podrán desencadenar una huelga para obligar a la empresa a reconocer el sindicato. En caso de triunfar el movimiento sindicalista, habrá extensas consecuencias indirectas que afectarán las vidas de muchos. Los aumentos del costo del acero pueden tener importantes efectos sobre la operación de industrias

[36] *Ibid.*, p. 12.

asociadas, los mayores costos de la mano de obra podrán obligar a la empresa a introducir equipo automático, lo que tendría otras consecuencias indirectas. Las ramificaciones de todas estas consecuencias acabarán, en una forma u otra, por llegar a los consumidores, los clientes.

Quienes son gravemente afectados por tales consecuencias indirectas forman un "público", como lo define Dewey. El bienestar del "público" exige controlar esas consecuencias indirectas. Con este propósito, miembros del "público" deben seleccionar a unos representantes que, a su vez, ejercerán un poder político. Dewey está poco interesado en los detalles institucionales del Estado. Afirma que "la única declaración que puede hacerse es puramente formal: el Estado es la organización del público formada por funcionarios para la protección de los intereses compartidos por sus miembros".[37]

Para Dewey, es evidente que la compleja sociedad industrial del siglo XX ha hecho surgir muchos de tales "públicos" pues "las acciones conjuntas que tienen consecuencias indirectas, graves y duraderas son multitudinarias, sin comparación, y cada una de ellas se cruza con las demás y genera su propio grupo de personas especialmente afectadas[...]". Dada esta diversidad de "públicos" cuyos miembros se traslapan, Dewey se ve obligado a preguntarse si hay algún modo en que "esos diferentes públicos [puedan] unirse en un todo integrado".[38] Esta pregunta es de importancia fundamental, ya que las condiciones de la teoría de Dewey permiten a los miembros de cada "público" elegir unos representantes para enfrentarse a las consecuencias indirectas causadas por actividades privadas particulares, como en el ejemplo anterior. Esto parecería requerir la elección de un número enorme de representantes, o tener que inventar un sistema por el cual pudiera ser elegido un individuo para representar a muchos "públicos".

Por desgracia, Dewey no desarrolla más su doctrina de la representación. la poca guía ulterior que ofrece es en gran parte negativa; por ejemplo: su argumento en contra de la idea de la representación funcional, por motivo de que semejante sistema permite la expresión política a grupos de intereses, y no a los que son afectados por su funcionamiento. Dewey insiste en que la "democracia política" requiere algún sistema de representación, pero gustoso deja a otros la tarea de elaborar las formas institucionales y los detalles de su enseñanza política. Y esto, por dos razones. Ante todo, arguye que las instituciones políticas deben estar sujetas a una modificación constante, para dar pronta expresión a las condiciones infinitamente cambiantes de la vida en sociedad. Por ello, todo intento por fijar su forma resultaría peligrosamente restrictivo. Segunda y mucho más fundamental es la opinión de Dewey de que el carácter del cuerpo ciudadano es, de hecho importantísimo para el logro de la buena constitución. A lo largo de todos sus escritos políticos, Dewey minimiza deliberadamente la importancia de las disposiciones institucionales y constitucionales. Por tanto, el logro del régimen bueno y democrático depende casi por completo de la existencia de una ciudadanía

[37] *Ibid.*, p. 33.
[38] *Ibid.*, p. 137.

educada, ilustrada, activa y con espíritu público. Semejante ciudadanía, proclama Dewey a lo largo de su obra, podría llevarnos a una nueva época de la vida democrática, época que por primera vez en la historia humana haría posible la realización de las ricas y abundantes potencialidades de la vida.

Por contraste, una ciudadanía que sea predominantemente ignorante, egoísta y apática, promete un resultado distinto. Ya hemos visto que la prueba de Dewey, de la "consecuencia indirecta" de los límites de la autoridad del Estado, así como su teoría de la asociación, ponen en manos de los "públicos" y de sus representantes toda la responsabilidad de determinar los límites del poder político y su modo de aplicación. Son ellos quienes deben determinar si las consecuencias indirectas son lo bastante "graves" o "extensas" para que se justifique un control político. El mal entendimiento o la mala aplicación de tales normas por los "públicos" arrebatados por pasiones o descarriados por demogogos podrían invadir la esfera de lo privado. La tiranía mayoritaria se presenta como clara posibilidad.

La única buena protección contra el mal gobierno, hoy y en el futuro, se encuentra en el desarrollo de una ciudadanía que, en todo aspecto, sea del todo democrática. Uno de los instrumentos más importantes para producir hombres democráticos —lo ha argüido sin cesar Dewey, virtualmente desde el comienzo de su obra— es un sistema escolar estructurado con ese propósito. En las escuelas deberán formarse los futuros ciudadanos de tal modo que la sociedad que creen al llegar a adultos sea un tanto mejor que la sociedad de sus padres, y cada generación a su vez repetirá el proceso, produciendo así un interminable "desarrollo". Por tanto, la tarea de las escuelas no sólo es unir los espíritus de las generaciones, sino formar "personalidades" por la organización o el método así como por el contenido de la instrucción, y al hacerlo prepararán y salvaguardarán el progreso de la sociedad.

Lo que la democracia necesita son hombres cuya naturaleza haya sido tan democratizada que puedan tolerar, ya no digamos beneficiarse, de la democracia purificada de las instituciones que hoy la contaminan. Los hombres que no cooperen amenazarán la democracia soñada por Dewey, así como los hombres inclinados a arrebatar fríamente la riqueza o el poder, y quienes no deseen desarrollarse en todas direcciones. Por tanto, en sus años impresionables, los niños deben ser condicionados por la vida en sus aulas a esforzarse sin "competir" a estudiar y trabajar cooperativamente en grupos, y adquirir los expansivos hábitos de expresión propia que los capacitarán para la vida en una democracia cada vez más perfecta. Bien sabido es que la influencia de Dewey sobre la teoría de la educación ha sido considerable.

Los esfuerzos de Dewey en el campo de la educación fueron congruentes con su creencia en que toda teoría debe ser puesta al servicio de la democracia y que todos los aspectos de la vida deben democratizarse en la práctica, si se quiere que la democracia sea segura y progresiva. Por esto último habría podido pensarse que Dewey había recurrido a la visión tradicional de un orden político generalizado, la comunidad política que todo lo abarca y en que no había baluartes institucionalizados de resistencia contra el principio

rector legítimo, pero en que la vida de cada ciudadano era guiada por leyes conducentes al bien. Puede verse hasta qué punto está lejos de ser ésta, en realidad, la posición de Dewey, si recordamos sus propios juicios sobre la filosofía política tradicional. Dewey negó la existencia de un bien fijo y sustantivo para el hombre y afirmó, en cambio, que el bien es un proceso de "desarrollo" y cambio. Además, no consideró que la comunidad fuese fundamentalmente política, es decir, una unidad determinada en los aspectos fundamentales por la "constitución". Antes bien, creyó que la influencia de los factores psicológicos y económicos era decisiva para formar las disposiciones y por ello la conducta de los hombres. La medida de la depreciación de lo político, en la mente de Dewey, es el hecho de que se negara a tratar la democracia fundamentalmente como una forma de gobierno; en cambio, es un modo de vida, y la democracia política o legal tiene, antes bien, el carácter de un efecto —aunque un efecto muy importante— que el de una causa de la democratización psicológica y económica.

Así pues, la democracia política se yergue firmemente tan sólo sobre los fundamentos echados por una reconstrucción democrática de la filosofía, y de todo aspecto de la vida. La conciencia que Dewey tenía de la enormidad de esta tarea fue aliviada por su fe inquebrantable en la capacidad de los hombres para lograr por doquier el "desarrollo", concomitante indispensable de la democracia. Siempre alentador, no permitió que las calamidades del siglo XX destruyesen sus optimistas expectativas para el futuro de la humanidad. Su obra se levanta siempre sobre la seguridad de que con el proceso de la reconstrucción democrática que él pide,

> tenemos toda la razón para creer que cualesquier cambios que puedan ocurrir en la maquinaria democrática, serán de una índole que haga del interés público una guía más suprema y una norma de la actividad gubernamental y que capacite al público a formar y manifestar sus propósitos con mayor autoridad aún. En este sentido, la cura para los males de la democracia es más democracia.[39]

## LECTURAS

A. Dewey, John, *The Public and its problems,* Chicago: Gateway Books, 1946. cap. I, pp. 3-36; cap. II, pp. 37-74; cap. VI, pp. 208-219.

———, *Reconstruction in Philosophy.* Nueva York: New American Library, 1950. Introducción, pp. 8-28.

B. Dewey, John. *Human Nature and Conduct.* Nueva York: Holt, 1944. Cap. IV, pp. 125-130; cap. VI, pp. 223-237.

———, *Experience and Education.* Nueva York: Macmillan, 1938. Cap. III pp.23-32.

———, *Liberalism and Social Action.* Nueva York: Putnam, 1935, pp. 74-85.

———, Democracy and Education. Nueva York: Macmillan, 1916. Cap. VII, pp. 94-102.

[39] *Ibid.*, p. 146.

# EDMUND HUSSERL
# [1859-1938]

RICHARD VELKLEY

EL ESTUDIOSO de la política bien puede dudar de que un ensayo sobre Edmund Husserl deba ser incluido en una historia de la filosofía política. Sin duda, no encontraremos en semejante ensayo una rica articulación de cuestiones políticas: virtudes y vicios, regímenes y leyes, consideraciones prudenciales y el conocimiento de la política adquirido por el estadista mediante larga experiencia (*empeiria*) de sus detalles. Y sin embargo, su inclusión puede justificarse. Muchos sostienen la opinión de que Husserl introdujo en la filosofía una "revolución" comparable en importancia a la de Kant o aun a la de Descartes: muchos argüirían que la obra de Husserl marca el fin, o el principio del fin, de la filosofía moderna. Debemos reconocer que tales juicios son de hombres que casi fueron contemporáneos de Husserl. La importancia de Husserl no puede recibir de nosotros su evaluación final. No obstante, como estudiosos de la filosofía política debemos considerar muy revelador que tan fundamental y generalizada forma de pensamiento (como sin duda lo es la de Husserl) contenga relativamente poco en cuestión de filosofía política. Esta ausencia no se debe a indiferencia de parte de Husserl (o de sus seguidores) hacia las cosas que conciernen al hombre político. Por lo contrario, la concepción intensamente ética de Husserl acerca de las metas del filósofo incluye la ambición de ofrecer una guía filosófica a la reflexión y la acción políticas. Paradójicamente, la ausencia de filosofía política se debe a que Husserl tenía esperanzas muy elevadas acerca de lo que es posible en el ámbito político. Al reflexionar sobre este estado de cosas, puede aumentar nuestro entendimiento de lo que hace posible la filosofía política.

Para ser más precisos, Husserl hace la suposición de que el más elevado modo de vida, el de la pura investigación teórica, es un *telos* o consumación potencial y oculta, que espera realizarse en cada ser humano. Husserl cree que todos los hombres pueden alcanzar el tipo de autonomía que es característico del filósofo antiguo: total independencia de prejuicios, de un deformante apego a "lo propio". Filósofos anteriores —al menos hasta Kant y Hegel— habían sido más cautelosos antes de hacerse suposiciones o esperanzas de esta índole. Viendo la continua tensión entre el esfuerzo por la verdad y los cegadores apegos que hacen posible la vida política, supusieron la permanente necesidad de tener prudencia en la presentación y aplicación de la "teoría" a la vida práctica. De este modo, Descartes y Leibniz, aunque sus escritos sobre temas políticos no sean extensos, emplean una retórica apropiada al lector no filósofo, que reconoce tácitamente que la

vida política es intratable mediante el argumento teórico. Husserl, que tampoco escribió mucho sobre política, sin embargo está más cerca de filósofos como Marx y Nietzsche en su interpretación de la relación del discurso teórico con la vida práctica. Un cierto extremo optimismo en los ideales husserlianos está conectado, como veremos, con sugestiones de que la esfera política acaso no tenga una naturaleza distintiva y duradera.

En su actividad filosófica intenta Husserl, de manera notablemente obsesiva revelar los motivos últimos de la racionalidad, para rescatar la racionalidad de las falsas interpretaciones de los modos de escepticismo positivista e historicista. La visión fundamental de Husserl, podría decirse, es que *todas* las versiones anteriores de la racionalidad han tendido a una conclusión autoanulante (perfectamente clara para nosotros en el escepticismo de la modernidad tardía), en la medida en que no captaron que la esencia de la razón es la autonomía absoluta. Para descubrir esta esencia "oculta" de la autonomía, Husserl decide examinar las premisas de la tradición del pensamiento científico y filosófico, examen que hace evidente la actividad autónoma y constructiva de la razón para producir tales premisas. Por ello, ya no podemos dar "por sentada" la verdad de dichas premisas. Para el estudioso de la política hay tres cosas de importancia inmediata en el esfuerzo de Husserl: *1)* propone un concepto de racionalidad como esencialmente normativo y cree que la tarea de "rescatar" la racionalidad está al servicio del bien humano; *2)* propone críticas de positivismo (o, como prefiere decir Husserl, de "psicologismo") y de historicismo que desde luego tienen inmediata pertinencia en la ciencia política; *3)* se dedica a un examen minucioso de las premisas heredadas de la tradición filosófica, examen que ha dado un ímpetu a las investigaciones históricas fundamentales en el sentido de los comienzos griegos y de los "fundamentos" de la filosofía en la temprana modernidad.

## La fenomenología y la crisis de Occidente

Husserl es el principal fundador del movimiento filosófico del siglo XX conocido como "fenomenología". No es el primer pensador en dar el término de "fenomenología" a un tipo de pensamiento que trata de descubrir y de describir los "fenómenos" primarios de la conciencia, tal como aparecen, sin intervención de interpretaciones teóricas. Sin embargo, sí es el primero en proponer un ideal de fenomenología rigurosamente científica, que tiene dos rasgos sobresalientes: *1*) la ciencia de la fenomenología debe estar absolutamente libre de prejuicios, es decir, debe ser capaz de "fundamentar" todas las suposiciones o conceptos en la absoluta evidencia de la conciencia que inspecciona, y por tanto, no dar por sentada la verdad de ningunas suposiciones o conceptos hechos por las ciencias existentes (incluyendo la lógica), o por la experiencia ordinaria; *2*) la fenomenología científica es la primera filosofía auténtica y el fundamento de todas las ciencias, y no sólo una propedéutica a la primera filosofía (como una forma de"fenomenología" lo era para Hegel).

No todas las formas de la fenomenología del siglo XX son husserlianas, y sin embargo casi todos los fenomenólogos posteriores a Husserl deben algo a su formulación del "ideal" de fenomenología, y a los programas que él sugirió para realizar este ideal. Casi todas las esferas de la vida intelectual en la Europa continental de este siglo han sido afectadas por el modo de pensar fenomenológico. El ideal teórico y los métodos de Husserl son inseparables de un mensaje a la ulterior época moderna, que ha sido inconfundiblemente pertinente al sentido de una "crisis" en la civilización europea, desde 1914. El mensaje puede plantearse como sigue: no sólo la filosofía sino nuestra civilización en conjunto ya no puede dar por sentada la validez de los puntos de partida y los resultados de las ciencias establecidas. Una cierta versión del "conocimiento", tomada de estas ciencias, se ha convertido en la interpretación (o el perjuicio) hasta del ciudadano ordinario con respecto al conocimiento. Y sin embargo, tal versión es sumamente dudosa; se basa en confusiones y errores fundamentales que a la postre resultan en vacilaciones acerca del significado y del "valor" de la ciencia y, por tanto, de la propia razón y el conocimiento.[1] Las dudas acerca de nuestra capacidad de atribuir racionalmente un "valor" positivo a la razón y el conocimiento en la época recibieron poderoso apoyo en las voces de hombres como Nietzsche y Weber. Es gran mérito de Husserl haber expuesto por medio de un análisis crítico e histórico cómo inevitablemente surgirían tales dudas a partir de errores existentes en las bases mismas de la moderna filosofía científica, y haber señalado un modo de resolver tales dudas en una afirmación de la razón como el bien último.

Todos los escritos de Husserl y su enseñanza después de 1900 van dirigidos a resolver la crisis en el entendimiento de las ciencias en el Occidente moderno que, en opinión de Husserl, se ha convertido en una crisis de la interpretación del hombre ordinario acerca de sus propias tareas, normas y propósitos. En opinión de Husserl, el hombre occidental debe ver su vida como si tuviese un *telos*, un fin o propósito o significado, con base en la razón y en normas derivadas de la razón. Y sin embargo, Husserl observa que muchos de su generación y de la siguiente están mostrando una hostilidad hacia la ciencia y la razón, hostilidad basada en la experiencia de la incapacidad de la ciencia de la razón para decir algo de peso acerca de las cuestiones de la libertad y del significado de la vida.[2] Por consiguiente, Europa (o el Occidente) se ve amenazada con la pérdida de su *telos* característico; está al borde del desplome espiritual y de un "bárbaro odio al espíritu". El sentido de la misión de Husserl es evitar este desplome mediante una demostración de que las fallas de la razón no son más que las fallas de las falsas interpretaciones modernas (poscartesianas) de la razón.[3] Así, la fenome-

[1] E. Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, trad. D. Carr (Evanston: Nortwestern University Press, 1970), pp. 389-395, 335-341. (En adelante *Crisis*.)

[2] *Crisis*, pars. 1, 2, 5.

[3] "Philosophy and the Crisis of European Man" (conferencia de Viena, de 1935), en E. Husserl, *Phenomenology and the Crisis of Philosophy*, trad. Q. Lauer (Nueva York: Harper and Row, 1965), pp. 178-180, 191-192. (En adelante "Philosophy".) *Crisis*, pars. 6, 2.

nología es, ante todo, un intento por dar a la razón la interpretación correcta como fuente de significado, valor y *telos* último para la humanidad como tal, pero especialmente para el Occidente. Pues este último ya ha adquirido cierta conciencia de su fin racional, y el hábito de considerarse como el portador de una iluminación especial para toda la humanidad. Pero hasta hoy en su historia, el hombre occidental sólo ha tenido un oscuro barrunto de la auténtica esencia de la razón como *autonomía:* como algo que *se da a sí mismo* todo significado, valor y fines.

De este modo Husserl es uno de los principales analistas y de los que han respondido a lo que se ha llamado el hecho, o la amenaza, del nihilismo. El pensamiento de todos sus seguidores y discípulos se encuentra dentro del ámbito de esa preocupación: la recuperación del espíritu de Occidente ante el inminente nihilismo. Y sin embargo, debe decirse que muchos de los discípulos y lectores de Husserl se apartaron de su versión de tal espíritu como un "heroísmo de la razón", por el cual el *telos* del hombre occidental consiste en el descubrimiento de la auténtica esencia de las cosas y del Ser por medio de la investigación racional.[4] Husserl afirmó que el descubrimiento de este *telos* fue efectuado por los griegos de la Antigüedad. Aquellos estudiosos que rechazaron la visión racional del *telos* occidental tuvieron entonces que mostrar que la Antigüedad griega había señalado pero no había alcanzado a realizar otro *telos* superior, o mostrar que el espíritu que puede salvar al Occidente y al mundo no tiene un origen griego. El primero de estos esfuerzos se debe principalmente a Heidegger y se encuentra en el meollo de lo que hoy se llama la "filosofía hermenéutica". El segundo esfuerzo fue de quienes trataban de recuperar las fuentes del poder de varias ortodoxias, y sólo dudosamente podría conservar el nombre de "filosofía". ¿Puede achacarse al propio Husserl cierta responsabilidad por la defección de la visión de Husserl?

Los inconformes entre los estudiosos de Husserl hacen una crítica con absoluta unanimidad: mientras que Husserl afirma que su pensamiento carece de presuposiciones: sin embargo, ha presupuesto que la investigación racional es el *telos* humano; sus fenomenológicos fundamentos de todas nuestras creencias primarias no han dado base a esta creencia. Por justicia a Husserl, debemos decir que intenta fundamentar plenamente su versión de la esencia humana como racional, en sus últimas investigaciones. Tal fundamento es central en el giro hacia el "mundo de la vida" como objeto de investigación. Al mismo tiempo, el pensamiento de Husserl lo acerca a algo parecido a la filosofía política, al abordar el tema del "mundo de la vida". Veremos que el escrito de Husserl está dedicado al menos en dos ocasiones a un problema reconociblemente decisivo para toda la tradición de la filosofía política, que comienza con Sócrates: el de la relación del filósofo con el contexto de la vida práctica y política que su actividad presupone, o de las "fuentes" de la filosofía y de la ciencia en el mundo prefilosófico y precientífico.

Podemos observar, de antemano, que el modo que tiene Husserl de abor-

[4] "Philosophy", p. 192.

dar este problema socrático en algunos aspectos es muy divergente del original modo socrático. Estas divergencias ayudan a explicar la defección de ulteriores fenomenólogos, que se apartaron del hincapié de Husserl en la racionalidad. Aunque Husserl conviene con Sócrates en que la razón es esencial para la humanidad, no puede decir que la razón pertenece a la naturaleza humana.[5] Es decir, podemos habar de esencia humana pero no de naturaleza humana; la esencia del hombre consiste en una racionalidad que se realiza a sí misma mediante la formación de estructuras de "significado". La manera en que la razón constituye así significados contiene ciertos rasgos invariables, y por ello podemos hablar de la esencia invariante de la razón. Pero las estructuras de significado constituidas pueden variar históricamente, e incluyen tan decisivos rasgos humanos como el descubrimiento de la *teoría* en la Antigüedad. Dicho de otra manera, el modo en que el hombre considera la naturaleza o, como dice Husserl, "objetiva" la naturaleza, pasa por un cambio histórico; la capacidad de la razón para formar nuevos significados es infinita, y, por ello, su capacidad de crear "historia" es ilimitada. La "naturaleza", entonces, pertenece a la "historicidad del espíritu"; en otras palabras, el modo en que el hombre relaciona su racionalidad con un "mundo circundante" es históricamente cambiante.[6] Es, en realidad, la esencia invariable de la razón el buscar la claridad acerca de los fines últimos, pero esos fines se encuentran en su propia actividad; cómo el mundo "circundante" o "natural" se concibe como algo "externo" a la racionalidad, no tiene en sí nada permanente. Cuando hablamos de naturaleza humana, en realidad queremos hablar de la relación de la razón con el mundo circundante (que incluye el cuerpo humano). De este modo, el estudio de la naturaleza humana es generalmente reemplazado por Husserl y los fenomenólogos por el estudio de la cultura o la civilización como esfera de las relaciones constituidas entre la razón y el mundo circundante. Podemos decir que este reemplazo es posible porque la fenomenología es mucho más racionalista que el pensamiento de Sócrates, de Platón y de la Antigüedad: afirma que *toda* la esencia de la humanidad es la razón (o la conciencia).

De todos modos, Husserl es uno de los más vigorosos críticos del historicismo. Sin embargo, es un crítico devoto, que conoce su afinidad con el adversario. Su crítica del historicismo es un aspecto decisivo de su intento por rescatar la racionalidad como el *telos* de Occidente, mediante la realización de una ciencia rigurosa. A la postre, Husserl descubre que debe conceder lo que se le debe al historicismo. Llega a la idea de que la razón, en su intento por definir su propio *telos*, debe combinar las investigaciones históricas con las sistemáticas.[7] El *telos* de la razón, además, sólo puede definirse en los términos de una "filosofía de la historia". Podemos decir que la filosofía política de Husserl adopta, en sus últimos escritos, la forma de una filosofía de la historia.

[5] *Ibid.*, p. 183 (sobre Sócrates).
[6] *Ibid.*, pp. 188-191, 154; *Crisis*, pp. 315-334.
[7] *Crisis*, pp. 343-351.

## LA CRÍTICA DEL PSICOLOGISMO

El análisis de la crítica de Husserl al historicismo y sus propias reflexiones ulteriores sobre la importancia de la historia debe ir precedido por alguna relación más de los conceptos y los argumentos de la fenomenología. Husserl comenzó como matemático; su punto de ingreso en los problemas de la crisis moderna fue la reflexión en los fundamentos filosóficos de la aritmética y la lógica. En este campo de estudio descubrió la cuestión que le abrió todo el ámbito de la filosofía: la tendencia del pensamiento moderno desde Descartes y Locke a "psicologizar" todos los problemas de conocimiento por la reducción de la intencionalidad de la mente hacia los "objetos intencionales", reducción a simples atributos psicológicos o estados mentales. El siglo XIX había presenciado notables intentos por fundamentar la lógica y la aritmética en procesos psicológicos. Contra tales intentos arguyó Husserl que los conceptos matemáticos y lógicos son "entidades ideales" y "conjuntos de significado" que no pueden interpretarse como casualmente producidos por hechos físicos o cuasifísicos dentro de la psique. Tales conceptos (y muchos otros, como después descubriría Husserl) tienen una "objetividad" irreductible: distintos pensadores pueden captar el mismo significado objetivo, cualesquiera que sean las diferencias reales o aparentes de sus procesos psíquicos, interpretados por la física. Los errores de las versiones psicológicas de las bases de las ciencias son, entonces, de dos índoles: *1*) tales versiones suponen que la mente o razón humana puede interpretarse en los mismos términos que los objetos físicos, o en términos cuasifísicos modelados sobre los que se emplean para explicar los cuerpos (por ejemplo, datos sensorios y sus "leyes" de dependencia, asociación, etc.); éste es el error del "naturalismo"; *2*) estas versiones también suponen o arguyen que una psicología basada en tales principios es la auténtica filosofía primera y el fundamento de todas las ciencias; éste es el error del "psicologismo". Husserl vio en el psicologismo una fuente principal de los modernos subjetivismo, escepticismo y relativismo. Su crítica de sus principios pasó de la estrecha cuestión de sus dañinas consecuencias para el entendimiento de las ciencias exactas a la cuestión más general de cómo separar la versión de la racionalidad, como dadora de *normas*, de las falsificaciones psicologistas.[8]

Dado que el psicologismo presupone el naturalismo, es necesario articular otra versión de la psique como algo totalmente distinto de la "naturaleza" cual la interpretan los principios modernos (como el ámbito del cuerpo extenso, gobernado por leyes causales). Husserl no somete inmediatamente esa versión de la naturaleza a una crítica; antes bien, objetiva la inclusión de la "psique" en la "naturaleza" así interpretada. Esto es decisivo para captar por qué la psique (y, por tanto, la razón) puede tener una "esencia" pero no una "naturaleza".[9] La naturalización de la psique es, según Husserl, ya evi-

[8] "Philosophy as Rigorous Science", en *Phenomenology* (véase nota 3, *supra*) pp. 79-84, 98 ss. (En adelante "Rigorous Science".)

[9] *Ibid.*, pp. 102, 105-106, 110; *Crisis*, p. 265 (no hay ontología "para el reino de las almas").

dente en el hecho de que Descartes la considerara como una especie de sustancia (paralela pero no idéntica a la sustancia corporal). De todos modos, Husserl reconoce su deuda para con Descartes; éste abrió el mundo de la subjetividad como terreno de investigación cuando descubrió el común denominador de todos los actos de conciencia en el "Pienso" (el *cogito*). Pero aunque Descartes descubrió la universalidad (y el papel fundador) de la conciencia, no subrayó lo que es absolutamente exclusivo de la conciencia, haciéndole distinto de todo lo que es natural: la conciencia siempre está implícita en un mundo de "significados" que está presente en él cada vez que hay conciencia. El "Pienso" nunca puede estar vacío; siempre va dirigido más allá de sí mismo (y más allá de lo que es más inmediatamente presente, es decir, la sensación) hacia un objeto. La relación de la conciencia con su objeto, llamada "intencionalidad", es distinta de toda la relación que haya entre objetos o hechos en la simple naturaleza. La versión científica de la intencionalidad, la esencia de la razón, debe reemplazar a la psicología naturalista como auténtica primera filosofía o metafísica,[10] con lo cual a la vez imita y se aparta de los fundamentos, puestos por Descartes, de todo conocimiento en la versión de la conciencia.

Debemos ver cómo esta nueva versión de lo psíquico pretende rescatar (o hacer plenamente evidente por vez primera) la esencia de la razón como dadora de normas. A menudo se dice que Husserl trató de conservar la articulación del mundo del sentido común tal como aparece ante nosotros (antes de las deformaciones de la teoría). Esto es verdad en la medida en que Husserl, en oposición a las modernas reducciones científicas de la experiencia, insiste en que todas las apariencias a la conciencia tienen un *logos*, una razón inmanente para aparecer como aparecen. No son reductibles a procesos o sustratos ocultos y subyacentes. Este *logos* también es llamado "significado"; hay estructuras de varios tipos de significado, que Husserl llama *eidē*. Los diversos tipos básicos de actos conscientes (querer, desear, recordar, imaginar, etc.) tienen sus diferentes estructuras eidéticas.[11] Husserl arguye que la evidencia de estas estructuras (o diferentes modos de significados intencionales) debe ser directamente intuida, en los actos mismos, en que los tipos de objetos (significado) que se buscan son en realidad encontrados (o "realizados"). De este modo, el objeto o significado que yo realmente intento en cierto acto no puede ser de un tipo totalmente distinto del que yo creo que intento; de este modo, no podemos aceptar la afirmación de un psicólogo reductivista de que cuando yo intento mantener la justicia en realidad sólo estoy expresando una lujuria animal reprimida. La fuente de toda evidencia acerca de nuestra razón es la "intuición", y no una inferencia o derivación del tipo racional a partir del no racional (o de un tipo de acto racional a partir de otro tipo).[12] Es evidente, entonces, que la interpretación

[10] *Crisis*, pars. 16-21 (sobre Descartes); "Rigorous Science", pp. 88-89, 116-117 (nota de Husserl sobre la "metafísica auténtica"); "Philosophy", p. 190 (la nueva ciencia que trata de "toda cuestión concebible").

[11] "Rigorous Science", pp. 112 *ss.*

[12] *Ibid.*, pp. 146-147; *Crisis*, par. 9, sec. c (el criticismo de los "métodos indirectos").

que Husserl da de la razón debe entrañar una defensa de la idea de sentido común sobre la integridad del pensamiento normativo.

Por otra parte, la versión que da Husserl de lo racional está lejos de ser simplemente una justificación del "realismo del sentido común". Nos vemos tentados a decir que, desafiando el realismo de sentido común, Husserl mantiene una idea peculiarmente radical de la absoluta autonomía de la razón. Podría decirse que se aparta del "sentido común" precisamente en la medida en que caracteriza la razón como normativa, legisladora, y nada más. La interpretación un tanto unilateral de la razón puede interpretarse diciendo que brota, en parte, de un criticismo de las bases y los métodos de la ciencia moderna, o de ciertas versiones de ésta: en la medida en que la psicología fisicalista no puede aceptar lo normativo como dato irreductible de la vida psíquica, es absolutamente incapaz de explicarse a sí misma como actividad científica. Toda ciencia se basa en "normas ideales" de verdad; el propio método inductivo es una norma ideal a la que no se puede llegar inductivamente. La razón es, en esencia, normativa, de punta a cabo, pues ni siquiera podemos encontrar los "hechos" como "hechos" sin la presuposición de lo "ideal".[13] (De esta manera, todo "significado" es "ideal" e irreductible a lo "fáctico".) La fenomenología, que revela esta idealización y estructura idealizada de la razón, puede afirmar por ello que es la "ciencia de los científicos", revelando cómo es posible la ciencia.

Pero, justamente en esta cuestión de la absoluta "idealidad" de la razón, Husserl encuentra que la interpretación del sentido común está viciada, y aliada a la ingenuidad de la psicología fisicalista. Una rigurosa reflexión en la racionalidad revela que sus estructuras no tienen nada que ver con la "naturaleza" como reino de lo "existente"; la razón como creadora de normas no está limitada, en absoluto, por los hechos de la existencia, la simple contingencia del *a posteriori.* Por ello, deben suspenderse (no negarse) todas las suposiciones acerca de la existencia si queremos tener acceso a la esencia de lo racional. Esta suspensión *(epochē),* primera que hace posible el acceso de la conciencia a los fenómenos de la experiencia como fenómenos (sin la intervención de suposiciones acerca de su base "metafísica" en algo existente), es el primer momento de la célebre "reducción fenomenológica" de Husserl. La conciencia ordinaria con su actitud "naturalista" da por sentada la existencia de la naturaleza; tiende a "objetivar" o a considerar toda realidad "como cosa". Por ello, no enfoca los fenómenos como fenómenos, precisamente porque no tiende a un análisis riguroso. La existencia siempre elude toda descripción rigurosa, porque la razón no puede constituir existencia; sólo puede constituir el ámbito ideal del significado.[14] Mientras que la naturaleza como ámbito de lo existente no puede ser tema de la fenomenología, la naturaleza, en la medida en que tiene un significado ideal (por ejemplo: en la ley científica) sí tiene interés para ella: la naturaleza en ese sentido es, de hecho, producto de la razón dadora de leyes. Por ello, dedicarse a la feno-

[13] "Rigorous Science", pp. 85, 92-98; "Philosophy", pp. 185-188, 154.

[14] "Rigorous Science", pp. 85-87 (las ciencias naturales dan por sentada la existencia de la naturaleza); *ibid.*, pp. 116 *ss.* (la razón no constituye existencia).

menología y enfocar el puro ámbito del significado ideal exige una severa disciplina para apartarse de la preocupación ordinaria por la naturaleza tal como existe. La filosofía anterior a la fenomenología como ciencia rigurosa no ha logrado hacer este "radical" desprendimiento, y por ello siempre ha tendido a "naturalizar" la razón; al proceder así, ha revelado que es simplemente víctima de los prejuicios no examinados del "sentido común". Esto ha sido evidente en su tendencia a considerar la naturaleza como un conjunto autosuficiente de cosas, que existe independiente del espíritu (como en la primera cosmología griega), y a considerar el espíritu como variable dependiente de la naturaleza (o del cuerpo) o como una entidad paralela, similar a la naturaleza.[15] En suma, podemos decir que la recuperación de las "apariencias" por Husserl se ocupa ante todo en descubrir la autonomía absoluta de lo racional.

## La crítica del historicismo

En el ensayo "La filosofía como ciencia rigurosa" (1911), Husserl plantea un poderoso argumento retórico en favor del nuevo enfoque en filosofía. El hecho de que sea éste uno de los escritos más retóricos de Husserl indica que también es uno de los más explícitamente políticos; su retórica revela, en lugar de ocultar, los niveles más profundos de las intenciones de la fenomenología. El argumento, una vez más, gira en torno del descubrimiento de que el moderno pensamiento naturalista y psicologista involuntariamente se socava a sí mismo, y por ello parece socavar toda razón. Y cuando la razón parece socavada, las consecuencias son desastrosas para toda la vida humana, ya que toda la vida humana descansa sobre normas racionales. El hombre debe buscar en la ciencia rigurosa la satisfacción de las más elevadas necesidades teóricas y de las necesidades de normas de carácter ético y hasta religioso. Ya en la Antigüedad se afirmó que la ciencia puede satisfacer tales necesidades, y esta idea nunca ha sido abandonada por completo a pesar de los "intereses" que, supuestamente, entran en conflicto con la busca de la libre investigación.[16] De manera extraña, en la época actual la libre investigación es su propio agente de disolución. Las ideas de verdad absoluta y de normas ideales están cediendo ante un relativismo de "puntos de vista" múltiples. El espíritu científico está siendo debilitado por un enervante escepticismo que no tiene otra fuente que la ciencia misma.[17] Las diversas formas de la temprana filosofía moderna en que se basaban las ciencias naturales inauguraron estas tendencias escépticas, pero el "positivismo" naturalista del siglo XVIII fue seguido por el florecimiento de un espíritu mucho más escéptico: el positivismo historicista del siglo XIX. Este siglo alegó que la experiencia de la historia había revelado el carácter transitivo y temporal de todos los ideales; la "prueba" de esta tesis (es decir, la "experiencia" que ofrecía la evidencia) no era otra que el simple "hecho" del ascenso y caída

[15] "Philosophy", pp. 181-182, 152-153.
[16] "Rigorous Science", pp. 71-72.
[17] *Ibid.*, pp. 73-75.

de todas las culturas y formas de vida espiritual. Pero este historicismo positivista se refuta a sí mismo; por sí solos, los hechos nunca pueden determinar la verdad de los ideales; el juicio de que "todos los ideales sólo son válidos para su época" claramente no es un simple planteamiento de hechos acerca de la historia y las creencias, sino que pretende ser, prescriptivamente, una declaración acerca de la validez de todos los ideales, pasados y futuros. Y como tal, no puede ser válido sólo para su época ni puede derivarse de la simple experiencia pasada.

Así, las varias formas de positivismo manifiestamente se refutan a sí mismas. El resultado de esta autodestrucción habría debido ser un fortalecimiento del espíritu científico, con un retorno a los ideales clásicos de verdad absoluta, en lugar de su debilitamiento. Podemos entonces tomar nota de una forma más seductora de escepticismo, que está ganando la batalla con la ciencia rigurosa, como sucesora del positivismo ingenuo. Husserl se refiere a un fenómeno específicamente alemán, el surgimiento de la *Weltanschauungsphilosophie*, la filosofía de las cosmovisiones. Esto reconoce que la vida espiritual se independiza de una base en el simple hecho (y al hacerlo, es afín a la fenomenología), y considera toda "verdad" (incluyendo la del "hecho") como producto de grandes personalidades que interpretan el destino y las aspiraciones de la humanidad para su propia generación y acaso para las que vengan después; estas interpretaciones son las grandes "cosmovisiones".[18] Donde más débil es el espíritu científico es en esta forma de filosofía; aquí la ciencia es reemplazada por una sabiduría que está al servicio de los intereses inmediatos de la vida. Tiende a una elevación de esos intereses, y sin embargo carece de las críticas normas de rigor que son indispensables para determinar cuál puede ser la forma más elevada de esos intereses. El historicismo antiguo desacreditaba todos los ideales y por ello no servía a ningún interés de vida; la intensificación de la vida es la carga aceptada por un nuevo historicismo en la investigación y la filosofía. Husserl dirige sus argumentos contra la *Lebensphilosophie* de Dilthey, quien en contraste con Nietzsche trata de incorporar el nuevo *telos* de la investigación dentro de unos cánones relativamente tradicionales de estudio y de investigación.

Husserl observa, antes de 1914, que "el espíritu de la época es en esencial antinaturalista e inclinado al historicismo" de la índole más radical y afirmadora de la vida. La exaltante emancipación de una ciencia humanamente trivial también es, por desgracia, una emancipación de la razón misma. El "carácter" de la emancipación tiene un "valor relativo" con respecto a lo que deja atrás, pero no debe olvidarse que "los más altos intereses de la cultura humana exigen una filosofía rigurosamente científica".[19] Sin embargo, la filosofía de las cosmovisiones propone que "hay una necesidad humana de un conocimiento unificado y unificador, global y que lo aclare todo", y que la ciencia no puede ofrecer ese conocimiento. El conocimiento requerido existe en la forma de la completa formación educativa y espiritual del

[18] *Ibid.*, pp. 122-130.
[19] *Ibid.*, pp. 71-79.

individuo: *Bildung*. Tal formación no puede avanzar por medio de proposiciones y doctrinas, sino que se basa en una experiencia multifacética: estética, religiosa, ética y política, además de científica. La *Bildung* es virtud en su sentido más pleno, como la excelencia habitual de todos los poderes de conocimiento, voluntad, valuación y autojustificación. Una gran personalidad que posea *Bildung* (para Dilthey como para la mayoría de los alemanes, esto significa Goethe, por encima de todos los demás prototipos posibles) posee el germen de esta virtud o sabiduría en "una sabiduría rica pero no conceptualizada". El papel de la ciencia es auxiliar a esta sabiduría: formula esta sabiduría en las cosmovisiones sistemáticas o filosofías que ofrecen "la respuesta relativamente más perfecta al misterio de la vida y del mundo".[20] La historia de la filosofía es la historia de las cosmovisiones; de esta historia aprendemos la variedad de los grandes tipos humanos posibles, los creadores de cosmovisiones. Por consiguiente, el sentido esencial de la filosofía sólo puede ser captado por medio de una "empatía" interpretativa con estos grandes creadores y no por medio de la simple lógica.

Husserl no negará que los objetivos del pensamiento de la cosmovisión son en muchos aspectos a la vez nobles y necesarios; pretende desempeñar una indispensable "función teleológica" en la vida del hombre.[21] Sin embargo, en su opinión la filosofía de la cosmovisión relativiza toda verdad al punto de vista subjetivo de individuos, así sean los más grandes individuos; no es distinta del positivismo, al fomentar una servil sumisión a la autoridad de las "realidades".[22] Lo que es más alto en el gran individuo debe ser expresable como alguna forma de ideal universalmente válido y no sólo como posesión única de una gran alma. La objeción de Husserl, puesta de otra manera, es que el pensamiento de cosmovisión no mantiene la distinción entre la "ciencia como fenómeno cultural" y la "ciencia como teoría válida" y por ello, como el positivismo, no ve que los hechos no nos enseñan nada acerca de la verdad.[23] Por otra parte, el ideal de *Bildung* tiene el mérito de barruntar oscuramente una "idea de humanidad" auténtica y universal: "Cada ser humano que se esfuerza es un 'filósofo' en el sentido más original del término."[24] En realidad, la filosofía debe servir a los intereses de la vida, pero éstos no son los intereses transitorios de un pueblo o de una época particular, y sólo pueden ser servidos por una ciencia rigurosa que alcance un punto de vista universal. Estamos en peligro de sacrificar el bienestar de las generaciones futuras, que se basa en el progreso ininterrumpido de la razón, en aras de las inmediatas "presiones de la vida, la necesidad práctica de adoptar una actitud". El pensamiento de cosmovisión pierde de vista el "objetivo infinito" de la ciencia, y se preocupa por objetivos prácticos finitos. La dificultad que experimenta nuestra época parece revelar que el hombre es un ser complejo e inestable con dos objetivos: "uno para nuestro tiempo, uno

[20] *Ibid.*, pp. 131-133.
[21] *Ibid.*, p. 130.
[22] *Ibid.*, pp. 122-123, 145.
[23] *Ibid.*, pp. 124-129.
[24] *Ibid.*, p. 134.

para la eternidad". No obstante, la ciencia rigurosa correctamente interpretada no significa otra cosa que la convergencia de estos dos objetivos en un punto infinito, al que la especie humana debe acercarse asintóticamente.[25] Nuestra época con su "insoportable necesidad" de una cosmovisión debe buscar una cosmovisión racional. Al mismo tiempo, en esta proposición hay una clara dificultad: la vida pública requiere "personalidades particularmente significativas que puedan hacer el bien público en las esferas prácticas", y su sabiduría no es el conocimiento impersonal y dificultoso de la ciencia pura. Tales individuos son mejor servidos por cosmovisiones que no se basen en la ciencia rigurosa. Entonces, no es claro, en la versión de Husserl, cómo las cosmovisiones no científicas adquirirán una legitimación no relativista, si la ciencia rigurosa no puede legitimarlas. A esta dificultad no parece hacerle frente la observación de Husserl, de que el paso más necesario que la filosofía debe dar en la época presente es separar, con toda claridad, el pensamiento de cosmovisión del conocimiento filosófico en el sentido auténtico.[26]

## El mundo de la vida y la historia

Podemos suponer que los críticos de Husserl y la crisis moral y política de la época, crisis cada vez más profunda, hicieron que Husserl notara la dificultad que acabamos de mencionar y otras, lo que provocó en él algunas nuevas preocupaciones, llevándole a dar una nueva dirección a la investigación fenomenológica. El más sorprendente y fundamental de sus nuevos intereses es la reflexión, que aparece en la última gran obra de Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (comenzada en 1934, inconclusa), sobre la "ciencia del mundo de la vida". En opinión de Husserl, se necesita esa nueva ciencia para dar una fundamentación más perfecta a todas las investigaciones "radicales" de la fenomenología (y, por ello, a todas las ciencias). Podemos notar las consideraciones siguientes, que llevan a la concepción de semejante ciencia:

1. La fenomenología siempre se preocupa por revelar las suposiciones no examinadas e "ingenuas" hechas por la ciencia y por la filosofía anterior. Es evidente para Husserl que la más fundamental y omnipresente de las suposiciones "ingenuas" de la ciencia no sólo es la existencia de la naturaleza sino del "horizonte del mundo" del hombre como ser práctico, gobernado por los intereses de la vida ordinaria. Éstos incluyen, decisivamente, los intereses del hombre en la vida de las comunidades políticas y religiosas a las que pertenece.[27] Husserl supone que muchas de las concepciones y los intereses básicos del hombre como científico no son producto de tal ciencia sino que son presupuestos por él; están "constituidos" dentro de las experiencias primarias de la vida ordinaria. La fenomenología debe reimponer o "reacti-

[25] *Ibid.*, pp. 134-137.
[26] *Ibid.*, pp. 137-144.
[27] *Crisis*, pp. 317-334.

var" las constituciones primarias de significado que incluyen los propósitos de la ciencia.[28] Según Husserl, la razón pura aún es responsable a la vez de las constituciones original y de las "olvidadas", y de las reactivaciones. El giro hacia la vida ordinaria en el "mundo de la vida" no es una mera descripción de las actitudes de un observador con sentido común; hasta ese observador (o él en especial) está cándidamente inconsciente de las constituciones originales de sus suposiciones. Éstas han ocurrido "anónimamente" en su mayor parte y, por ello, "ingenuamente". Por ello la recuperación fenomenológica de la base del mundo de la vida no es idéntica al autoentendimiento del mundo de la vida; antes hay que afirmar esta última para que quede "fundamentada" en investigaciones aún más "profundas".

2. Husserl descubre que su pensamiento fenomenológico ha estado limitado hasta hoy por una ingenuidad propia; ha tomado como un "dato", como algo ya constituido, el ideal de la teoría pura, como si sólo necesitara ser seguido más fielmente. Ese ideal mismo debe ser "reducido"; es decir, hay que recuperar sus constituciones originales. La fenomenología no puede carecer de "prejuicios" sin tal recuperación. Y sin embargo, el ideal de la teoría pura surgió en un lugar y en un tiempo particulares, en la Antigüedad griega; surgió ahí como una "actitud teórica" que contrastaba marcadamente con la "actitud mítico-religiosa" que prevalecía. Por la época en que surgió como posibilidad nueva para la vida, no pudo darse por sentada la teoría pura. Los motivos que gobernaron a los primeros filósofos revelarían cómo había ocurrido una "transformación" de los intereses prefilosóficos, en su adopción de una actitud nueva. Husserl señala tres "transformaciones" significativas. *a)* La filosofía tiene como tema al "mundo", dirigiendo así su atención a lo que es implícito, pero inadvertido por la humanidad práctica, inmersa en sus varios intereses con aspectos parciales del mundo; *b)* la actitud de la teoría se despega de aquellos intereses que nos hunden en el mundo, especialmente los intereses conectados con la versión mítico-religiosa del mundo como gobernado por poderes que afectan el destino humano, y que la humanidad intenta influir o controlar; esta actitud nueva es de "asombro" y no de obediencia, reverencia y sumisión o súplica temerosa; *c)* la primera filosofía es, como toda filosofía auténtica, una "ciencia universal de la totalidad de lo que es",[29] pero la primera forma que adopta la filosofía es la cosmología, o sea la descripción del todo como "naturaleza", interpretado como estructura objetiva de cuerpo, independiente del espíritu. Explorar cabalmente las implicaciones de estas "transformaciones" entraña emprender unas investigaciones históricas; no es posible divorciar por completo la historia y la filosofía sistemática. Hay cierta duda sobre lo que Husserl espera descubrir exactamente de esta exploración. Puede decir que encuentra algún "fundamento" a la filosofía en el mundo prefilosófico con respecto a los aspectos *a)* y *c)* de la nueva actitud. Así, *a)* muestra que la filosofía revela la

[28] "Philosophy", p. 186 ("vida" como condición de la ciencia); p. 150 ("vida" como condición de toda cultura); *Crisis*, par 9, sec. 1.

[29] "Philosophy", p. 159 y pp. 158-164 *passim;* pp. 169-172.

capacidad humana de volver a lo que es implícito pero está oculto en la conciencia ordinaria de las cosas; *c)* muestra que la temprana filosofía en cierto modo aún comparte la "ingenuidad" y la tendencia "naturalizante" de las actitudes ordinaria o "natural" Pero, ¿podemos mostrar que la actitud de asombro *b)* es una transformación de otras actitudes? Sea como fuere, Husserl tiene razón al subrayar la ruptura que causó el surgimiento de la actitud nueva entre las nuevas "sectas" guiadas por un *telos* recién descubierto con un carácter infinito, y con un potencial para crear una comunidad cosmopolita basada en la investigación, y las comunidades "conservadoras" y antiguas fundadas en la tradición. En otras palabras, el nuevo *telos* fue, inevitablemente, causa de conflictos dentro de la vida humana.[30] De este modo, Husserl no se muestra dispuesto a seguir a Heidegger considerando la teoría pura como actitud sólo "derivativa" que erróneamente ha afirmado su autonomía contra las tradiciones poético-míticas que ofrecen el acceso primario del hombre al Ser.

3. La ciencia del mundo de la vida busca el objetivo de aclarar y de afirmar la teoría pura como el último *telos* del Occidente y, por medio del Occidente, de la humanidad; sin embargo, al hacerlo debe tomar en serio las preguntas de por qué el *telos* no siempre es evidente, por qué queda olvidado u oscurecido. Plantear estas preguntas con seriedad es acudir a las fuentes del gran "conflicto" que acabamos de mencionar; para Husserl esto significa examinar cómo la actitud natural, con su ingenuidad y resistencia a la teoría pura, parece pertenecer a la esencia de la razón; sobre la base de su anterior versión de la fenomenología, era imposible semejante visión de la razón como algo que, de modo inherente, se oculta a sí misma o se olvida de sí misma. Así, en el ensayo "La filosofía como ciencia rigurosa" no pudimos encontrar prueba de que la razón misma pudiese estar en la fuente del conflicto entre la ciencia rigurosa y las presiones de la vida, que ha de formar los objetivos de la ciencia. Ahora, Husserl hace un intento por mostrar que, como la ciencia (la racionalidad en su perfección) debe desarrollarse históricamente y tiene condiciones en la historia, también está sujeta a distorsión y olvido. Hoy, Husserl cree que el problema más profundo en toda la filosofía es el "significado de la razón en la historia".[31]

4. La ciencia del mundo de la vida debe ser, en especial, una consideración del mundo de la vida en Occidente. Es en este mundo de la vida donde ha surgido la teoría pura como el *telos* supremo del ente del hombre; por ello, es aquí donde en realidad se desarrolla el problema de la "historia" de la continuada lucha del hombre por permanecer fiel a este *telos* a pesar de las fuerzas que le compelen a "olvidar". Un examen de la historia de los esfuerzos hechos por el Occidente por alcanzar una ciencia rigurosa es indispensable para completar el estudio anunciado en *3)*, antes, la explicación de la esencia de la razón que revela que el autoocultamiento pertenece a su esencia, tanto como la revelación de su *telos*. Lugar central en el drama de esta

30 *Ibid.*, pp. 160-164, 173 *ss.*
31 *Crisis*, par. 3; "Philosophy", p. 155 ss.

historia ocupa, según Husserl, la creación de la física matemática moderna. Esta física o, mejor dicho, su base filosófica, contiene a la vez la promesa del descubrimiento de una auténtica ciencia rigurosa, y la semilla para las falsificaciones de la ciencia, en las formas del escepticismo moderno. Podemos encontrar las raíces de nuestra actual crisis en la obra seminal de Galileo, Descartes, Locke y Newton, quienes van seguidos por los grandes analistas de la primera crisis en estos fundamentos: Berkeley, Hume, Kant y Hegel. La *Crisis* de Husserl está dedicada, en gran parte, a una investigación histórica del pensamiento de todos ellos, con la esperanza de que un *telos* oculto esté brotando en los esfuerzos de éstos por establecer una filosofía científica.[32] En otras palabras, evidentemente, un designio está desarrollándose en la historia, por el cual la razón procede por medio del error hacia una absoluta claridad acerca de su autonomía.

Sin embargo, podemos preguntarnos qué tiene que ver semejante historia con el mundo de la vida. En primer lugar, Husserl ofrece una versión de los orígenes de la matemática —o, más precisamente, de la geometría griega— en función de constituciones anónimas de significado que ocurren dentro de actividades ordinarias en el mundo de la vida: medir, calcular, analizar, etc.[33] Husserl muestra que la precisión de lo matemático se deriva de un proceso de "idealización" de las percepciones ordinarias; una vez constituidas tales idealizaciones, quedan encarnadas en formas simbólicas y notacionales que les permiten ser transmitidas, enseñadas, más fácilmente manipuladas y, así, convertirse en base de cuerpos de conocimiento que son científicos. Empero, las mismas encarnaciones simbólicas ocultan sus propios orígenes en las constituciones primarias del mundo de la vida. Las premisas de las ciencias son "sedimentaciones" de significados originales olvidados. El precio que hay que pagar por el establecimiento de las ciencias transmisibles y del "progreso" logrado sobre la base de principios que no son repetidos por generaciones ulteriores, es una creciente superficialidad, una evaporación del significado en las ideas transmitidas. Por ello, un cuerpo de interpretaciones originales se convierte en simple técnica.[34] (Una dificultad de la idea de Husserl se encuentra en la noción del anonimato de las constituciones originales; es difícil ver cómo una visión anónima es auténtica visión, y cómo lo que nunca pudo ser realmente visto por nadie puede ser olvidado y repetido.)

Lo que puede decirse del conocimiento matemático puede decirse de todo conocimiento: enseñar, aprender, aplicar, validar y todo desarrollo ulterior presupone que las visiones originales se han vuelto comunicables, es decir, que se han vuelto "tradicionales". La tradicionalidad del conocimiento es fuente de su doble carácter, de algo que se olvida a sí mismo y que revela.

[32] "Philosophy", p. 161 (la historicidad especial del Occidente); *Crisis*, par. 14 y pars. 5-7 (el *telos* oculto de las luchas entre los movimientos filosóficos, por ejemplo: el escepticismo y la fe en la razón).

[33] *Crisis*, pp. 353-378 ("The Origin of Geometry"), y par. 9, sec. a.

[34] *Ibid.*, pp. 366-367, y par. 9, secs. f-i; *cf.* pp. 373-375, para la descripción de la sedimentación como el "*a priori* de la historia"; también "Philosophy", pp. 161 *ss.*

Las presiones en favor de esta creación de las tradiciones brotan de la razón misma, según la versión de Husserl. No tenemos que abandonar el plano de los intereses teóricos para descubrir presiones deformantes. (No estamos reduciendo los intereses teóricos y los extrateóricos.) Pero sí hemos de tomar nota de un aspecto de la teoría que sólo se vuelve evidente desde el punto de vista del mundo de la vida: el carácter de la razón, creador de tradiciones.

Además, por todo el estudio de Husserl se encuentra la afirmación de que la tradición del conocimiento matemático ha desempeñado un papel importantísimo en la deformación de la ciencia y de la filosofía occidentales y, a través de ellas, del mundo de la vida de Occidente. En pocas palabras, cree Husserl que Galileo interpretó la naturaleza en función del número, de tal manera que ocultara la actividad "idealizante" de la razón que intervenía en la interpretación y, por ello, descaminó a toda ciencia occidental posterior, para que considerara su matematización de la naturaleza como la *realidad* de la naturaleza; esto resulta decisivo para la "naturalización" de la esfera del espíritu a lo largo de lineamientos físico-matemáticos.[35] Las matemáticas, en grado importantísimo, permiten el uso simplemente técnico y autoolvidador de conceptos. Por ello, cuando la propia filosofía se matematiza, es muy grande el potencial para la distorsión de todas las normas e ideales que deben fundarse en la filosofía. Al mismo tiempo, Husserl sugiere que la presión de matematizar la naturaleza procede hasta cierto grado del propio mundo de la vida, en forma de las diversas demandas de un dominio técnico de la naturaleza.[36]

Podemos decir que Husserl no insiste lo debido en la naturaleza y el grado de las presiones que brotan de los intereses prácticos, concentrándose casi exclusivamente en la deformación de la teoría por medio de sus propias exigencias, y del mundo de la vida por medio de la teoría. Parece que esta asimetría de hincapié está relacionada con ciertas suposiciones fundamentales subyacentes en la fenomenología, que pueden llamarse las suposiciones "ilustradas". Las presiones deformantes que brotan del mundo de la vida no parecen permanentes ni insuperables a Husserl, quien cree que "las ideas son más fuertes que la experiencia",[37] y que la filosofía propiamente dicha adopta el papel que ha tenido en el Occidente moderno, de ponerse a la cabeza de los asuntos humanos. Sin embargo, la filosofía moderna ha adoptado este papel con falsos principios que establecen nuevos prejuicios; la fenomenología es el tipo de filosofía que, por contraste, puede "superar los prejuicios de milenios" con todo éxito.[38] De este modo, la historia del Occidente es vista como culminación en la perspectiva —que la humanidad acaso necesite milenios para alcanzar— de que el hombre llegue a ser plenamente responsable de sí mismo, plenamente autónomo, abandonando "antiguos hábitos de pensamiento".[39]

[35] *Crisis*, pars. 9-10.
[36] "Philosophy", p. 151; *Crisis*, pars. 8, 12.
[37] "Philosophy", p. 176.
[38] *Crisis*, p. 90; "Philosophy", p. 178 (sobre la guía de la filosofía).
[39] *Crisis*, pp. 264-265.

Tras esta optimista opinión de los asuntos humanos se encuentra una versión bastante particular de la ilustración moderna, que brotó durante la "primera crisis" de la edad moderna, en el siglo XVIII. Es la opinión de que los males de la sociedad y las fuerzas que obstaculizan el camino de la virtud general y de la decencia brotan de la teoría misma. Esta opinión es claramente expresada en la subordinación kantiana de la especulación simplemente "dialéctica" con su "nociva influencia" a la razón práctica y su base en la "buena voluntad" de la persona ordinaria. Mientras que tal pensamiento parece tomar el punto de partida del sentido común o de la razón común, en realidad está atribuyendo importancia y fuerza básicas —para bien o para mal— al hombre teórico. El lado opuesto de la opinión de que nuestro mundo es corrompido principalmente por teorías falsas es la idea de que será enderezado por las teorías auténticas (o, tal vez, por el fin de toda teoría). Una versión de este pensamiento se encuentra, casi con seguridad, en Husserl. Se ha dicho en favor de Husserl que él da el enorme paso de reinstalar para la *doxa* u opinión, sus derechos como fundamento de toda filosofía (en las constituciones primarias del sujeto anónimo) y que muestra el error de la elevación platónica del *epistēmē* (conocimiento) por encima y en contra de la *doxa*.[40] Es decir, casi todo está bien en el entendimiento común; la filosofía no lo trasciende sino que elabora su racionalidad implícita, el noble *telos* que hay en su interior. Algunos de los sucesores de Husserl modifican esta posición, mediante el rechazo del *telos* racional, pero siguen siendo fenomenólogos comprometidos en la elaboración del "mundo humano" que se constituye a sí mismo por medio de las experiencias primarias de la existencia. La reflexión en este enfoque fenomenológico puede ayudar a arrojar luz sobre la relativa ausencia de filosofía política en la fenomenología.

## LECTURAS

A. Husserl, Edmund, "La filosofía como ciencia rigurosa"
———, "La filosofía y la crisis del hombre europeo"

B. Husserl, Edmund, *The crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy.* Northwestern University Press, 1970.

[40] A. Gurwitsch, *Studies in Phenomenology and Psichology* (Evanston: Northwestern University Press, 1966), p. 447.

# MARTIN HEIDEGGER
# [1889-1976]

MICHAEL GILLESPIE

MARTIN HEIDEGGER fue el primer filósofo que, desde Platón y Aristóteles, consideró seriamente la cuestión del Ser. En realidad, su devoción a este problema le ha señalado como el filósofo más sobresaliente de la Europa continental en el siglo XX. Sin embargo, su condición de filósofo político es menos clara. En su temprana *magnum opus, El ser y el tiempo,** Heidegger mostró poca preocupación por la ética o la política, y poco después rechazó la sugestión de que había escrito una ética, diciendo que provenía de una interpretación fundamentalmente errónea de su pensamiento. Además, años después afirmó que su pensamiento no ofrecía ninguna ayuda en los problemas sociales y políticos. ¿Por qué, entonces, se le debe considerar en un texto dedicado a la filosofía política?

Hay dos respuestas a esta pregunta: en el nivel práctico, la afirmación de Heidegger de que su pensamiento no tiene importancia política debe interpretarse a la luz de su afiliación al nazismo, de 1933 a 1934. Este incidente revela, en su pensamiento, una significación política que después no tendría él deseos de reconocer. Sin embargo, la más profunda importancia de su pensamiento para la ética y la política brota de su preocupación por el nihilismo.

Nihilismo tiene un significado metafísico y uno moral. En el plano metafísico, significa que nada es, es decir, no que hay absolutamente nada, lo que sería absurdo, sino que no hay un terreno inmutable, no hay un Dios o un Ser eterno, como la tradición occidental, desde Platón, ha imaginado que se encuentra subyacente en el fluir de la experiencia. De este modo, las innumerables cosas que según nuestra experiencia tan evidentemente "son", en realidad sólo parecen ser, y están en cambio constante, deviniendo constantemente algo distinto de lo que son, de un modo caótico y del todo impredecible. Sin embargo, sin algún terreno o fundamento inmutable de este flujo, es difícil ver cómo son posibles la verdad, la justicia y la moral. Si no hay Ser o si Dios ha muerto, como lo sostuvo Nietzsche, entonces sólo hay devenir y por tanto no hay norma fija ni verdad eterna. Pero si nada es fundamentalmente cierto, entonces, como lo reconocieron Dostoievsky y Nietzsche, "todo se permite". Por ello, la consecuencia del nihilismo metafísico es el nihilismo moral. Negar la existencia de un Dios o de un Ser eterno entraña la destrucción de todas las normas fijas o inmutables de bien y de mal o de noble y de innoble y por tanto la destrucción de la base para una ley moral

* Hay edición del Fondo de Cultura Económica.

universal o para unas normas naturales de excelencia humana. Bajo esta luz, todas las normas revelan ser históricamente relativas, simples prejuicios o ideologías que sirvieron para mantener el poder explícito de algún grupo, raza, casta o clase.

Este reconocimiento del relativismo histórico de todas las normas tiene dos consecuencias distintas, pero interrelacionadas. Por una parte, conduce al abandono de todas las aspiraciones humanas superiores, ya que nada es, en última instancia, de mayor valor que ninguna otra cosa y por tanto no hay razón para esforzarse y sacrificarse por objetivos difíciles y distantes. El resultado es un trivial hedonismo que sigue el camino de menor resistencia y así se deja guiar por cualquier deseo que predomine en un momento dado. Concomitante con este nihilismo "amable" hay un nihilismo "brutal" que trata de destruir todas las normas y de establecerse como la totalidad y el fin último de la actividad humana. Éste es el nihilismo como voluntad de poder que en forma de ciencia y de tecnología intenta conquistar la naturaleza y que en forma de política de poder tiende a la subyugación de la humanidad. En estas dos formas "prácticas" de nihilismo, las doctrinas metafísicas más abstractas y remotas llegan a tener implicaciones morales, éticas y políticas reales y sumamente ominosas.

El mundo en el que nació Heidegger sólo empezaba a conocer el nihilismo. De hecho, la Europa de fines del siglo XIX se caracterizó, en general, por una fe omnipresente en el progreso de la razón y de la ciencia, fe que la filosofía, con pocas notables excepciones, compartía. Sin embargo, la primera Guerra Mundial quebrantó esta fe, dando al debate filosófico una seriedad y una urgencia que antes no había tenido. Algunos atribuyeron este desastre a las deficiencias del capitalismo, otros al excesivo nacionalismo, pero a muchos otros les pareció que las presuposiciones filosóficas de la modernidad tal vez hasta del mundo occidental, como tales, eran horriblemente deficientes, que el nihilismo que Nietzsche oyó tocar la puerta había logrado penetrar en el corazón de la civilización europea. También Heidegger llegó a preocuparse por este problema, al principio tan sólo dentro del horizonte de la fenomenología, tal como fue desarrollada por su maestro y después colega Edmund Husserl, pero, cada vez más, dentro del contexto de la tradición occidental en su conjunto.

En opinión de Heidegger, el nihilismo es la consecuencia última de una concepción fundamentalmente errónea del Ser, de lo que llama el olvido del Ser. Es peculiaridad del pensamiento de Heidegger el atribuir la más profunda importancia práctica a las que, en apariencia, son las consideraciones teóricas más abstractas y remotas. En la superficie, el intento de Heidegger por convencer al lector de que una generalizada concepción errónea con respecto al Ser puede caracterizar y de hecho ha caracterizado a toda la civilización occidental parece absurdo, ya que, en apariencia, es sumamente improbable que tan abstracta cuestión metafísica pudiese preocupar nunca más que a un puñado de personas. Sin embargo, no es esto lo que dice Heidegger. Antes bien, supone que aquellos pensadores que han desarrollado el marco básico dentro del cual pensamos y actuamos, aquellos a quienes

podríamos con justicia llamar legisladores en el sentido más fundamental, han interpretado erróneamente al Ser y olvidado su significación original. La incapacidad de estos pensadores para reconocer la verdad acerca del Ser, es decir, la verdad acerca de lo que es más fundamental, ha conducido en opinión de Heidegger a una deformación fundamental de las categorías del lenguaje y del pensamiento. Esta deformación no sólo nos impide hacer frente al Ser o comprender su importancia para nuestras vidas cotidianas, sino que también establece un marco para el pensamiento y la acción que separa al hombre de un entendimiento y de una actividad auténticamente humanos. En este sentido, hace imposible toda auténtica existencia ética y política y, a la postre, arroja al hombre al nihilismo.

Heidegger ubica la fuente de esta concepción errónea del Ser en el pensamiento de los griegos, especialmente de Platón. El olvido del Ser que termina en el nihilismo es resultado de la redefinición del Ser por Platón como presencia eterna, o como lo que permanece en su lugar, eternamente inmutable. Esta concepción fue tan persuasiva que pareció ofrecer la respuesta definitiva a la cuestión del Ser, y, como resultado, la cuestión misma fue olvidada. Sin embargo, en el pensamiento de Heidegger, no basta esta respuesta platónica. Empero, el olvido de la cuestión del Ser, que engendró, después hizo imposible reconocer siquiera esta insuficiencia. De este modo, la concepción platónica del Ser se convirtió en la premisa guía de la tradición occidental. El error cada vez más profundo engendrado por esta premisa insuficiente culmina en el nihilismo.

Pero el nihilismo, como Heidegger lo interpreta, no sólo es un fenómeno negativo. Antes bien, representa dos posibilidades distintas. Por una parte, el olvido del Ser termina en una negativa del Ser y por tanto en una negativa de todas las categorías y las normas, permite que lleguen a predominar las pasiones más vulgares y brutales. Por otra parte, esta supresión de categorías y normas aclara el horizonte haciendo posible una experiencia original del misterio y el asombro de la existencia que ha sido imposible desde los tiempos de Platón y de Aristóteles. Por ello el nihilismo es, al mismo tiempo, el más grande desastre ético y político y, a la vez, la más grande posibilidad filosófica de los últimos 2500 años. Así, Heidegger cree que el nihilismo contiene la posibilidad de su propia destrucción y, por ende, la posibilidad de salvar a la humanidad. Sin embargo, ésta sigue siendo una posibilidad que hay que captar y actualizar y, por consiguiente, se podría pasar al lado y desaprovecharla. El peligro para el hombre, como lo ve Heidegger, es que puede creer que el nihilismo no es más que una desviación reciente de una tradición por lo demás saludable, que se puede restaurar mediante una simple corrección. En cambio, es necesario reconocer la esencia irremediablemente nihilista de la tradición occidental en conjunto y apartarse por completo de ella, hacia una remembranza y una reconsideración de la olvidada cuestión del Ser que el nihilismo hace posible.

El primero y más grande intento de Heidegger por enfrentarse a la cuestión del Ser fue *El ser y el tiempo*. La tarea específica de esta obra consistió en plantear la cuestión de la significación del Ser (*Sein*) mediante un análisis

del Ser humano (*Dasein*) en función de su temporalidad o, en términos más familiares, llegar a un entendimiento de la relación del Ser y el tiempo, examinando el modo en que se unen en el hombre como ser histórico.

En la superficie hay pocos indicios de que este proyecto tenga un motivo práctico o político. En realidad, la obra sólo se presenta como intento de recuperar los fundamentos de la ciencia. En ese sentido, se encuentra dentro del horizonte de la fenomenología. Sin embargo, un examen un poco más minucioso revela una continuidad fundamental de lo teórico y de lo práctico. La cuestión del Ser, según Heidegger, es la fuente y fundamento de todas las ontologías u ordenamientos de los entes y, por tanto, de todo entendimiento humano. Al olvidar esta cuestión, el hombre olvida, así, la fuente de su propio conocimiento y pierde la capacidad de cuestionar la manera más radical, que es esencial para el pensamiento auténtico y, a la vez, para la libertad auténtica. Sin ella, el hombre queda reducido a ser una bestia calculadora, preocupada tan sólo por la conservación y el placer, un "último hombre" en la terminología de Nietzsche, para quien la belleza, la sabiduría y la grandeza no son más que palabras. La trivialidad nihilista de este último hombre parece yacer, pues, tras la preocupación de Heidegger por los fundamentos de la ciencia.

Para enfrentarse a este nihilismo implícito, es necesario, en opinión de Heidegger, sobreponerse al olvido del Ser. Sin embargo, el Ser no se olvida de manera ordinaria. La cuestión del Ser queda olvidada porque el propio Ser es aceptado como evidente, como el más universal pero el más vacío de todos los conceptos. En otras palabras, el Ser es olvidado porque todos creen que saben lo que es el Ser. Esto, en opinión de Heidegger, es resultado de una interpretación errónea de la relación del Ser y el tiempo. Desde Platón, el Ser se ha interpretado en oposición a las cosas reales, o como a aquello que está más allá del tiempo y que no cambia. En ese sentido, todas las cosas reales se encuentran entre el Ser y la nada. Todas las cosas surgen y luego pasan. En oposición al ámbito inmutable del Ser, las cosas reales existen así en el ámbito del devenir o tiempo. En ese sentido, la tradición occidental se caracteriza por la antítesis del Ser y el devenir o el Ser y el tiempo. Sin embargo, lo que se ha hecho evidente en los tiempos modernos es que esta distinción, que se encuentra en el núcleo de las categorías de nuestro entendimiento, nos impide captar adecuadamente nuestra realidad histórica concreta, lo que Heidegger llama la facticidad de la existencia humana. Por ello no podemos comprender la verdad acerca de nosotros mismos como seres históricos, porque la tradición que imbuye nuestro modo de pensar se basa en la interpretación del Ser como presencia eterna, que resulta la interpretación del Ser por obra de un concepto deficiente del tiempo. Lo que se necesita es llegar a una comprensión más completa del Ser por obra de la concepción más profunda del tiempo que ha salido a luz como resultado del descubrimiento de la historia.

Heidegger intenta plantear la cuestión del Ser y el tiempo en una investigación del hombre porque cree que la humanidad se encuentra en una relación especial con el Ser. El hombre es el único ente que tiene su propio Ser

como pregunta, es decir, el hombre es el único ente que se preocupa por lo que es ser, acerca de su futuro, de sus posibilidades de Ser. Una bellota no tiene ninguna duda acerca de lo que devendrá. Accidentes aparte, se convierte en un roble. El hombre, en opinión de Heidegger, no tiene ese fin determinado. Su fin y por tanto su futuro siempre será pregunta para él. En contraste con la bellota, no puede morar tan sólo en el presente sino que está continuamente preocupado por el futuro. En realidad, en contraste con la bellota, tiene un futuro. El futuro de la bellota es algo sólo para el hombre. En ese sentido, el hombre, asimismo, es el único ente en verdad histórico, dedicado activamente, a planear y forjar su futuro, a hacer historia. Por esta conjunción de Ser y de tiempo en el Ser Humano, Heidegger cree que el hombre puede servir como entrada en la cuestión del Ser mismo. Examinando el modo en que la historia brota de la preocupación del hombre por la cuestión de su Ser, es decir, por su fin no determinado, Heidegger espera llegar a un entendimiento más profundo de la cuestión del ser como tal, es decir, de los fines no sólo del hombre sino de *todas* las cosas que son, y por tanto, mostrar cómo el tiempo, como tal, brota del Ser.

Heidegger trata de entrar en esta cuestión del Ser por medio de un análisis del Ser humano que pone al descubierto las estructuras básicas de la existencia humana, que muestra no lo *que* es el hombre sino *cómo* existe, cómo es en el tiempo y a través del tiempo. Empieza con un análisis de la existencia cotidiana, enfocando el hecho de que el hombre, siempre y por doquier, se encuentra arrojado a un mundo que se caracteriza por una particular ontología u orden de cosas. El hombre como Ser humano es, así, lo que Heidegger llama "Ser-en-el-mundo". Por consiguiente, el hombre se encuentra *por* las cosas y *con* los otros, es decir, dentro de una estructura particular que determina las relaciones entre todas las cosas, que define sus propósitos y por tanto sus actividades, y que así determina *cómo* es el hombre y todo lo demás. En su mayor parte, el hombre simplemente es absorbido en el orden prevaleciente y es determinado en un nivel práctico ("ser a la mano") y teórico ("ser ante los ojos"), por la preocupación que surge dentro de él. En su mayor parte se caracteriza, así, por lo que Heidegger llama caída y existe, no auténticamente, como "ellos" lo hacen, siendo "ellos" la generalidad de la humanidad ordinaria. En este modo de ser, el hombre está dominado por lo que Heidegger llama el "lo es", que acepta el mundo como algo dado y no cuestiona nunca, seriamente, el orden de cosas prevaleciente.

Según Heidegger, la cuestión del Ser brota para los seres humanos sólo cuando esta existencia cotidiana es puesta en entredicho por una auténtica confrontación con la muerte. Como Ser-en-el-mundo, el hombre siempre tiende hacia el futuro, porque su propio Ser es siempre pregunta para él. En este sentido, su Ser se caracteriza por lo que Heidegger llama "cura". Como ser futural que se preocupa por lo que le ocurrirá, el hombre inevitablemente encuentra la cuestión de la muerte. Esto puede decirse hasta del hombre como *selbst* de ellos. Sin embargo, este *selbst* prepara falsamente para la muerte captando la muerte sólo por la muerte de otros, por lo que ocurre a

"uno" o a "ellos". Esta experiencia inauténtica de la muerte confirma el prevaleciente orden de cosas y no lo trasciende. Un auténtico entendimiento de la muerte requiere una experiencia muy distinta. Heidegger descubre la posibilidad de comprender auténticamente la muerte en el fenómeno de la angustia, sobre todo tal como aparece en el llamado de la conciencia que, según arguye, es el llamado de nuestro propio Ser, como preocupación por futuras posibilidades de Ser. Esta experiencia de la muerte en la angustia libera al hombre del orden prevaleciente de entes. Es el reconocimiento de la finitud de nuestro propio Ser, y abre la posibilidad para la experiencia de la cuestión del propio Ser.

En general, la vida es interpretada en función de las posibilidades de que se dispone dentro de un mundo u orden de cosas en particular. Estas posibilidades parecen dadas e inmutables al *selbst* de ellos. La experiencia auténtica de la muerte, empero, revela estas posibilidades *como* posibilidades, pues muestra que no podemos hacerlo todo. En este momento de visión nos enfrentamos a la muerte como aquello que nos es más propio, la posibilidad ineluctable que limita todas nuestras otras posibilidades. Reconocemos que hemos sido arrojados a un mundo determinado, que deberemos abandonar. Así la experiencia de la muerte revela el horizonte particular de nuestro mundo y de nuestro destino personal dentro del destino más general de aquellos con quienes estamos, nuestro pueblo o nuestra generación. Apareciendo como la *cuestión* de nuestro propio Ser, la muerte nos dirige hacia un conjunto específico de *respuestas* o posibilidades. Descubrir estas respuestas o realizar estas posibilidades se vuelve el objetivo de nuestra actividad. La cuestión de nuestro Ser que brota de nuestro auténtico reconocimiento de lo inevitable de nuestra muerte es, así, la fuente del objetivo proyectado ante nosotros. En opinión de Heidegger, este objetivo proyectado es la fuente de nuestro futuro, ya que el futuro auténtico sólo es tal como lo prevemos, es aquél por cuyo camino vamos. Sobre la base de este futuro objetivo o fin captamos el pasado y le impedimos desaparecer, pues sólo sobre esta base cobra pertinencia para nosotros. La revelación de las posibilidades de nuestro propio Ser en el momento de visión ante la muerte abre pues, así, todo el mundo de antes.

A pesar de todo Heidegger no ha captado así la conjunción fundamental de Ser y tiempo. En realidad, es interpretada sólo desde la perspectiva del Ser humano, sólo negativamente, y en función de la muerte. La misión de *El ser y el tiempo* fue comprender el Ser y el tiempo por su derecho propio, independientes del hombre, pero Heidegger fue incapaz de completar la obra a su entera satisfacción. En la parte inconclusa del libro había intentado, primero, plantear explícitamente la cuestión del Ser, y luego emprender lo que llamó la destrucción de la historia de la ontología o lo que podríamos llamar la destrucción de la metafísica. Al empezar *El ser y el tiempo* había creído que sería posible eludir toda la historia de la metafísica occidental y volver a plantear la cuestión del Ser por una investigación directa del propio Ser humano, y sobre esa base reinterpretar esta historia. Mientras escribía *El ser y el tiempo* descubrió, en cambio, que el lenguaje y en especial la terminología

filosófica que había utilizado se derivaba de la metafísica, y por tanto dependía fundamentalmente de ella. Las categorías en las que había tratado de repensar la cuestión del Ser estaban así constituidas de un modo que ocultaba la cuestión misma, es decir, de una manera que hacía imposible captar siquiera adecuadamente la cuestión. Al depender así de la metafísica, Heidegger fue incapaz de terminar *El ser y el tiempo* como lo había intentado. De este modo, el fracaso de *El ser y el tiempo* puso en claro para Heidegger que la destrucción de la metafísica habría debido preceder y no seguir a la confrontación explícita con la cuestión del Ser.

Esta destrucción de la metafísica es emprendida en buen número de obras ulteriores y es, básicamente, una crítica y reinterpretación de la filosofía occidental que muestra el reciente olvido del Ser y, así, el desarrollo del nihilismo. Esto se logra, no demostrando contradicciones internas o motivos subliminales, psicológicos o económicos, sino mostrando cómo cada pensador acepta la noción prevaleciente de Ser y por ello no reflexiona sobre la cuestión guía de la filosofía occidental: la cuestión del Ser. Sin embargo, esta crítica y reinterpretación no es esencialmente negativa sino que, antes bien, tiende a enfrentarse al propio Ser, pues aunque demuestra la suplantación cada vez más profunda del Ser, también señala lo vacío del lugar que el Ser ha evacuado, donde no se reflexiona sobre el Ser, que queda olvidado. De este modo, la destrucción de la metafísica también es lo que Heidegger llama la historia del Ser, es decir, la historia de la concepción errónea, del olvido y de lo que Heidegger a menudo llama el "retiro" del Ser que constituye la esencia de la civilización occidental.

Como hemos visto, siempre hay una crítica implícita de la metafísica en *El ser y el tiempo*. Pero esta crítica no se sale del horizonte general de la preocupación fenomenológica por el fundamento de la ciencia que Heidegger heredó de Husserl. La crítica de Heidegger a la tradición occidental en los años que siguieron a *El ser y el tiempo* muestra una apreciación más profunda de las consecuencias éticas y políticas del olvido del Ser o de lo que cada vez más a menudo llama nihilismo. Este "giro" de su pensamiento fue el resultado de cierto número de factores, tal vez el más importante de los cuales fue el nazismo.

Heidegger se relacionó con los nazis poco después de 1930, en la universidad de Friburgo.[1] En mitad de la revolución que siguió al ascenso de Hitler al poder, los colegas de Heidegger le pidieron que fuera el rector de la universidad, para ayudarla a mantener su independencia. Sin embargo, él había esperado más, y creyó que la revolución nazi podría ser dirigida hacia una experiencia más fundamental de la existencia humana, que sirviese como base de una ética y una política auténticas. En este plan de reforma y

[1] Para la documentación de la relación de Hiedegger con el nazismo, véase su "The Self-Assertion of the German University", *Review of Metaphysics*, XXXVIII (marzo de 1985), pp. 467-502; "Only a God Can Save Us", en *Heidegger: The Man and Thinker*, ed. T. Sheehan (Chicago: Precedent Publishing, 1981); *An Introduction to Metaphysics* (New Haven: Yale University Press, 1959) (en adelante *IM*) y sus discursos del periodo nazi en M. Friedman, ed., *The Worlds of Existentialism* (Nueva York: Random House, 1964).

de redirección, la universidad alemana, a ojos de Heidegger, tendría que desempeñar un papel de guía, y dar al movimiento político e intelectual una sustancia intelectual que hasta entonces le había faltado. Esa fundamental modificación de la vida alemana presuponía así una modificación de la universidad alemana. Esto fue lo que Heidegger creyó que podría hacer. El título decididamente antinazi de su discurso de toma de posesión como rector, "La autoafirmación de la universidad alemana", refleja esta aspiración.

Pronto se vio que las esperanzas de Heidegger no habían sido más que ilusiones. Se encontró frente a los nazis, como resultado de su resistencia a la nazificación de la universidad y a su negativa a despedir a los judíos del cuerpo docente; sus intentos por llegar a un acuerdo no satisficieron a las autoridades. Y ésas no fueron sus únicas dificultades, pues las fuerzas positivas de la universidad alemana que él había esperado unir se resistieron a todos sus intentos de reforma. Sus esperanzas de una transformación política sobre la base de una anterior transformación académica fueron así frustradas. Ante las exigencias de los nazis que él no estaba dispuesto a satisfacer y ante la intransigencia de los profesores, Heidegger renunció. Como resultado, fue visto con creciente desconfianza por el régimen y sometido durante el resto del periodo nazi a toda una variedad de medidas punitivas, que incluyeron vigilancia de sus seminarios, y trabajos forzados en fortificaciones militares.

Por mucha que fuese su aversión al nazismo, Heidegger al parecer también vio en él algo positivo, pues en 1935 habló de "la verdad y grandeza internas de este movimiento", en sus conferencias de "Introducción a la metafísica", e incluyó este pasaje cuando fueron publicadas en 1953. ¿Significa esto que Heidegger fue nazi? Él trató de defenderse contra esta acusación de dos modos. Primero, arguyó que alterar el texto sería una falsificación histórica.[2] En realidad, esto le habría expuesto a la acusación de que estaba tratando de ocultar su pasado nazi. En segundo lugar, ya en el decenio de 1960 llamó la atención hacia una glosa parentética sobre el pasaje escandaloso, la cual decía "(a saber el encuentro entre la tecnología universal y el hombre moderno)". Afirmó Heidegger que su público serio lo interpretó correctamente en 1935, mientras los estúpidos y desconfiados interpretaban el pasaje a su propia satisfacción, como señal de afecto al régimen. Dejando aparte todas sutilezas de hecho y de especulación, es incontrovertible que Heidegger nunca rechazó públicamente sus declaraciones relacionadas con el nazismo.

Una vez dicho esto, ¿qué nos revela esta glosa acerca de la interpretación del nazismo por Heidegger? El hombre moderno, como él lo interpreta, está fundamentalmente atado a la tecnología. Como, en opinión de Heidegger, lo había mostrado sagazmente Ernst Jünger en su libro *El obrero,* el modelo para el Ser del hombre en el mundo tecnológico contemporáneo es el obrero. Al parecer, fue el intento de los nazis por dar un nuevo significado al hombre como trabajador el que Heidegger admiró, creyendo que ofrecía la

[2] Günther Neske, ed., *Erinnerung an Martin Heidegger* (Pfullingen: Neske, 1977), p. 49.

posibilidad de una ética y una política nuevas y más auténticas, aunque nunca puso en claro cómo podría lograrse. Reconoció que quienes ejercían el poder no estaban acostumbrados a pensar de tal modo que pudiesen enfrentarse a la tecnología de manera adecuada, pero los creyó capaces de escuchar a quienes pensaran más profundamente. En ello estuvo en manifiesto error, y no supo apreciar el compromiso de los líderes del movimiento nazi con una ideología de genocidio y apocalipsis.

El resultado filosófico de esta experiencia fue, para Heidegger, una nueva apreciación de la fuerza y de la omnipresencia del pensamiento metafísico y su conexión con el nihilismo. La metafísica culmina no sólo en el nihilismo "benigno" que había reconocido en *El ser y el tiempo* como la trivialidad del mundo cotidiano y el *selbst* de ellos, sino también en el nihilismo "brutal" de los nazis. Así, el no completar *El ser y el tiempo* tuvo que ver con su incapacidad de transformar la universidad alemana o el movimiento nazi. Eran, pues, necesarios un análisis y una crítica más fundamentales que pudieran explicar el origen del nihilismo brutal que se manifestaba en el nazismo. Semejante análisis significaría, en primera instancia, un examen de la modernidad.

Según Heidegger, la modernidad se caracteriza por la subjetividad, es decir, por el hecho de que en los tiempos modernos el hombre mismo sirve como medida y fundamento de toda verdad. Así, la modernidad también es la esfera de la libertad, pues el predominio de la subjetividad libera al hombre de la estructura teocéntrica de la sociedad cristiana tradicional y lo establece a solas consigo mismo. La fuente de este nuevo concepto es la interpretación dada por Descartes al hombre como conciencia de sí mismo, que establece su absoluta independencia como medida de todas las cosas. En adelante, sólo cuenta como cosa lo que puede pasar ante el tribunal de la conciencia, es decir, sólo lo que puede ser percibido y evaluado.

Sin embargo, cuando el hombre adopta una actitud ante sí mismo, pierde su lugar en el ordenado cosmos de la sociedad tradicional. La libertad moderna va unida así a una enajenación que lanza al hombre a buscar la seguridad mediante la subordinación de la naturaleza a su propia voluntad. Así, la naturaleza ya no ofrece los lineamientos para la acción humana sino que es un "orden" incierto, y por tanto peligroso, que hay que dominar. Es sometido en un nivel intelectual por la ciencia moderna; que desarrolla un cuadro o modelo matemático del mundo, reduciendo así al mundo a la categoría de objeto predecible y, por ende, controlable. Heidegger llama objetivación a este proceso. Así, la tecnología moderna une esta nueva ciencia con el trabajo humano para someter y transformar al mundo natural en un objeto apropiado para uso y habitación del hombre.

El intento por asegurar la objetividad y la libertad humanas mediante la subyugación tecnológica de la naturaleza fracasa, sin embargo, porque forzosamente entraña la subyugación, asimismo, de la naturaleza humana, y así pone a los hombres en conflicto unos con otros. Este conflicto cada vez más enconado lleva a la formación de entidades políticas mayores y técnicamente más organizadas y así, de hecho, conduce a la subordinación de to-

dos los seres humanos a la tarea tecnológica mundial. Así, para Heidegger, el conflicto en los tiempos modernos no es consecuencia de la pasión, de la parcialidad humana, de la voluntad de poder, del antagonismo de clase o de disputas por la naturaleza de la justicia, sino el resultado de los intentos por lograr la libertad humana en el mundo natural por medio de la tecnología. Por consiguiente, el conflicto también es inevitable ya que lo que significa ser humano en el mundo moderno es medir, dominar y domeñar a la naturaleza, es decir, ser tecnológico. Heidegger sigue este desarrollo desde Descartes, pasando por Leibniz, Kant, Hegel, Schelling y Nietzsche hasta la tecnología universal del siglo XX.[3] Es la historia del creciente nihilismo del pensamiento moderno en el viaje del hombre moderno como sujeto, desde la autoconciencia cartesiana hasta la voluntad de poder nietzscheana, la que en opinión de Heidegger se encuentra en el meollo de la tecnología mundial. Asimismo, es la historia de la degeneración del hombre, de consciente amo de la creación a obrero y hombre-masa. La modernidad culmina, como Heidegger ya lo había reconocido en *El ser y el tiempo*, en el completo olvido del Ser en la total deshumanización del hombre, el cual a su vez se convierte en simple materia prima para una tecnología mundial que sólo tiende a su propia nihilista perpetuación y desarrollo.

Desarraigados y alienados de la sociedad tradicional, los modernos intentamos construir un lugar para nosotros mismos en mitad del devenir con ayuda de la historia. La historia nos permite medir y demarcar el tiempo de tal modo que podamos determinar nuestro origen y nuestro lugar con respecto a todas las otras cosas. Podemos así protegernos de la aterradora incertidumbre de un devenir sin rumbo. Sin embargo, este proyecto en el fondo intenta convertir al tiempo en objeto de explotación, y por ello es análogo a la objetivación del espacio emprendida por la ciencia natural moderna. Sin embargo, sólo logra apartar más completamente al hombre de la tradición metafísica que le había dado un lugar y un significado auténticos, uniéndolo en algún nivel básico con la cuestión del Ser, durante largo tiempo olvidada. Apartado por entero de esta cuestión, el hombre también queda aislado de la dirección que aquélla daba a su pensamiento y a su actividad. Sin embargo, sin esa dirección, la historia puede ser interpretada de cualquier manera, pues ya no hay una norma de verdad y de realidad. En opinión de Heidegger, el hombre cae así presa de la confusión del historicismo y el relativismo, de la que sólo puede escapar entregándose a la ideología y adoptando una cosmovisión arbitraria e irracional que le ofrezca una explicación simplificada pero totalista que resuelva toda incertidumbre e inseguridad.

De este modo, la historia y la ideología sólo sirven como dos instrumen-

[3] Para la versión de Heidegger de este desarrollo véase el siguiente artículo y libros suyos: "The Principle of the Ground", *Man and World*, VII (1974), pp. 207-222; *Kant and the Problem of Metaphysics* [Hay edición del FCE.] (Bloomington: Indiana University Press, 1962); *Hegel's Concept of Experience* (Nueva York: Harper & Row, 1970); *Schelling's Treatise on the Essence of Human Freedom* (Athens: Ohio University Press, 1985); *Nietzsche*, 4 vols. (Nueva York: Harper & Row, 1979-1987), y *The Question of Technology and Other Essays* (Nueva York: Harper & Row, 1977).

tos más al servicio de la conquista tecnológica de la tierra. En realidad, aumentan la competencia por lograr el predominio y hacen surgir una lucha ideológica que termina en la guerra mundial, la cual a su vez es el medio para asegurar más una movilización total y un control total de la humanidad, que a la postre borra la diferencia misma entre guerra y paz. El fin de la subjetividad y la libertad modernas en ese sentido es una universal falta de hogar y enajenación bajo la hegemonía de un totalitarismo ideológico que tiende al predominio y la explotación universales del hombre y de la naturaleza. En esas condiciones, el *homo sapiens* queda reducido a *homo brutalitas.*

Heidegger describe tres formas de vida política en el fin de la modernidad: norteamericanismo, marxismo y nazismo.[4] A su parecer, las tres son formas de subjetividad y de nihilismo y, por ello, metafísicamente idénticas. Todas se caracterizan por la dictadura de lo público sobre lo privado, y por el predominio de la ciencia natural, la economía, la política pública y la tecnología. En su opinión, norteamericanismo no es liberalismo o democracia sino una forma particular de positivismo lógico que sirve como asistente de la ciencia y de la tecnología. La realidad del norteamericanismo es el complejo industrial, la agencia central de planeación económica y tecnológica, que organiza el trabajo del hombre común y extiende su dominio a través del mercado mundial. De igual manera, el marxismo no sólo es un partido o una cosmovisión sino que es, antes bien, la elevación del proceso de producción al predominio y la consiguiente reducción del hombre a ente socialmente producido. Tanto el norteamericanismo como el marxismo consideran erróneamente la espiritualidad humana como inteligencia calculadora y por ello no captan la necesidad de considerar la *cuestión* del Ser. La forma más extrema de esta falta de razonamiento es el nazismo, que completa e invierte el pensamiento moderno, remplazando la razón por el instinto. El instinto es intrínseco no al individuo sino a la raza y recibe voz de sus jefes, quienes hablan por la esencia racial subjetivista. Sus instintos se elevan por encima de la nihilista parálisis de la razón al hecho y producen así la ilusión de certidumbre y de seguridad. Sin embargo, el nazismo no reconoce que su distinción fundamental entre superhombre e infrahombre es arbitraria, ya que ambos han sido, en principio, reducidos a bestias.

Así, las varias formas de la vida moderna sólo representan una institucionalización del nihilismo. Ésta, sin embargo, no se debe al carácter deficiente de la modernidad misma, pues la modernidad y por tanto el nihilismo sólo son las consecuencias finales del proyecto metafísico que comienza con los griegos. Captar el origen y el verdadero avance del nihilismo, sostiene Heidegger, es necesario, así, para examinar a los griegos.

El mundo griego y la civilización occidental como tales empezaron, en opinión de Heidegger, con la revelación del Ser, con lo que a veces llama, utilizando el griego *alētheia,* "verdad" o, literalmente, "no olvido".[5] En esta

[4] Para la interpretación que da Heidegger al norteamericanismo, el marxismo y el nazismo, véase *IM*, pp. 37-51, y *Vier Seminare* (Francfort del Meno: Klostermann, 1977).

[5] Para el estudio de los griegos por Heidegger, véase *IM: Early Greek Thinking* (Nueva York:

revelación, el Ser apareció como caos o nada, como la violencia del abismo que abrumaba al hombre en todo su misterio y que abría un nuevo modo de pensar y de actuar, un nuevo mundo, que creaba nuevos dioses, una nueva ética, una nueva política y una nueva concepción de la humanidad misma del hombre. En otras palabras, el hombre quedó abrumado por el fundamental misterio y la incomprensibilidad de la existencia. Heidegger sostiene que ésta es la experiencia concreta de Ser, del modo en que el Ser aparece ante el hombre. El Ser, en este sentido, apareció ante los griegos como *pregunta* fundamental. Sin embargo, como pregunta, les movió a buscar respuesta, apartándose así de la pregunta misma, apartándose del Ser. Los presocráticos se encontraron en mitad de esta lucha entre el Ser como misterio fundamental o *pregunta* sobre la existencia y los seres, determinados por categorías o *respuestas* a esta pregunta. La lucha fue llevada adelante en el arte, o en lo que Heidegger a menudo llama lenguaje, no sólo por poetas sino también por escultores, arquitectos, pensadores y estadistas que tomaron parte en establecer las leyes, costumbres e instituciones del mundo griego. Todos ellos se enfrentaron al misterio de la existencia, que la experiencia del Ser evocó, y construyeron un nuevo modo de comprender y un nuevo mundo como respuesta o solución a este misterio.

La más grande creación de los griegos fue la *polis*. Para ellos no sólo era el lugar en que se realizaban los asuntos del Estado, sino el lugar en que los hombres y los dioses se relacionan entre sí, donde el hombre por primera vez reconoce su mortalidad terrena en oposición a su inmortalidad celestial. Los griegos, como los ve Heidegger, fueron así capaces de encarnar un auténtico entendimiento de la muerte y por tanto de su propia finitud y destino en su arte, religión y filosofía y, ante todo, en sus instituciones políticas. En este sentido, la *polis* es fuente de la humanidad del hombre como Ser humano. Mientras el hombre reconozca su propia mortalidad y destino en oposición a los dioses inmortales, tendrá un lugar particular o *ethos* de sí mismo, y, por tanto, será capaz de una ética. El carácter de su lugar y por tanto de su ética y su política es, así, un reflejo del carácter particular de los dioses y de las relaciones del hombre con ellos. En este sentido, la *polis* siempre es el lugar de los dioses y se caracteriza en sus leyes e instituciones por el panteón particular que ha sido revelado.

Esta experiencia presocrática del Ser, en opinión de Heidegger, es fundamentalmente trágica. El abismo del Ser que provoca asombro y pensamiento también saca al hombre del orden cotidiano de las cosas. El Ser lo pone todo en entredicho, y quienes como Antígona, Edipo y Heráclito que encuentran la cuestión de Ser se vuelven "*apolis*, sin ciudad ni lugar, solos, alienados, sin modo de salir, al centro del ser en general, y al mismo tiempo sin condición y límite, sin estructura y orden porque, como creadores, primero deben fundamentar todo esto".[6] En un sentido trágico-heroico, arrojados de

Harper & Row, 1975), y *Erläuterungen zu Hölderlin's Dichtung* (Francfort del Meno: Klostermann, 1944).

[6] *IM*, pp. 152-153.

la vida ordinaria, estos fundadores representan para los griegos la más alta humanidad posible.

La época trágica en que tales figuras tienen sentido y significación llega a su fin al desaparecer la revelación del Ser. Este mundo terminó cuando la pregunta del Ser quedó sumergida en sus respuestas y no reapareció como pregunta, es decir, cuando, en términos de Heidegger, el Ser se retiró y fue olvidado. ¿Por qué? En opinión de Heidegger, esto fue oscuro y misterioso, y no corresponde al hombre, sino al propio Ser. El que ocurriera es el hecho central y decisivo de toda la historia occidental.

Este retiro del Ser como pregunta empezó con los sofistas y culminó en el pensamiento de Platón y Aristóteles.[7] La excepción a esta corriente fue Sócrates, quien siguió al Ser en su retiro, es decir, siguió el camino dialéctico de regreso mediante las respuestas a la pregunta del Ser mismo, en un intento por llegar al misterioso y a menudo contradictorio principio del pensamiento.[8] En cambio, Platón se apartó de la cuestión del Ser y en realidad cerró esta cuestión, dándole una respuesta decisiva. El Ser como él lo presenta es presencia eterna, la forma o idea inmutable, en contraste con las cosas efímeras del mundo del devenir. De este modo, el Ser desaparece como pregunta y reaparece como la más alta respuesta, como el Ser de seres, como la esencia inmutable de todas las cosas. Sobre esta base, Platón, Aristóteles y los escolásticos lograron articular una ontología o jerarquía de los seres de acuerdo con su proximidad al Ser mismo. Es esta jerarquía metafísica la que en sus diversas transformaciones constituye la estructura del mundo occidental. La primera de estas transformaciones hizo surgir el cristianismo y la Edad Media, la segunda, el mundo moderno. En la primera, el Ser se retiró de la naturaleza a la trascendencia, socavando así el antiguo cosmos. La inmediatez del Ser o esencia de las cosas en su forma natural cedió ante la noción de que esta forma sólo era una de muchas creaciones posibles de un Dios trascendente y, en última instancia, incomprensible, único que auténticamente "es" en el más alto sentido. El propio cristianismo fue socavado por el retiro del Ser, en que el hombre reemplaza a un Dios que va retirándose como fundamento de todo ente y por tanto como centro de toda ontología. El hombre como sujeto consciente de sí mismo es, en adelante, lo que en realidad es. Sin embargo, en la medida en que el hombre se capta a sí mismo como Ser, el Ser pierde sus últimos vestigios de misterio y por tanto la capacidad de provocar asombro y pensamiento, pues el hombre, como arguye Descartes, se conoce a sí mismo inmediata y completamente. En ese sentido, la historia occidental queda determinada por la cuestión original del Ser y sus sucesivos retiros. De este modo es la historia del olvido del Ser como pregunta y el triunfo del ente como respuesta. Con

[7] Para su estudio de Platón y Aristóteles, véase especialmente su "Plato's Doctrine of Truth", en *Philosophy in the Twentieth Century*, ed. W. Barrett y H. D. Aiken, 4 vols. (Nueva York: Random House, 1962), III, pp. 251-270, y "On the Being and Conception of *Physics* in Aristotle's Physics B, 1", *Man and World*, IX (1976), pp. 219-270.

[8] En ninguna parte explica Heidegger su alejamiento de Sócrates y Platón. En muchos aspectos parece seguir la distinción y caracterización que de ambos hace Nietzsche.

la interpretación de Nietzsche, del Ser como uno entre muchos entes distintos, el Ser desaparece por completo, y el Occidente, que había sido guiado por la oculta *cuestión* del Ser, llega a su fin.

De este modo, Heidegger se vuelve contra la tradición de la Ilustración para revelar el carácter sombrío de la vida moderna. Pero no llama nuestra atención a este omnipresente nihilismo tan sólo para provocar desesperación o repugnancia de nosotros mismos, sino porque cree que discierne en sus profundidades la luz inicial de una nueva revelación del Ser. Sin embargo, demostrar esto es mostrar la conexión oculta e interna del Ser y la nada. En esta investigación Heidegger se basa en los presocráticos. En particular, ve un paralelismo entre la experiencia presocrática de la cuestión o abismo del Ser y la experiencia contemporánea del nihilismo. El nihilismo suele ser interpretado como la afirmación de que nada es, o sea, no que absolutamente nada es sino que no hay un fundamento para los entes y por tanto no hay una norma u orden inmutable. Heidegger, por su parte, desea interpretar el nihilismo como la percatación de que el fundamento es literalmente nada, es decir, no-cosa, o no ser. Esto significa que el fundamento debe ser interpretado como algo aparte de los entes, y eso significa el Ser en su sentido primordial como caos o abismo. De este modo, el nihilismo es el naciente reconocimiento del Ser, de la cuestión o misterio fundamental que se encuentra en la fuente del asombro que evoca todo pensamiento, todas las categorías y por tanto, todo orden. En el nihilismo, el Ser aparece como caos o abismo y socava toda ontología y por tanto toda ética, política y religión. De este modo, el advenimiento del nihilismo señala el fin de la civilización occidental y, por tanto la posibilidad de un retorno a una perspectiva preoccidental, y tal vez hasta un acercamiento de Oriente y Occidente.

A pesar de todo, el nihilismo no es un retorno a los presocráticos y, de hecho, nos aparta del mundo que aquéllos abrieron. Los primeros griegos experimentaron la cuestión del Ser, según dice Heidegger, como la pregunta "¿Qué es el Ser?" La pregunta guía del pensamiento occidental es, pues, la cuestión del qué. Es esta pregunta la que intentan responder la filosofía y la ciencia. Por tanto, la biología antigua trató de explicar *cuáles son* las diferentes formas de vida, es decir, intentó descubrir y describir las categorías o especies de cosas. La cuestión del Ser que brota del nihilismo, por lo contrario, no es la cuestión del qué sino la cuestión del cómo, la cual en muchos aspectos siempre ha ocupado lugar central en el pensamiento moderno y se encuentra oculta, por ejemplo, en el corazón de la ciencia, la tecnología y la historia modernas. Así, nuestro pensamiento no va dirigido a responder a la pregunta "¿Qué es?" sino, en cambio, a la pregunta "¿Cómo funciona?" La biología moderna no se interesa principalmente, pues, en descubrir la división de la naturaleza de acuerdo con géneros y especies, sino en explicar cómo funcionan los organismos. Por consiguiente, la naturaleza no es interpretada como un bello cosmos que se debe contemplar y emular sino como una conjunción de fuerzas o como un mecanismo que puede utilizarse para la conservación y la prosperidad humanas. En la medida en que el Ser ocurre cual el *cómo* de lo que es, es decir, cómo son las cosas, es incomprensible den-

tro de las categorías del lenguaje que han sido determinadas por una metafísica que siempre ha comprendido al Ser y a los entes como cosas, como qués. De este modo, el marco de nuestro entendimiento impide el reconocimiento del Ser. Por tanto, como concluyó Heidegger tras el fracaso de *El ser y el tiempo*, el Ser por fuerza permanece oculto y, por ello, impensado y olvidado.

En el pensamiento de Heidegger es fundamental el intento por mostrar la conjunción del Ser como el cómo de lo que es con la historia o el tiempo.[9] La historia (*Geschichte*) no es, según Heidegger, una serie causal ni el desenvolvimiento de la libertad humana o del desarrollo dialéctico de los medios de producción, sino el destino (*Geschick*) del propio Ser. Heidegger saca esta noción del destino del griego *moira*, "destino", "sino", que es la fuente oscura y misteriosa del cambio que establece el horizonte para los seres pero que permanece, en sí misma, más allá de tal horizonte. *Moira* es el Ser mismo como cuestión fundamental que provoca al hombre y le dirige hacia respuestas pero que, así, se retira y es ocultada por las respuestas y olvidada. Como esta pregunta rectora, el Ser es historia o destino.

Bajo esta luz, el pensamiento de Heidegger parece ser un historicismo radical. Hegel interpretó la historia como el desarrollo dialéctico de la razón hacia su culminación en el conocimiento absoluto; Marx aceptó esta idea del carácter dialéctico de la realidad, pero negó que hubiese llegado a su conclusión; Nietzsche, a su vez, negó hasta esta racionalidad dialéctica y afirmó, en cambio, que el mundo era simple devenir, gobernado tan sólo por la voluntad de poder y el eterno retorno. Heidegger parece llevar a un fin este progresivo desarrollo del historicismo, con su afirmación de la identidad de la historia y el Ser. Sin embargo, tal interpretación al menos en parte falsea el pensamiento de Heidegger, pues éste no intenta mostrar que el Ser es historia, sino que la historia es la revelación del ser. Por ello no tiende a la historización del Ser sino a la eternización de la historia o el tiempo. Según Heidegger, la historia como destino se desenvuelve hacia adelante y hacia atrás partiendo de la revelación del ser. Por cualquier razón oscura e incomprensible, el Ser aparece al hombre como cuestión particular y fundamental. Esta cuestión dirige entonces al hombre, como hemos visto, hacia una esfera particular de respuestas y, así, establece una meta o un futuro y un pasado apropiado a esta meta. Vemos así que la historia es una serie de proyecciones únicas de eternidad sobre la temporalidad, de revelaciones únicas del Ser que son impredecibles e inconmensurables unas con otras. Cada época cree que posee la verdad y en realidad posee la verdad, ya que interpreta a su propia manera lo que es eterno, lo que es expresión de lo eterno, del Ser como el *cómo*, cual la historia o el destino de los entes.

Heidegger sospecha que el nihilismo moderno es el advenimiento de semejante revelación del Ser. Con él empieza a ser posible un encuentro inmediato con el Ser no sólo porque borra todas las categorías dentro de las cuales ha estado aprisionado el Ser, oculto y olvidado, sino también porque

[9] Para la interpretación de la historia por Heidegger, véase su "A Letter on Humanism", en *Basic Writings*, ed. D. F. Krell (Nueva York: Harper & Row, 1977); *Nietzsche*, IV, pp. 199-250, y *Being and Time* (Nueva York: Harper & Row, 1962).

borra todas nuestras concepciones falsas acerca de nuestro propio Ser humano, todas las nociones de fama inmortal, de inmortalidad del alma o de real inmortalidad biológica, haciendo así posible, de nuevo, una experiencia auténtica de nuestra propia mortalidad, de la muerte como nuestra máxima posibilidad. Así, el nihilismo no puede ser simplemente rechazado o superado. Es, antes bien, la realidad contemporánea y contiene, a la vez, la posibilidad de absoluta degradación y la posibilidad de salvación en una nueva revelación del Ser. Lo que es decisivo para el hombre es prepararse a recibir esta revelación. Esto no significa rechazar el moderno mundo técnico y político que es la base para el Ser humano contemporáneo del hombre. Antes bien, Heidegger cree que esta nueva revelación conducirá a una reinterpretación fundamental del hombre y la tecnología que dará un nuevo sentido y significado a la existencia humana y, por tanto, a la actividad humana. El conocimiento del Ser cual el cómo de las cosas, cual tecnología e historia, no es, pues, otra cosa que la liberación del hombre para aceptar su propia esencia como Ser humano. El carácter sustantivo de la vida humana y, por ello, la forma de la ética y la política en el contexto de este nuevo mundo, a pesar de todo, sigue siendo oscuro y depende, en opinión de Heidegger de la plena revelación del Ser así como la recepción y respuesta humanas a la preguntaba que plantea. Por ello, aunque Heidegger explica así *cómo* se forjará el futuro, no sabe ni puede explicar *qué* forma tomará.

Aunque el hombre no puede superar el nihilismo, sí puede prepararse para una nueva revelación. En realidad, el proyecto de Heidegger es esa preparación. Incluye *1*) liberar al hombre de todas las categorías y normas metafísicas mediante una reinterpretación destructiva fundamental de la historia del pensamiento occidental; *2*) fomentar una auténtica experiencia del nihilismo contemporáneo llamando al hombre a una resuelta confrontación con la muerte y el absurdo, y *3*) convencer al hombre de que acepte su destino particular dentro del destino de su pueblo o su generación, hecho manifiesto en la revelación del Ser.

Desde luego, Heidegger no puede garantizar que aun en tales circunstancias el Ser se revelará, que la misteriosa "esencia" de la existencia volverá a golpear al hombre con toda su fuerza, engendrando así asombro y pensamiento auténtico. El resultado de todos los esfuerzos y sacrificios que exige Heidegger puede no ser nada. Sin embargo, lo que tal vez sea aún más ominoso, Heidegger no explica cómo distinguir una auténtica revelación del Ser, de las proyecciones de los prejuicios y las pasiones subliminales. En realidad, su destrucción de la metafísica parece hacer imposible semejante distinción ya que destruye todas las categorías con base en las cuales podría hacerse esa distinción. De manera similar, su hincapié en una nueva existencia auténtica, en contraste con la inautenticidad de nuestra existencia contemporánea, hace que Heidegger identifique el norteamericanismo, el marxismo y el nazismo que desdeñan las cuestiones políticas más importantes del siglo XX, tildándolas de epifenoménicas, y socava la base de toda diferenciación ente regímenes decentes y regímenes monstruosos. Por último, dado que Heidegger es incapaz de prever qué forma adoptará incluso

una revelación auténtica, no es claro si el nuevo dios que Heidegger cree necesario para salvarnos será en realidad preferible al "blando" nihilismo del mundo técnico. En realidad, semejante dios bien puede ser una "ruda bestia" cuya solución al nihilismo "blando" fue en realidad un nihilismo monstruosamente "brutal", que ofrece perversión en lugar de placer, y terror en lugar de trivialidad.

Esto tal vez nos permite tener cierto atisbo del apego de Heidegger al nazismo y los peligros que acechan a otros por el camino que él señala. No es posible que Heidegger desconociera los peligros a los que se enfrentaba. El último renglón de su discurso de toma de posesión como rector —"Todo lo grande se encuentra en la tormenta"— fue tomando del sexto libro de *La República* de Platón, en que Sócrates describe los peligros que corre el filósofo que intenta tomar la ciudad en su mano. Heidegger consideró que nuestra época era afín a la de los presocráticos. Una y otra ofrecían gran oportunidad, pero también gran peligro, especialmente para quienes afrontaran la perturbadora cuestión del Ser. Aquí, Heidegger acaso tomara una lección de la historia de Edipo, a quien muestra tanto respeto. O tal vez debamos concluir que estaba demasiado consciente de su lección, que el hombre que trata de fundar una nueva política sobre la base de una revelación no es simplemente arrojado de la vida política ordinaria sino que también se enreda en los más espantosos crímenes y las más horribles degradaciones. Aquí, el hecho de que Heidegger ni siquiera criticase de manera explícita a los nazis por sus atrocidades pesa una enormidad contra él y su pensamiento.

Aristóteles observa que el hombre que vive fuera de la ciudad es una bestia o un dios; Heidegger bien puede enseñarnos que quienes van más allá de la ciudad en busca de un nuevo dios a menudo se encuentran en adoración a los pies de la bestia; que quienes derivan la razón de la revelación fácilmente se enredan en la sinrazón más alta y más monstruosa. Su pensamiento y sus ejemplos parecen conducirnos, pues, en direcciones opuestas, y plantean nuevamente la pregunta de la relación del filósofo con la ciudad.

## LECTURAS


A. Heidegger, Martin, *Introducción a la metafísica.*
———, *El Ser y el tiempo,* México, F.C.E.

B. Heidegger, Martin, *Nietzsche,* 4 volúmenes.
———, "Cartas sobre el humanismo"
———, *La cuestión de la tecnología y otros ensayos,* Nueva York, Harper and Row, 1977.

# EPÍLOGO
# LEO STRAUSS Y LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA POLÍTICA

Nathan Tarcov y Thomas L. Pangle

Sería legítimo y natural que al consultar este libro el estudiante se preguntara cuál es el enfoque que se da aquí a la enseñanza de la filosofía política. El originador de este enfoque fue el compilador principal de la obra, Leo Strauss. Nacido en Alemania en 1899, estudió filosofía, matemáticas y ciencia natural en su país y asistió a cursos de Husserl y de Heidegger. Después de trabajar como investigador en un instituto de estudios judaicos en Berlín, abandonó Alemania en 1932 y finalmente se estableció en los Estados Unidos de América, donde se dedicó a la docencia en la New School for Social Research (1938-1949), en la University of Chicago (1949-1967), en el Claremont Men's College (1968-1969) y, por último, en el Saint John's College hasta su muerte, en 1973. Fue maestro que influyó en grado extraordinario y la mayoría de quienes colaboraron en esta obra fueron discípulos suyos. Pero lo más importante son sus obras, que suman 15 libros (los tres primeros en su lengua materna, el alemán, y 12 más en inglés), en los que interpreta una gran variedad de textos y autores e investiga los problemas fundamentales de la filosofía política.

## El giro hacia la historia de la filosofía política

Strauss se presenta ante todo como historiador de la filosofía política, si bien refiere su giro hacia el estudio de este ámbito de la historia no como algo motivado por una curiosidad de anticuario respecto al pasado sino como resultado de lo que él diagnosticó como la actual crisis de Occidente y de la modernidad.

El signo más palpable de la crisis occidental, según Strauss, era la amenaza práctica a su sobrevivencia, amenaza proveniente del Este, de un comunismo que, tanto en la forma de teoría política occidental moderna como en la forma de despotismo oriental, constituye una expresión sin precedentes de la tiranía del pasado.[1] Aunque la verdadera crisis era que Occidente, bajo la influencia de sus más altas autoridades intelectuales, no creía ya en

Excepto donde se indica lo contrario, todas las obras son de Leo Strauss.

1 "On a New Interpretation of Plato's Political Philosophy", *Social Research*, XIII, núm. 3 (septiembre de 1946), pp. 332-333; *On Tyranny* (Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1968), pp. 21-22, 189-190; *The City and Man* (Chicago: University of Chicago Press, 1978), pp. 3-5 (en adelante se

sí mismo, en su propósito, en su superioridad. Pues en la manera en que Strauss entendía el Occidente moderno, éste está constituido por una finalidad o un proyecto específicos: la construcción de una sociedad universal de naciones libres e iguales y de hombres y mujeres también libres e iguales que disfrutasen de una riqueza universal, y por tanto de justicia y felicidad universales, por medio de la ciencia entendida como la conquista de la naturaleza al servicio del poder humano. Este propósito, que nos es tan familiar a los que vivimos en el siglo de los Catorce Puntos de Wilson y de las Cuatro Libertades de Roosevelt, vino a caracterizar a Occidente sólo en la modernidad. Los pensadores premodernos, en cambio, aceptaban tanto la pluralidad como la particularidad de la sociedades políticas y las desigualdades naturales y convencionales de significación política entre los seres humanos. Ellos hacían hincapié en la búsqueda social de la virtud o la salvación, y en la evitación del lujo y de la corrupción que éste engendra. Concebían la ciencia como la contemplación (y la tecnología como imitación) de la naturaleza. La pérdida de la fe en el nuevo propósito constituía por tanto una crisis específica de la modernidad. Y dado que el propósito que ha llegado a animar a Occidente tuvo su origen en la filosofía política moderna, Strauss llegó a la conclusión, al parecer extraña, de que la crisis general de Occidente era en lo fundamental una crisis de la disciplina particular de la filosofía política.[2]

Strauss concebía la pérdida occidental de certeza respecto a su finalidad no como una falta psicológica de voluntad o como una falta moral de valentía, sino como resultado de dificultades teóricas. Las dificultades residían en parte en dudas específicas acerca de las premisas propias del proyecto moderno, premisas como la de la valía del universalismo, sobre las relaciones entre abundancia, justicia y felicidad, y en cuanto a la interpretación de la ciencia como la conquista de la naturaleza al servicio del poder humano. Tales dudas provenían en cierta medida de la experiencia del siglo XX: de las prolongadas divisiones políticas como bastión en contra de la tiranía universal; de la persistencia del mal y la desdicha en medio de la opulencia; y de los peligros tanto para el hombre como para la naturaleza surgidos de la ciencia desencadenada.[3] Pero, y de manera aún más fundamental, la duda acerca de la superioridad del propósito de Occidente se fundaba en las recientes doctrinas modernas que negaban la posibilidad del conocimiento racional de la validez universal de cualquier propósito o principio. La ciencia social limitó su competencia a los hechos en tanto distintos de las elecciones y principios morales y fundamentales, a los cuales concibió como "valores" o preferencias irracionales. La doctrina que Strauss denominó "his-

alude a esta obra como *City*); "The Three Waves of Modernity", en *Political Philosophy: Six Essays by Leo Strauss*, ed. Hilail Gildin (Indianapolis y Nueva York: Bobbs-Merrill y Pegasus, 1975), p. 98.

[2] *Natural Right and History* (Chicago: University of Chicago Press, 1953), pp. 1-2 (en adelante *NRH*); *City*, pp. 2-4; "The Crisis of Our Time", en Harold J. Spaeth, ed., *The Predicament of Modern Politics* (Detroit: University of Detroit Press, 1964), pp. 41-45; "Three Waves of Modernity", pp. 81-82.

[3] "Crisis of Our Time", pp. 42-43; *City*, pp. 5-6.

toricismo" afirmaba que todos los pensamientos y acciones humanos son en esencia resultado de situaciones históricas, cuya secuencia demuestra no tener ninguna meta o sentido racional. El relativismo aseveraba que todos los absolutos aparentes no son más que ideales relativos a marcos de referencia particulares. Todas estas doctrinas rechazaban en consecuencia la filosofía política en su forma original.[4] Tal situación constituía una verdadera crisis para la filosofía política moderna, porque estas doctrinas eran las implicaciones últimas de las interpretaciones de la naturaleza y de la historia que constituían las suposiciones de la propia filosofía política moderna.

Esta crisis teórica, en opinión de Strauss, tuvo como secuela una crisis práctica, en la medida en que hizo imposible la defensa incondicional de Occidente, de no ser como cuestión de oscurantismo fanático.[5] Las consecuencias prácticas no sólo suponían vulnerabilidad frente al peligro externo sino, y más importante, una tendencia interna de la democracia liberal, desprovista de confianza en la racionalidad de su propósito y sus criterios, a degenerar en exceso de tolerancia o en conformismo y filisteísmo.[6] El problema práctico no era, por tanto, en opinión de Strauss, la democracia liberal misma, de la cual se consideraba simpatizante, sino la necesidad de defenderla tanto de los peligros externos como de los internos. Demostrar la necesidad práctica de una solución no es, empero, probar la verdad de una solución: Strauss jamás perdió de vista la diferencia entre utilidad y verdad. La necesidad práctica tan sólo podía inspirar una indagación sin resultados preconcebidos, "mirando de frente a nuestra actual confusión".[7]

La crisis de Occidente, de la modernidad y de la democracia liberal se encontraba ejemplificada de la manera más clara, según Strauss, en el problema judío, el cual concebía como "el símbolo más patente del problema humano, en la medida en que es un problema político o social".[8] El problema judío revela, en primer lugar, las limitaciones del liberalismo: la sociedad liberal, fundada en una moral universal y no en la religión (a la que considera privada), parece ofrecer a los judíos una participación igualitaria; pero, precisamente porque reconoce una esfera privada, también reconoce el antisemitismo y la consiguiente desigualdad social, y no puede ofrecer garantía alguna contra ellos. Y más importante aún, al poner la asimilación como *el* modelo, la sociedad liberal priva a los judíos de la dignidad derivada de la fidelidad a su propia tradición heroica, mientras que con mucha frecuencia sólo ofrece a cambio una satisfacción y una participación superficiales en una sociedad humana universal inexistente. Sin embargo, pese a todos sus inconvenientes, esta dudosa solución es a todas luces superior

[4] *City*, pp. 1, 6-7; "The Crisis of Political Philosophy", en Spaeth, ed., *Predicament of Modern Politics*, p. 91; *What Is Political Philosophy?* (Westport, Conn.: Greenwood, 1973), pp. 17-27 (en adelante *WIPP*).

[5] *NRH*, p. 6.

[6] *WIPP*, p. 20; "Crisis of Our Time", p. 48.

[7] *NRH*, pp. 6-7; "The Mutual Influence of Theology and Philosophy", *Independent Journal of Philosophy*, III (1979), 114; *City*, p. 11.

[8] *Spinoza's Critique of Religion* (Nueva York: Schocken, 1965), p. 6.

a las "soluciones" resultantes de la destrucción del Estado liberal producto de los Estados del nacional socialismo y el comunismo. En cuanto al sionismo político (del cual Strauss, cuando joven, fue ardiente partidario),[9] la solución tentativa que ofrece a los judíos es la asimilación ya no como individuos, sino como pueblo, con su propio Estado secular liberal, semejante al de otros pueblos. Empero, para no ser una forma hueca, tal Estado requiere de una cultura judía como contenido. Y cultura judía significa, en un sentido serio, antes que nada el credo judío, el cual, como fe o esperanza en Dios más que en los hombres, "debe considerar blasfema la idea de una solución humana al problema judío".[10]

En segundo lugar, el problema judío pone de manifiesto, en consecuencia, una tensión que trasciende la modernidad y su crisis, la tensión entre razón humana y revelación divina —las reivindicaciones rivales de cuál es la causa de la humanidad, representadas por Atenas y Jerusalén—, tensión que Strauss consideraba "el corazón, la fuente de energía de la historia intelectual de Occidente, de su historia espiritual" y "el secreto de la vitalidad de la civilización occidental".[11] Strauss negó que la filosofía moderna hubiese puesto fin a este conflicto refutando la revelación; de hecho, sus infructuosos esfuerzos por lograrlo mediante la transformación de la filosofía en certeza sistemática consiguieron tan sólo empañar o destruir esa conciencia de la ignorancia que para el filósofo es la principal evidencia de la necesidad de la filosofía.[12]

La respuesta de Strauss a la crisis de la modernidad fue un estudio de la filosofía política tanto moderna como antigua. Puesto que la crisis era resultado de las expresiones más recientes de lo que se hallaba implicado en las premisas esenciales de la filosofía política moderna, era imposible ir adelante directamente y resolverla con base en esas doctrinas más recientes. Era necesario, más bien, retroceder por lo menos provisionalmente, y tratar de recuperar esas premisas en sus formas originales anteriores para ver si la crisis podía superarse con base en ellas. Para comprender y cuestionar estas premisas modernas originales, se necesitaba a su vez tratar de contraponerlas a la filosofía política clásica, dado que en su origen surgieron en parte fundadas en esa alternativa ahora casi olvidada, y en parte en oposición a ella. La confianza moderna en el progreso, y no sólo eso sino también la separación entre hecho y valor, el relativismo y el historicismo —las doctrinas mismas que fundan la crisis—, han hecho que la mayoría de los estudiosos modernos no logren concebir la posibilidad de que puedan ser verdaderas las doctrinas pasadas (que no son sólo cosa del pasado sino que suponen un

[9] "A Giving of Accounts: Jacob Klein and Leo Strauss", *The College*, XXII, núm. 1 (abril de 1970), p. 2.

[10] *Spinoza's Critique of Religion*, pp. 3-7; "Progress or Return? The Contemporary Crisis in Western Civilization", *Modern Judaism* I (1981), pp. 21-22.

[11] "Progress or Return?", p. 44; *supra*, pp. 286-287.

[12] *NRH*, pp. 32, 36, 71-72, 74-76; *Spinoza's Critique of Religion*, pp. 28-29, 30-31; "Mutual Influence", pp. 113-114, 116-118; *Studies in Platonic Political Philosophy* (Chicago: University of Chicago Press, 1983), pp. 149-150 (en adelante *Studies*); *On Tyranny*, pp. 215-216.

compromiso con la racionalidad de lo que estas doctrinas recientes estigmatizan como "valores absolutos".) Carecen, pues, de la liberalidad necesaria para la comprensión. De tal suerte, Strauss dudaba de que se contara con interpretaciones adecuadas de la temprana filosofía política moderna o de la antigua filosofía política; debía emprender y fomentar investigaciones históricas que no presupusieran la verdad de la concepción imperante ni la falsedad de las concepciones del pasado.[13]

El estudio de Strauss de las doctrinas políticas moderna y antigua tenía que ser una investigación seria, tanto en términos históricos como filosóficos: históricamente seria en tanto que indagara primero las interpretaciones originales de sus autores; filosóficamente seria puesto que debía inquirir más tarde sobre su verdad. Este doble carácter de la investigación de Strauss encerraba una paradoja. Mientras que el historicismo, en oposición al cual Strauss esperaba mostrar otra vez la posibilidad de la filosofía política, toma en serio la indagación histórica del pensamiento pasado (no historicista) pero niega la posibilidad de la verdad de este pensamiento, la filosofía no historicista que esperaba recobrar Strauss no tomaba en serio las indagaciones históricas. La filosofía política clásica era una investigación sobre la naturaleza de los fenómenos políticos y sobre el mejor o el más apropiado orden político, no sobre los fenómenos particulares —estadistas y Estados específicos— que conciernen a la historia de la política, mucho menos sobre la historia de la filosofía política. Platón, por ejemplo, admite Strauss, tenía este "desinterés, o incluso desdén, por la verdad simplemente histórica", creía que la cuestión filosófica sobre el mejor orden político era "infinitamente más importante que la cuestión histórica de lo que esta o aquella concepción particular considera como el mejor orden político".[14]

Strauss tenía que justificar, por tanto, que su empleo de la investigación histórica fuera necesario sólo porque él vivía en circunstancias excepcionalmente desfavorables, y no porque gozara de superioridad alguna frente a los pensadores anteriores, cuya apelación a la indagación no histórica era a su vez signo de sus circunstancias más favorables.[15] Sólo de este modo podía esperar acceder sin reservas a la posible verdad del pensamiento del pasado, apertura necesaria, en primer lugar, para entenderlo, y posteriormente para aprender algo de él que pudiera remediar la presente crisis.

Strauss explicaba, pues, que mientras la filosofía política comienza de manera natural con el análisis directo y la aclaración de las opiniones que las encierran, el análisis y la aclaración de las opiniones modernas precisan primero de su comprensión *histórica* como modificaciones o transformaciones de opiniones anteriores. Pues él concebía las opiniones modernas como "modificaciones" o "transformaciones" no sólo en sentido accidental, como opiniones que casualmente suceden a otras, sino en un sentido esen-

[13] "A New Interpretation", pp. 328-332; *WIPP*, p. 68; "On Collingwood's Philosophy of History", *Review of Metaphysics*, V, núm. 4 (junio de 1952), 574; *NRH*, p. 33.

[14] *Persecution and the Art of Writing* (Glencoe, Ill.: Free Press, 1952), pp. 157-158; "A New Interpretation", pp. 330-331, 333-334; *WIPP*, pp. 56-57, 68, 74.

[15] *Persecution and the Art of Writing*, pp. 155-156; *WIPP*, p. 77.

cial, de tal suerte que sólo pueden entenderse como modificaciones o transformaciones.[16] Estas opiniones imbuyen la atmósfera intelectual, de tal modo que la gente a menudo no es consciente de que las sostiene, ya no digamos de su naturaleza histórica. Esta peculiaridad de las ideas modernas se debe en parte a su carácter tradicional o heredado y en parte a la creencia específicamente moderna en el progreso, el convencimiento de que los resultados siempre nuevos de la ciencia o la filosofía se basan en premisas establecidas hace mucho tiempo y que no necesitan ya someterse a examen.[17] En este sentido, las opiniones modernas difieren de aquellas que son objeto de análisis en la filosofía política clásica, las cuales pueden entenderse sin más retroceso de la indagación histórica y pueden, al menos en este respecto, considerarse opiniones "naturales" o puntos de partida de la filosofía.[18]

En particular, Strauss argüía que sus estudios históricos eran especialmente necesarios en una época dominada por el historicismo, de lo cual daba diversas razones. En primer lugar, el historicismo, que al final originaba la crisis de Occidente, puede entenderse y debatirse mejor mediante una confrontación con la filosofía no historicista del pasado, accesible a través de estudios históricos no historicistas.[19] En segundo lugar, el historicismo pretende fundarse en "la experiencia de la historia", la cual se supone que muestra la incapacidad de la filosofía política no histórica para resolver de manera definitiva sus propios problemas no históricos, y que sus respuestas transitorias dependen de sus situaciones históricas. Cuestionar esta "experiencia" y examinar si puede interpretarse de otra forma también es algo que exige estudios históricos no historicistas.[20] En tercer lugar, la congruencia pide que la interpretación historicista se aplique también al historicismo, que la visión supuestamente universal y final de cómo todo pensamiento humano depende en lo esencial de situaciones históricas transitorias se entienda a su vez como una idea en esencia dependiente de una situación histórica transitoria. Al aplicar la tesis historicista a sí misma se llega a una contradicción que conduce por último a una interpretación no historicista —semejante a la que el propio Strauss esboza en *Natural Right and History*— de la génesis del historicismo como sólo, quizá, "una solución artificial y provisional a un problema que sólo podría surgir sobre la base de premisas muy discutibles".[21] Por último, la propia experiencia de la auténtica comprensión histórica misma nos libera de los grilletes del historicismo; tal es la "autodestrucción del historicismo".[22]

En términos más generales, señalaba Strauss, los estudios históricos tie-

[16] *WIPP*, pp. 73-75; para modificaciones y transformaciones, véase también *NRH*, pp. 76-79; *City*, p. 10, y "Three Waves of Modernity", p. 83.
[17] *NRH*, p. 31; *WIPP*, pp. 27-28, 76-79.
[18] *Persecution and the Art of Writing*, pp. 155-156; *NRH*, pp. 79-80; *WIPP*, p. 75.
[19] *NRH*, p. 33; *On Tyranny*, p. 24.
[20] *NRH*, pp. 20-24, 31-32; *WIPP*, pp. 62-64.
[21] *NRH*, pp. 24-25, 33; *WIPP*, pp. 72-77; "Collingwood's Philosophy of History", pp. 585-586.
[22] *Persecution and the Art of Writing*, p. 158; *On Tyranny*, p. 27; *NRH*, p. 32.

nen importancia filosófica sólo en épocas de decadencia intelectual, cuando "existen buenas razones para creer que podemos aprender algo de suma importancia del pensamiento del pasado, que no podemos aprender de nuestros contemporáneos".[23] El estudio de Strauss de la historia de la filosofía política presuponía, pues, una insatisfacción radical con el pensamiento contemporáneo y un resultante interés en aquel pensamiento previo que no partiera de las premisas culpables de la actual crisis.

## La conducción de la historia de la filosofía política

Las razones específicas por las que Strauss se dedicó a la historia de la filosofía política dictaron las características peculiares de su forma de estudiarla.

La interpretación de Strauss de la crisis de Occidente lo impulsó a esforzarse por conseguir esa auténtica comprensión histórica del pensamiento del pasado que en un principio pretendió el historicismo pero de la cual no fue capaz por su constitución misma. Tratar de entender a los pensadores de la Antigüedad de la manera en que ellos mismos se interpretaban requería que intentásemos dejar de lado nuestras propias preguntas para ver las de ellos; que intentásemos basarnos tanto como fuera posible en lo que ellos dicen directa o indirectamente, y lo menos posible en información ajena; y que procurásemos emplear los términos por ellos empleados y sus premisas, evitando usar la terminología y las premisas modernas, ajenas a ellos. Según Strauss, este esfuerzo histórico por comprender el significado del pensamiento antiguo por fuerza implica el esfuerzo filosófico de tomar con seriedad la pretensión de verdad de ese pensamiento. Se debe concebir el pensamiento: examinar las conexiones lógicas y relaciones de un argumento con el mundo a fin de seguirlo.[24]

Este enfoque contrasta claramente no sólo con la historia de la filosofía política cuando ésta se conduce con base en la creencia en el progreso (la fe en la superioridad del pensamiento actual con respecto al del pasado), sino también con esta historia guiada sobre la base del relativismo o del historicismo. Para apreciar este contraste, sería útil que los estudiantes compararan esta obra con los libros de texto más influyentes en la época de Strauss y Cropsey que anteceden a esta obra: *A History of Political Theory,** de George H. Sabine (1937). El prólogo original a la obra de Strauss y Cropsey afirma que aquí se toma con toda seriedad la filosofía política como un fenómeno *del* cual se puede obtener conocimiento acerca de problemas aún vigentes; el prefacio original a la obra de Sabine asevera que las teorías políticas difícilmente pueden considerarse verdaderas en la medida en que incluyen valoraciones (que distorsionan incluso sus juicios sobre los hechos) y que no pueden separarse de las relaciones que guardan con los problemas, valo-

[23] "Collingwood's Philosophy of History", pp. 576, 585.

[24] "A New Interpretation", pp. 328-329; *On Tyranny*, pp. 24-25; *Persecution and the Art of Writing*, p. 161; "Collingwood's Philosophy of History", pp. 574, 579-585.

* *Historia de la teoría política*, Fondo de Cultura Económica, México, 1a. edición, 1945.

raciones, hábitos e incluso prejuicios de su tiempo. En clara oposición con el caso de la obra de Strauss y Cropsey, el prólogo de Sabine confiesa una preferencia por la separación entre hechos y valores y la intención de escribir la historia de la teoría política occidental "desde el punto de vista de este tipo de relativismo social".[25]

Strauss tomaba en serio la pretensión de verdad de los filósofos políticos del pasado: la consideraba necesarísima para "aceptar su verdad o rechazarla por su falsedad, o hacer una precisión o bien reconocer mi incapacidad para decidir y en consecuencia la necesidad de pensar o aprender más de lo que sé en este momento". Para él, los complicados intentos eruditos por tratar a tales pensadores como reflejos de su tiempo, o de derivar sus concepciones de causas psicológicas o económicas, eran por tanto distracciones o distorsiones, en el mejor de los casos convenientes sólo una vez que tales pretensiones de verdad han sido encontradas erróneas. De hecho, él prefería entender las épocas de estos pensadores, e incluso las cuestiones psicológicas y los desarrollos económicos, a la luz de sus concepciones. En esto, ejemplificaba su opinión general de que "es más seguro tratar de entender lo bajo a la luz de lo elevado que lo elevado a la luz de lo bajo. Haciendo lo segundo, necesariamente deformamos los planos superiores, mientras que haciendo lo primero no privamos al plano inferior de la libertad de revelarse cabalmente tal cual es".[26]

Así como en el prólogo a la primera edición de este libro, Strauss remitía enérgicamente a los estudiantes a los textos originales; pero su insistencia en los textos y el pensamiento no equivalía a la idea absurda de que fueran en sí mismos objetos suficientes de indagación, que puedan entenderse de manera aislada. No tenía empacho en admitir que para entender un texto de filosofía política puede necesitarse información que no proporciona el autor, información que no es de fácil acceso para todo lector razonable, independientemente de la época y el lugar. Pero insistía en que tales elementos de prueba externos se integraran al marco proporcionado por el autor. Es posible que tengamos que aprender una terminología con la que están familiarizados los contemporáneos del autor pero no nosotros. Tenemos que aprender a ver a sus contemporáneos, a sus predecesores y a "la tradición filosófica" como *él* los veía; de hecho, "*la* tradición y *la* continuidad desaparecen una vez que se comienza a interpretar". Tenemos que leer incluso los grandes textos en su propio contexto, pero debemos entender cuál era para su autor ese contexto, no insertarlo en algún contexto producto de nuestro conocimiento.[27] A Strauss le interesaba establecer de manera particular a quién iba dirigido un libro que iba a ser refutado y a quién pretendía per-

[25] George H. Sabine, *A History of Political Theory*, 3ª ed. (Nueva York: Holt, Rinehart and Winston, 1961), pp. v-vi; *cf.* Strauss, "Crisis of Our Time", p. 51; *City*, p. 8; *WIPP*, pp. 227-228.

[26] Leo Strauss, carta dirigida a Hans-Georg Gadamer, 26 de febrero de 1961, en "Correspondence Concerning *Wahrheit und Methode*", *Independent Journal of Philosophy*, II (1978), 6; *Spinoza's Critique of Religion*, p. 2.

[27] Strauss, carta dirigida a Gadamer, 26 de febrero de 1961, p. 6; *Persecution and the Art of Writing*, pp. 159-161.

suadir, pero al examinar estos hechos externos trataba de tomar sus indicios del libro mismo. Strauss efectivamente subrayaba la importancia de la situación histórica, no porque el pensamiento de un filósofo político del pasado deba reflejarla automáticamente, sino porque puede ser que en forma deliberada haya adaptado la expresión de su pensamiento a ella.[28] Strauss insistía, sobre todo, en que para entender y juzgar un libro de filosofía política es necesario considerar no sólo el libro mismo sino los fenómenos que el libro nos señala, igual que como la filosofía política misma requiere el conocimiento de la política.[29]

De la preocupación de Strauss por el contexto histórico de la filosofía política antigua es posiblemente de donde emana el aspecto más discutible de su enfoque a la historia de la filosofía política: su sugerencia de que algunos filósofos del pasado se dedicaron a la "escritura exotérica". Como hemos señalado, el recelo de Strauss con respecto al historicismo lo llevó a preguntarse si la aparente relación entre el pensamiento de los filósofos políticos del pasado y sus situaciones históricas no revelaba una adaptación deliberada más que un reflejo inconsciente. Esto lo llevó a tratar de distinguir aquellas partes de sus doctrinas políticas que eran simplemente deseables o necesarias en sus circunstancias particulares (sus doctrinas "exotéricas") de la que consideraban que era la verdad política siempre y en todas partes (sus doctrinas "esotéricas"). Esto lo condujo a hacer hincapié de manera particular en la forma dialogada en que escribió Platón, la cual "dice cosas distintas a distintas personas", en la necesidad de entender sus argumentos a la luz del escenario y la acción dramáticos, y en la ironía de Sócrates, a quien se muestra conversando con individuos particulares, de los cuales ninguno se equipara con él en sabiduría.[30]

El descubrimiento de la escritura exotérica por Strauss no fue una invención sino el rescate de un fenómeno muy conocido anteriormente. Su interés en el problema judío lo había llevado a Spinoza (el originador, en lo filosófico, tanto de la democracia liberal asimilacionista como del sionismo político), y de este modo a Maimónides, a quien Spinoza parecía tomar como el representante de la teología, más tarde a Alfarabi, a quien Maimónides consideró la más grande autoridad filosófica de su tiempo, y por último a Platón y Aristóteles, vistos bajo una nueva luz como los maestros de Alfarabi y Maimónides. (Strauss difería de muchos otros estudiosos, por estar dispuesto a creer que los pensadores medievales que tomaban muy en serio a los autores de la Antigüedad considerándolos maestros filosóficos, estaban más cerca de entender sus escritos que los estudiosos modernos, quienes los consideraban sólo como objetos de curiosidad histórica y rechazaban sus concepciones de la relación entre filosofía y sociedad.) Alfarabi explicaba que "el sabio Platón no se sentía en libertad de revelar y mostrar las ciencias a todos los hombres. Por consiguiente, ponía en práctica el uso de símbolos, enigmas,

[28] *WIPP*, p. 63; *Persecution and the Art of Writing*, pp. 55-56; *NRH*, pp. 198-199 n. 43.
[29] "Collingwood's Philosophy of History", p. 583; *WIPP*, p. 14.
[30] *WIPP*, pp. 63-64; *City*, pp. 50-62.

arcanos y complejidades, para que la ciencia no cayera en manos de quienes no eran dignos de ella y fuera deformada, o en manos de alguien que no conociera su valía o la usara de manera inadecuada".[31] Maimónides, en la introducción a *La guía de los perplejos,* aclara que deliberadamente su libro contiene contradicciones encubiertas porque

> al hablar de cuestiones abstrusas en demasía es necesario ocultar algunas cosas y revelar otras[...]. Esta necesidad requiere que la discusión se desarrolle con base en una cierta premisa, mientras que en otro sitio la necesidad exige que la discusión se siga sobre la base de otra premisa que contradice a la primera[...]. El autor en consecuencia emplea algún artificio para ocultarla por todos los medios.[32]

Estos autores medievales explicitan el tipo de escritura que probablemente caracteriza a todos los pensadores que no creen que la verdad pueda siempre, sin peligro, ser revelada a todos.[33]

¿Por qué algunos filósofos de antaño practicaban estas extrañas formas de comunicación? De acuerdo con Strauss, "la razón más obvia y cruda" era la persecución, el peligro para la filosofía que dimanaba de la sociedad, el cual hacía que los filósofos se protegieran. Este peligro y la reacción pueden apreciarse más fácilmente en las tiranías contemporáneas que en las sociedades liberales actuales.[34] Pero una razón menos obvia era el peligro que para la sociedad constituía la filosofía. La filosofía, en tanto que intento intransigente de cuestionar y reemplazar la opinión por el conocimiento, de manera inherente pone en peligro a la sociedad, la cual exige que sus miembros actúen sobre la base de opiniones no cuestionadas, aunque por fuerza cuestionables. Los filósofos deben, por tanto, actuar con responsabilidad política y respetar las opiniones indispensables para la práctica y los objetivos políticos. Este peligro que supone la filosofía, y la reacción a él, son más difíciles de apreciar en el caso de las sociedades que se conciben fundadas en la verdad científica universal, aunque han de ser más inteligibles a las ciencias sociales que entienden que las sociedades están constituidas por mitos o valores arbitrarios.[35] Otra razón que explica la escritura exotérica son las exigencias de la educación, la cual debe partir de las opiniones iniciales de los estudiantes y conducirlos a la verdad sólo "paso a paso", sin causar rechazo.[36]

Strauss sabía que no se puede probar con absoluta certeza ni la presencia ni la ausencia de escritura exotérica en un texto particular, y que el hecho de

[31] Alfarabi, *Plato's Laws*, en Ralph Lerner y Muhsin Mahdi, eds., *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook* (Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1972), pp. 84-85.

[32] Moisés Maimónides, *The Guide of the Perplexed*, trad. Shlomo Pines (Chicago: University of Chicago Press, 1963), pp. 18, 20.

[33] Véase, por ejemplo, *La República* de Platón 331$^{c}$, 382$^{c-d}$, 415$^{b-c}$, 450$^{d}$, 494$^{a}$.

[34] *Persecution and the Art of Writing*, pp. 17-18, 22-25; *WIPP*, pp. 93-94, 224-225.

[35] *Persecution and the Art of Writing*, pp. 7-8, 33-36, 110, 182-183; *WIPP*, pp. 221-222; *NRH*, pp. 257-258, 260, 263.

[36] *Persecution and the Art of Writing*, pp. 36-37; véase también Maimónides, *Guide of the Perplexed*, pp. 17-18.

asumir dogmáticamente cualquiera de las dos cosas puede dar lugar a interpretaciones arbitrarias. Se debe juzgar de la mejor manera posible con base en la evidencia de cada caso. Receloso de que la interpretación pudiera reducirse a un método y consciente de que su sugerencia estaba expuesta al abuso, Strauss aludía a esta sugerencia como un "método" sólo en cierto tono de chanza y apuntaba que los otros métodos del saber moderno para enfrentar las contradicciones de un texto (como son el atribuirlas al desarrollo del autor, a dificultades del texto o a la psicología inconsciente, sin mencionar la atribución a la simple confusión o a las contradicciones inherentes al texto) son aún menos capaces de lograr una certeza absoluta, la concordancia universal o de excluir la ingeniosidad perversa.[37]

Strauss consideraba su enfoque a la historia de la filosofía política como un componente fundamental de la educación liberal. Concebía la educación liberal como un esfuerzo por filosofar fundamentalmente prestando atención a la conversación de los grandes pensadores y tratando de emitir juicios al respecto, lo cual podría hacerse estudiando las grandes obras que nos recordaban la excelencia y la grandeza humanas. Tal recapacitación contribuye por fuerza al bienestar de la comunidad política y fomenta la responsabilidad cívica, lo cual es especialmente necesario y conveniente en la democracia liberal, que "al otorgar libertad a todos[...] también concede libertad a aquellos que velan por la excelencia humana".[38]

La historia de la filosofía política constituía para Strauss una educación en la conciencia de los problemas perennes y fundamentales. La única condición para que esta historia sea posible es la presuposición o hipótesis (que el historicismo niega) de que a lo largo de los cambios históricos persisten los mismos problemas fundamentales, sin ninguna solución específica para ellos.[39] Strauss consideraba que la historia, conforme a su manera de conducirla, contribuye a la confirmación de la persistencia de los problemas fundamentales e incluso de soluciones diversas.[40] El notar la persistencia de estos problemas refuta el historicismo; de hecho "al entender estos problemas como problemas, la mente humana se libera de sus limitaciones históricas".[41] Para Strauss, la auténtica conciencia de los problemas fundamentales legitima e incluso constituye la filosofía misma.[42]

## La filosofía política moderna

Strauss hizo hincapié en el papel de Maquiavelo como fundador de la filosofía política moderna. Pese a la frecuencia del cambio radical y de la diver-

[37] *Persecution and the Art of Writing*, pp. 26, 29-31; *WIPP*, pp. 223, 231-232; carta de Strauss a Gadamer, 26 de febrero de 1961, pp. 5-6.

[38] *Liberalism Ancient and Modern* (Nueva York: Basic Books, 1968), pp. 6-8, 13, 15, 24.

[39] *WIPP*, pp. 228-229; "Collingwood's Philosophy of History", p. 586.

[40] *NRH*, pp. 23-24, 74-75; *Thoughts on Machiavelli* (Chicago: University of Chicago Press, 1984), p. 14.

[41] *NRH*, p. 32.

[42] *NRH*, pp. 29-30, 32, 35; *On Tyranny*, p. 210.

sidad inmensa que hay en la modernidad, Strauss veía en ella una unidad básica que consideraba obra de Maquiavelo, continuada por sus sucesores. Esta unidad aparece, en un principio, en términos negativos: los modernos rechazan la filosofía política clásica por no ser realista, por culminar en utopías cuya realización es, sin discusión, sumamente improbable y dependiente de un azar incontrolable.[43] Por el contrario, Maquiavelo y la filosofía política moderna tratan de hacer probable e incluso segura la realización del orden debido, de dominar la fortuna y superar los obstáculos puestos por la naturaleza y, sobre todo, los puestos por la naturaleza humana. Pero para hacer más probable el alcance de la meta, ellos también han de disminuirla. Mientras la filosofía política clásica subordina la política a la moral y, sobre todo, a la virtud intelectual (como el fin del hombre o perfección del alma humana concedida por la naturaleza), Maquiavelo subordina la virtud a la política (en tanto virtud simplemente útil en términos políticos), viendo en el afán de gloria un sustituto amoral de la moral e inaugura la concepción de la filosofía como disciplina al servicio de las metas de la humanidad entera.[44]

Strauss concebía este "realismo" moderno no como un auténtico descubrimiento o como ensanchamiento del horizonte sino en realidad como su estrechamiento, pues deja de lado aquello que por esencia trasciende toda realidad humana posible: la eternidad y la totalidad, o las inclinaciones naturales del alma humana hacia ellas.[45] Strauss explicaba este desconcertante estrechamiento como una reacción humana, generosa y cívica frente a la inhumanidad (ejemplificada por la Inquisición) producida por los objetivos infinitamente elevados de la tradición clásica cuando fue transfigurada por el cristianismo.[46] A pesar o a causa de esta reacción, Strauss consideraba que Maquiavelo había tenido en el cristianismo su modelo más importante para la transformación de la forma y función de la filosofía en propaganda o ilustración que intenta determinar el destino general del pensamiento humano.[47]

La unidad subyacente que Strauss percibió en la modernidad —el esfuerzo por hacer probable, o garantizar la realización del orden de derecho— fue también causa, en su opinión, de las diversas transformaciones que la modernidad ha experimentado. Así como la nueva filosofía política de Maquiavelo intentaba garantizar la realización del orden de derecho rechazando una meta natural del hombre, así la nueva ciencia natural de Bacon y Descartes pretendía garantizar la realización del saber por medio del método infalible que no dependía de la inteligibilidad natural del universo.[48] Asimismo, Hobbes trataba de garantizar la realización del orden de derecho con base en el conocimiento científico y la ilustración del pueblo, habiendo de-

[43] *WIPP*, pp. 34-35, 40-41, 132; *NRH*, p. 139; "Three Waves of Modernity", pp. 83-85; y *supra*, pp. 64-67, 76, 288-289.

[44] *WIPP*, pp. 41-43, 49; *NRH*, p. 178; *Thoughts on Machiavelli*, pp. 294-297; "Three Waves of Modernity", pp. 85-87; *Liberalism Ancient and Modern*, pp. 19-20; *supra*, p. 284-285.

[45] *WIPP*, pp. 43, 51, 55; *NRH*, pp. 176, 178; *Thoughts on Machiavelli*, p. 295.

[46] *WIPP*, pp. 43-44; *NRH*, pp. 177-178; *supra*, p. 302; *Thoughts on Machiavelli*, pp. 157, 167, 185-188, 207-208.

[47] *WIPP*, pp. 44-46; *Thoughts on Machiavelli*, pp. 84, 102, 118-119, 171-173, 297.

[48] *NRH*, pp. 171-175; *WIPP*, p. 47; "Three Waves of Modernity", pp. 87-88.

ducido una nueva versión de la ley natural del temor a la muerte violenta como la más fuerte pasión, y de los orígenes más que de la razón y del fin (*telos*) del hombre, según lo hacía la vieja versión. El fruto de la cavilación de Hobbes, por la cual sitúa el núcleo en la búsqueda de poder, y que lo lleva a excluir la nobleza del apego a la gloria que reconocía Maquiavelo, constituyó otra contracción del horizonte.[49] Locke, según Strauss, llevó aún más lejos este cambio en el hincapié —de los deberes y el fin del hombre a los derechos y al hombre en tanto que individuo—, a través de la emancipación de la codicia productiva como remedio a la mezquindad de la naturaleza.[50] Rousseau, a pesar o más bien a causa de sus esfuerzos por retornar a la naturaleza y restaurar la dignidad de la virtud, fue más lejos y presentó la voluntad general como garantía de la justicia, la cual hace del todo superfluo apelar a la ley natural.[51] Las filosofías de la historia de Kant, Hegel y Marx intentaban, de manera explícita, mostrar que la realización del orden de derecho es un subproducto necesario del conflicto dialéctico de las ciegas pasiones egoístas en el proceso de la historia.[52] Por último, incluso Nietzsche se asemejaba a Marx, al afirmar que la comprensión final abrió el camino a la realización del ideal último caracterizado por el fin del imperio del azar, aunque aseguró que su advenimiento era más cuestión de elección que de necesidad.[53]

Strauss consideraba, al parecer, que el imposible esfuerzo original de garantizar la realización del orden de derecho exigía en cierto sentido estas transformaciones sucesivas. Parecía concebir la modernidad como una clase de progreso necesario en cuanto a consistencia, o en cuanto a una comprensión cada vez más completa de las implicaciones del principio moderno original, y como una corrosión o destrucción consiguiente de la herencia premoderna de la civilización occidental.[54]

La manera en que presenta Strauss la historia de la filosofía política moderna es, no obstante, más compleja que un simple progreso unidireccional o que un alejamiento del entendimiento clásico. Al menos en dos momentos decisivos hubo intentos de volver al pensamiento premoderno, pero condujeron, sin embargo, "consciente o inconscientemente, a una forma de modernidad mucho más radical".[55] La crisis del derecho natural moderno se inició con Rousseau y condujo al intento de derivar de la historia las normas, ya no de la naturaleza; esta crisis allanó el terreno a la segunda, la actual crisis de la modernidad, la cual fue iniciada por Nietzsche y desacreditó todo intento de derivar de la historia normas permanentes. Ambas crisis se caracterizaron por críticas vehementes y enérgicas del pensamiento moderno previo, críticas con las que Strauss parece haber concordado en términos generales. No podemos volver a formas anteriores del pensamiento moderno,

49 *NRH*, pp. 179-180, 195-196, 199-201; *WIPP*, pp. 47-49.
50 *WIPP*, p. 49; *NRH*, pp. 248-250.
51 *WIPP*, pp. 50-52; "Three Waves of Modernity", pp. 89-93.
52 *WIPP*, pp. 53-54; "Three Waves or Modernity", pp. 91, 97; *Studies*, p. 32; *NRH*, pp. 316-319.
53 "Three Waves of Modernity", pp. 96-97; *Studies*, p. 189.
54 *WIPP*, pp. 47, 49-50, 52, 55; "Progress or Return?", p. 30.
55 *WIPP*, p. 50; *NRH*, p. 252-253.

según Strauss, porque "la crítica de Nietzsche al racionalismo moderno, o a la confianza moderna en la razón, no puede descartarse ni olvidarse"; añade incluso que ésta es "la razón más profunda" de la actual crisis.[56] De igual modo, Strauss considera que el historicismo más radical, el pensamiento de Heidegger, es la culminación y la "autoconciencia suprema" del pensamiento moderno.[57]

Ciertos elementos de la presentación que hace Strauss de la historia de la filosofía política moderna (como la idea de una clase de progresión necesaria, la atribución de hondos efectos prácticos a argumentos teóricos profundos, la forma en que los retornos intentados se convierten en avances, y la culminación al final) parecen desarrollar, esbozar o sugerir lo que casi cualquier otro habría llamado su filosofía de la historia.[58] Empero, la exposición de Strauss no sólo está lejos de mostrar la necesidad de la realización del orden de derecho, sino que la clase de necesidad a la que alude se aplica sólo a la modernidad y no a la historia humana como tal, y sólo en tanto permanezcan sin ser cuestionadas las premisas de la modernidad.

La exposición que hace Strauss de la historia de la filosofía política, sin embargo, sí constituye tanto el principio como el fin de lo que podría denominarse temas privilegiados. La filosofía política clásica veía la política "con una frescura y naturalidad jamás igualadas" porque "pertenece al momento fértil en que todas las tradiciones políticas se conmovieron, y aún no existía una tradición en la filosofía política". De igual manera, la auténtica comprensión de la filosofía política del pasado además de necesaria en nuestro tiempo, "puede decirse que ha sido posible por la conmoción de todas las tradiciones; la crisis de nuestro tiempo puede tener la ventaja fortuita de permitirnos entender de una manera tradicional o nueva lo que hasta ahora sólo comprendimos de una manera no tradicional o derivada".[59] El historicismo radical de Heidegger, según Strauss, a la vez que nos obliga a reconsiderar las premisas más elementales de la filosofía, al desarraigar la tradición, posibilita una genuina recuperación de la filosofía clásica.[60] El estudio que hace Strauss de la modernidad le permite intentar esta recuperación de la filosofía política clásica: ver la filosofía política clásica como ella misma se concebía y ya no a través de los lentes de la filosofía política moderna.

## LA FILOSOFÍA POLÍTICA ANTIGUA Y LA MEDIEVAL

Cuanto más avanzaba Strauss en la cuestión de cómo se concebían a sí mismos los filósofos premodernos, más se "inclinaba" a pensar que la sabiduría humana o política de los pensadores de la Antigüedad, y en especial de los

[56] "Three Waves of Modernity", p. 98.
[57] *WIPP*, p. 55.
[58] *Cf. Studies*, p. 32; *WIPP*, p. 53.
[59] *WIPP*, p. 27; *City*, p. 9.
[60] *NRH*, p. 31; "Giving of Accounts", p. 3; "An Unspoken Prologue to a Public Lecture at St. John's", *The College*, XXX, núm. 2 (enero de 1979), 31.

socráticos, era sin lugar a dudas superior a los diversos saberes modernos. Esto no quiere decir que Strauss simplemente compartiera la suerte de los "antiguos", o de sus discípulos medievales. Una de las virtudes preeminentes que encontraba Strauss en el racionalismo antiguo y en el medieval inspirada por Sócrates eran su disposición y tenacidad al hacer frente a las distintas visiones principales, incluyendo no sólo las posiciones filosóficas antiguas antagónicas sino, sobre todo, las pretensiones de inspiración divina expresadas de tan diversas formas por los poetas griegos y los profetas bíblicos. Además, Strauss nunca dejó de verse profunda y productivamente acicateado por sus recurrentes estudios de cada una de las principales posiciones modernas. Esta misma reconsideración, sin embargo, en repetidas ocasiones confirmaba su juicio básico.

¿Cuáles son los principales elementos de la concepción superior resucitada por Strauss de las obras antiguas? Al igual que Cicerón, Strauss se concebía a sí mismo como un "escéptico" platónico o socrático. *Skepsis* es la palabra socrática para indagación (véase, por ejemplo, *Gorgias* 487[e] y *Leyes* 636[d], de Platón; Jenofonte, *Económico,* vi 13). El escepticismo socrático es una forma de vida dedicada a la investigación de los problemas más generales relacionados con la situación humana. Esta indagación de toda una vida no sería necesaria o razonable si la verdad respecto a la situación humana se conociera ya de manera adecuada. Strauss concebía la filosofía política socrática o platónica como producto de una profunda conciencia de la ignorancia, en especial con respecto a la metafísica y la cosmología, pero también con respecto al bien humano. Afirmaba haber demostrado, a partir de pruebas tomadas de los textos clásicos, que Nietzsche y Heidegger estaban errados en sus afirmaciones acerca de lo dogmático del racionalismo y su tratamiento de la existencia o el ser. Si bien es cierto que el racionalismo, en su forma original, descubre en la existencia humana una naturaleza inmutable de la cual es posible deducir principios inmutables del derecho, no es cierto que el racionalismo original funde este descubrimiento en el supuesto dogmático de que "ser" significa "ser siempre", o "ser inteligible", no digamos ya "ser un objeto" o "ser predecible". "Sócrates estaba lejos de defender una cosmología específica porque su conocimiento era conciencia de la ignoracia. El conocimiento de la ignorancia no es ignorancia. Es conocimiento del carácter elusivo de la verdad, de la totalidad. Sócrates, por tanto, veía al hombre bajo la luz de la naturaleza misteriosa de la totalidad."[61]

Con todo, el racionalismo socrático "se caracteriza por una negativa suave, aunque firme, a sucumbir" al "encanto del asombro humilde", al que podría pensarse que induce esta conciencia del misterio. Sabernos situados en una totalidad evasiva o misteriosa es saber algo de gran importancia respecto a la situación humana, e incluso respecto a la totalidad. El conocí-

[61] *WIPP*, p. 11, 38-39, 248-251; *NRH*, pp. 30-32, 120-122; *Studies*, pp. 41-42, 170-171, 175, 185, 210; *Liberalism Ancient and Modern*, pp. 27, 232-234; *cf.* "Mutual Influence", p. 114: "Sócrates era el prototipo del filósofo en el sentido clásico, alguien que sabía que no sabía nada, que además admitía que el todo no es inteligible, que simplemente se preguntaba si al decir que el todo no es inteligible no admitimos tener cierta comprensión del todo".

miento de la ignorancia puede ser en este sentido, y para Sócrates seguramente era, el fundamento sólido para una fecunda exploración de los elementos permanentes de la condición humana. La exploración pone al descubierto las cuestiones o problemas intemporales que nunca dejan de definir y poner en marcha la vida humana. Sócrates, según lo interpreta Strauss, sostenía "que conocemos mejor la situación del hombre como hombre que las causas últimas de dicha situación. También podemos decir que él miraba al hombre a la luz de las ideas inmutables, es decir, de los problemas permanentes y fundamentales".[62] Entre las ideas o problemas inmutables, el problema de la naturaleza de la justicia (el bien común) ocupa un lugar preeminente, además de ser un problema que se hace más hondo y enigmático con las respuestas contradictorias que ofrecen las leyes, humanas y divinas, de los diversos regímenes políticos. El problema de la justicia resulta prioritario porque la justicia o la ley aparece como la norma suprema para juzgar lo que debe hacerse, cuál es la forma buena de vida, en el caso de individuos, familias y sociedades políticas.[63]

Strauss distingue de manera tajante lo que denomina escepticismo "erótico" (necesitado, anheloso) o "zetético" (investigador, inquisidor) de los socráticos, del escepticismo "dogmático" o más absoluto introducido por Descartes y que fundamenta la ciencia y la epistemología modernas. La conciencia socrática de la ignorancia no implica que el "mundo real" o las "cosas en sí" sean incognoscibles y que sólo podamos por tanto conocer un mundo "aparente". El escepticismo socrático no supone una duda radical (en comparación con un cuestionamiento) del sentido común; no supone que la articulación del mundo que se da en nuestra percepción sensorial y en el discurso racional sea una construcción inconsciente de nuestros cerebros y que, por tanto, el "conocimiento" verdadero (ciencia) sólo sea posible con base en construcciones mentales conscientes o conscientemente "creadoras". Lo que *se* quiere decir con escepticismo socrático es lo siguiente: tenemos una aprehensión, aunque incompleta, de las "naturalezas", es decir, las clases, características de clase, o "ideas" de las cosas, según son percibidas por los sentidos y expresadas en el lenguaje ordinario; y captamos, si bien sólo de manera vaga, la totalidad que como partes articulan tales naturalezas. Así pues, si bien podemos tener cierto progreso en nuestro conocimiento de la naturaleza como totalidad, nuestro conocimiento en este sentido comprensivo sigue siendo sumamente discutible. Parece bastante improbable, sobre todo, que la pura especulación metafísica, cosmológica o psicológica pueda decidir de manera definitiva la cuestión más urgente e importante: si nuestras vidas pueden y deben guiarse por la sola razón humana, o si existen el Dios o los dioses que revelan las Escrituras o los poetas, y si por tanto exigen de nosotros que sigamos sus leyes y piadosamente nos procuremos su iluminación.[64]

[62] *WIPP*, pp. 38-40; *NRH*, pp. 23-24, 92-93, 123-124.

[63] *NRH*, pp. 2-3, 81-86; *City*, pp. 19-20, 22, 25.

[64] "Introducción", *supra*, p. 5; *WIPP*, p. 116; *City*, pp. 19-21, 29, 42-43; *NRH*, pp. 73, 80, 121-124, 145-146, 163-164, 169-177, 201, 249; *Persecution and the Art of Writing*, pp. 95-98, 105-

Sin embargo, como lo muestra Platón con gran fuerza en su exposición del encuentro de Sócrates con el Oráculo de Delfos, y como lo indica Maimónides con el solo título de su obra fundamental, *La guía de los perplejos* nuestra perplejidad no puede resolverse simplemente inclinándonos ante las autoridades religiosas. Pues los planteamientos y aun los mandatos de estas autoridades —sean transmitidos por medio de oráculos, escrituras o el verso poético— son un poco enigmáticos; requieren de la interpretación humana; y los intérpretes oficiales discrepan. Lo peor de todo es que existen diversidad de dioses o supuestos dioses y códigos legales divinos mutuamente excluyentes o antagónicos al menos. Los conflictos entre las diversas autoridades divinas no son simples cuestiones de controversia "teológica"; son al mismo tiempo conflictos entre sistemas o regímenes político-morales en competencia, con concepciones discrepantes de la justicia y de la forma recta de vida. Los diversos dioses o supuestos dioses son garantes y defensores de las diferentes interpretaciones de lo justo o lo recto. Por consiguiente, la cuestión "teológica" (de si existen dioses y cuáles son los que existen), es, como insistía Spinoza, una cuestión que se define de manera más adecuada como "teológico-política"; el problema teológico es una parte del problema de la justicia o en cierta medida se encuentra entrelazada con él.[65]

La vergonzosa prueba de las discrepancias morales aparentemente irreconciliables entre los diversos regímenes políticos y sus concomitantes mandatos divinos fue la que lanzó a los predecesores intelectuales de Sócrates por la línea de pensamiento que los llevó a la conclusión de que todas las afirmaciones cívicas o populares respecto a los dioses, la justicia y la nobleza son opiniones fantásticas, inventadas, o simplemente "convencionales". A partir de los datos fragmentarios existentes, Strauss concluye que la mayoría de los filósofos y los sofistas aparte de Sócrates (siendo Tucídides la notable excepción) han propendido a pasar al lado de los discursos justificatorios, aparentemente contradictorios de ciudadanos y estadistas, y a estudiar en su lugar sus acciones, en especial las acciones con las cuales se establecen órdenes políticos. Bajo esta luz, argumentaban, toda "comunidad" política puede analizarse en aquellos (la mayoría o una minoría) que explotan gobernando y los que son explotados como gobernados. Esta condición universal de lucha y dominación es consecuencia necesaria de la naturaleza de los bienes o placeres que los hombres persiguen mediante la sociedad política. Forma parte de la esencia de estos bienes el ser o bien escasos (como en el caso de la prosperidad material) o bien renuentes a ser compartidos (como el avance cívico de los seres queridos), o ambas cosas (como la gloria). Si uno reflexiona a partir de este análisis de las acciones, y de las metas que las acciones revelan, de vuelta a los discursos y creencias justificatorios —considerando la existencia de un "bien común" y la nobleza

112; *Studies*, pp. 147-173, 210-211; *Socrates and Aristophanes* (Nueva York: Basic Books, 1966), p. 313; *Spinoza's Critique of Religion*, pp. 8-9.

[65] "Introducción", *supra*, pp. 4-5; *City*, pp. 20-21; *Spinoza's Critique of Religion*, pp. 7-31; en especial, p. 29: "El antagonismo entre Spinoza y el judaísmo, entre el escepticismo y la creencia, es en última instancia moral, no teórico" —*cf.* con esto *Persecution and the Art of Writing*, pp. 139-141.

(así como las disposiciones divinas en favor) de la hermandad y el sacrificio cívicos o el servicio a la comunidad, opiniones estas últimas que no parecen ser más que simples quimeras con las cuales los hombres embaucan, deliberadamente o no a los explotados, y acallan su propio sentimiento de vergüenza, a medias engañado.[66]

De todo esto, los sofistas y sus acomodaticios discípulos pueden concluir que la mejor forma de vida, es decir, la más placentera, se halla en la viril dedicación a la contienda política perspicaz, astuta e implacable. Pero los pensadores presocráticos más puntillosos, los verdaderos filósofos, señalan que mientras quede un solo contrincante en la arena política, el hombre dependerá radicalmente, lleno de inquietud, de un gran número de partidarios y de sus falaces opiniones expresadas para su honra o deshonra. El único placer autosuficiente, auténtico, sin sufrimiento ni desgaste o inagotable, es el placer de pensar y conocer. Por naturaleza, en oposición a la forma de vida producto de la convención o la imaginación, la mejor forma de vida es por consiguiente la vida del filósofo, que vive con unos cuantos amigos con los que tiene afinidad, como un parásito más o menos inofensivo en las márgenes de la sociedad.[67]

Strauss dedicó una parte considerable de sus escritos a explorar esta tradición "presocrática" o "epicúrea" porque estaba convencido de que la manera de filosofar sobre *política* de Sócrates sólo puede entenderse si se mira como producto de una rebelión escéptica en contra *tanto* de las autoridades tradicionales *como* de esta crítica filosófica original y antipolítica de tales autoridades. Sócrates caracteriza su nueva orientación como una "vuelta a los discursos", o como la práctica de la "dialéctica", el arte de la discusión amistosa. Su sistema, según lo presentan Jenofonte y Platón, consiste en atender cuidadosamente a los argumentos justificatorios dados por ciudadanos activos, comprometidos, de diferentes clases, así como por sus críticos, los sofistas y sus seguidores. Sócrates pone a prueba esos argumentos colocándolos en un debate con otros, enfrentándolos y desenmarañando sus implicaciones totales y ocultas. (La prudencia, por no hablar de otras consideraciones, ordena que en general conduzca esta indagación no con los ciudadanos mismos sino con los de mayor inteligencia entre sus hijos de mayor criterio.) Sus conversaciones revelan que las acciones de los hombres deben entenderse a la luz del significado que se les atribuye en las opiniones y discursos. Desde ese punto de vista, las acciones crudas en que se centran los sofistas o los filósofos presocráticos resultan menos concluyentes. Por otro lado, aun cuando uno no preste atención a lo que dicen los hombres, incluso si uno acepta, de manera provisional, el enfoque de los presocráticos, puede ver que lo que realmente hacen los seres humanos, la forma en que en realidad conviven, no es como los presocráticos afirman.[68]

[66] *NRH*, pp. 93-113, 126; *City*, pp. 14-15.

[67] *NRH*, pp. 10-12, 114-117; *City*, pp. 14-15; *Socrates and Aristophanes*, pp. 4-8, 11-53.

[68] *NRH*, pp. 120-126; *City*, pp. 13-21, 53-54; *Xenophon's Socrates* (Ithaca: Cornell University Press, 1972), pp. 122-123.

En primer lugar, la vida política tomada en su totalidad indica una sociabilidad humana natural, una necesidad de compartir la vida con otros, un afecto, simpatía e interés compartidos que apuntan hacia un bien común natural. Esta evidencia no puede explicarse de manera conveniente con base en el cálculo egoísta; sin embargo, puesto que la sociabilidad humana se expresa sobre todo en el diálogo potencialmente racional, es asimismo mucho más rica que el simple instinto de enjambre o de manada. Desde luego, por esta misma razón la sociabilidad humana sigue siendo sumamente ambigua: Sócrates está lejos de subestimar la ubicuidad de la competencia, peculiarmente humana e ilimitada por la superioridad y el prestigio. Pero como un destello que se observa a través incluso de esta sombra, en los discursos con los que los hombres expresan las razones de sus acciones, él discierne una dimensión superior y más importante, aunque más frágil, para la política.[69]

Incluso en las pugnas con la necesidad económica y militar que ocupan tan grande parte de la agenda política, los hombres muestran una conciencia de las limitaciones inviolables a lo que pueden hacer a otros y a sí mismos para vencer el peligro y la escasez. A menudo estos límites son violados; pero el solo hecho de que tales violaciones traigan consigo vergüenza e intentos de ocultar las infracciones es signo de una natural inhibición en los seres humanos. Lo que es más, los hombres admiran no sólo el éxito al ampliar los beneficios mundanos sino también ciertas cualidades del corazón y el espíritu que se desarrollan alcanzando —pero que también se considera que trascienden— estos resultados benéficos. Al tratar de desarrollar o fomentar estas cualidades como fines y no sólo como medios, los hombres van más allá de los constituyentes de la felicidad en el sentido primario. Aspiran a un ocio que les dé la oportunidad de acciones nobles de paz y que les permita preocupaciones bellas o sublimes. Veneran no sólo a los héroes de guerra y a los dadivosos, sino también a los hombres —como los poetas— que son capaces de dar contenido a dicha aspiración.[70]

Tampoco es cierto que los diversos regímenes políticos, y sus especificaciones concretas de los límites mencionados, rasgos de carácter y ocio noble, sean tan irreconciliablemente contradictorios como lo afirman los críticos presocráticos. Cuando unas opiniones autorizadas opuestas son llevadas a la confrontación dialéctica, algunas parecen declaradamente más estrechas, superficiales y menos consistentes que otras; algunas, a todas luces, apuntan fuera de ellas mismas o pueden considerarse complemento de otras. Como consecuencia, uno puede comenzar a discernir un ordenamiento de las virtudes y de las versiones de cada virtud conforme a categorías, ascendiendo desde el valor o las virtudes de la guerra pasando por la moderación y la generosidad, y de ahí al mecenazgo de las artes, el orgullo, el ingenio agraciado, la veracidad, y la amistad. En su expresión cívica, este naciente ordenamiento de las virtudes da una orientación más clara y rica a la educación pública y por tanto a la justicia o bien común —entendido entonces

[69] *NRH*, pp. 129-130; *On Tyranny*, pp. 213-214.
[70] *NRH*, pp. 128-135; *On Tyranny*, p. 205; *City*, pp. 34-35; *WIPP*, pp. 86, 89-90, 111.

como el interés por la sanidad de las almas, junto con el bienestar de los cuerpos de los ciudadanos. La dialéctica socrática descubre que lo que es "bueno por naturaleza", o en todo tiempo y lugar, no aparece como un código de reglas o leyes universales (como es el caso de lo que después se identificó como "derecho natural", o el "imperativo categórico") sino más bien como una jerarquía de metas consistente en cualidades de carácter y goces y satisfacciones encontrados en el ejercicio de tales cualidades.[71]

La investigación favorable y cabal de estas cualidades y goces pone al descubierto el fundamento y la fuerza *naturales*, en el corazón humano, de la justicia y la nobleza; y nos permite por tanto ver con inusitada claridad los aspectos de ese fundamento y fuerza naturales que son verdadera o legítimamente (desde cualquier punto de vista) causas de asombro y perplejidad. La virtud o la moral resplandecen en su nobleza cuando implican autosacrificio; es esta dimensión trágica de la virtud la que produce y establece, de manera más inequívoca que ninguna otra cosa en la experiencia humana, la fe en la ayuda y el reconocimiento divinos; y sin embargo esta evocación misma de una divinidad que de algún modo compensará el heroísmo atestigua el hecho de que la virtud también es concebida —en último análisis, con mayor certeza e insistencia— como algo que debe ser bueno para el poseedor, como si contuviera la clave de la felicidad y la satisfacción personales: ¿de qué manera se compaginan estos dos aspectos contradictorios de la virtud?[72] ¿Cuáles son exactamente las bases de la responsabilidad humana, la culpa, el castigo, el elogio y la censura, puesto que puede mostrarse que la virtud es o requiere de un tipo de conocimiento?[73] Estos y otros enigmas, cuando acosan a hombres inteligentes dotados de fuerza del alma, revelan que las virtudes cívicas de la acción son en sí mismas incompletas. Justo cuando se le considera en forma seria y como totalidad, la vida moral o piadosa en sus deficiencias intelectuales trasciende su propio ámbito, apuntando a una vida más despierta e intransigentemente reflexiva: a la vida filosófica, según fue vivida por Sócrates. En otras palabras, la filosofía política socrática culmina en una reivindicación de la vida filosófica. Ahora bien, sin embargo, la vida filosófica ya no es concebida como la existencia socialmente marginal de los pensadores que desdeñan la política sino, antes bien, como la vida dedicada al examen políticamente responsable de las opiniones cívicas así como filosóficas; el filosofar en torno a la *política* que realiza Sócrates vigoriza a la ciudad obligando a la vida cívica a hacerse más consciente de su propia grandeza, pero también acerca de su propia insuficiencia o sujeción condicionada a la influencia orientadora de la filosofía.[74]

[71] *NRH*, pp. 140-143, 162-164, 193-194; *WIPP*, pp. 80-87, 89-91; *City*, pp. 31, 35-42, 44.

[72] *City*, pp. 23-28, 226-231; *NRH*, pp. 128-129, 133-134; *On Tyranny*, p. 109; *Xenophon's Socratic Discourse* (Ithaca: Cornell University Press, 1970), pp. 115-122, 128-129, 133-139, 142-143, 147-150, 161-163; *Xenophon's Socrates*, pp. 59, 60-61, 63, 68, 76-77, 83, 85, 98, 121, 167. *Cf.* Christopher Bruell, "Strauss on Xenophon's Socrates", *Political Science Reviewer*, XIV (otoño de 1984), 263-318.

[73] *City*, pp. 28-29, 38-40; *Xenophon's Socratic Discourse*, pp. 165-179, 195; *The Argument and the Action of Plato's "Laws"* (Chicago: University of Chicago Press, 1975), pp. 70, 130-133; *Studies*, p. 185.

[74] *City*, pp. 25-29, 37, 49; *NRH*, pp. 140-146, 149-152, 156-157; *Xenophon's Socratic Discourse*,

Si la filosofía ha de ser enaltecida en esta forma como la asombrosa cima de la existencia humana, incumbe al filósofo político aclarar de manera mucho más concreta que nunca la naturaleza precisa de la auténtica forma de vida filosófica frente a la falsa. Esto ofrece incluso otra razón por la que la investigación e impugnación de la sofistería —en sus formas más acentuadas y torcidas así como más vulgares— es un tema que aparece una y otra vez con gran elocuencia en los diálogos platónicos. Strauss traduce este tema platónico clave en términos contemporáneos, recalcando el enorme abismo entre el auténtico filósofo y el "intelectual" moderno, que es considerablemente inferior al sofista de la Antigüedad. El intelectual o el sofista, comparado con el filósofo, "está interesado en la sabiduría no por sí misma, [...] sino por el respeto o el prestigio que trae consigo la sabiduría". Strauss saca de aquí la desconcertante conclusión de que si bien existen, sin duda, muchos que experimentan o tienen el gusto o amor a la verdad, los filósofos auténticos, sin embargo, hombres consumidos por este amor, son tan "extremadamente raros" que "es una suerte que exista uno solo en nuestra época".[75]

La reivindicación, que es al mismo tiempo definición precisa, de la forma de vida filosófica, desde luego, es sólo la punta del filosofar político de la tradición socrática. Dicha reivindicación se deriva de una reflexión general, a la vez que inspira sobre el bien para la sociedad en conjunto. En parte, sin duda, porque prestan atención de esta forma al discurso (*logos*, razonamiento) acerca de la justicia, pero también fundados en minuciosas observaciones de la vida política, los clásicos arguyen que el fenómeno social clave es la discusión, el debate en la esfera política, sobre quién ha de tener voz al fijar las metas más altas de la sociedad, en cuanto a la determinación de la forma de vida de la comunidad y de lo que ésta ha de respetar. Esto no significa que los socráticos en algún momento supusieran que los debates políticos fundamentales se llevaran a cabo sólo con palabras: precisamente porque Sócrates tomaba muy en serio lo que estaba en juego en el argumento cívico, enseñaba a apreciar el papel desempeñado por la pasión, la violencia y la amenaza de violencia. En la medida en que el debate fundamental se dirime en cada sociedad, resulta un "régimen" (*politeia*): "régimen" significa sobre todo el tipo de ser humano que gobierna, y es tomado como ejemplo y poseedor del derecho a obligar por medio de la coerción, así como de la exhortación autoritaria, a una forma de vida distintiva. La política, en este sentido último, determina el carácter de la sociedad más que ningún otro factor, y de ahí que la ciencia política sea la ciencia social arquitectónica. Incluso una sociedad "liberal", que permite que la esfera privada y el mercado eclipsen, en cierta medida, a la esfera política, lo hace sólo en virtud de una constitución política específica erigida a partir de una decisión política que constituye su cimiento. El problema humano central es en-

pp. 132, 159-166, 175-176, 209; *WIPP*, pp. 29-33, 90-94; *Studies*, pp. 172-173; *Liberalism Ancient and Modern*, pp. 13-14, 19.

[75] *NRH*, pp. 34, 115-117; *Liberalism Ancient and Modern*, pp. 3, 7, 53; *On Tyranny*, p. 198.

tonces, ¿cuál es el mejor régimen para una determinada sociedad? Y la respuesta a esta pregunta depende de algún tipo de solución a la pregunta más general: ¿cuál es simplemente el mejor régimen, cuál es la norma?[76]

Si el filósofo político vive la vida mejor, en gran medida porque comprende mejor la problemática situación humana considerada en su totalidad —si el filósofo, a causa de su resuelto interés en buscar el conocimiento, es el más inmune a las tentaciones del dinero, la gloria y el dominio—, de ello parecería seguirse que el mejor régimen es aquel en que gobierna el filósofo político, asignando a cada quien lo que mejor le viene o lo que constituye su deber. Pero este "régimen mejor" es en extremo paradójico. Como lo muestra Strauss en el capítulo dedicado a Platón en este libro, *La República* expone por qué el gobierno de los filósofos es necesario con tanta urgencia, pero también por qué —una vez que se le considera bien— es manifiestamente imposible o absurdo. La vida del filósofo político es de incesante cuestionamiento, de investigación calmada y de desprendimiento cosmopolita de uno mismo en atención a la verdad universal. La vida del hombre de Estado exige soluciones inmediatas, dedicación generosa a la acción que produce resultados y afecto devoto a nuestro propio pueblo, así como un profundo conocimiento del mismo. Dos distintos tipos de hombres y dos formas diferentes de vida: cada uno puede aprender o sacar provecho del otro, pero siguen separados por un abismo, y en cierta tensión mutua. Los cuestionamientos, las dudas y el desapego del filósofo tienden en sí mismos a desequilibrar, a corroer, los lazos habituales y emocionales que unen a cualquier sociedad sana. La gran enseñanza práctica de *La República,* según la interpreta Strauss es, pues, una lección acerca de los límites de lo que razonablemente podemos esperar de la política, así como una lección respecto a las limitaciones de la filosofía política. No puede existir en ninguna época una sociedad meramente racional o ilustrada, en la cual rija el conocimiento, reemplazando a la sola opinión y al hábito. No puede haber nunca libertad de expresión para el filósofo. De ahí que el filósofo sabio deba filosofar *políticamente.* Debe aprender a emplear la retórica, oral y escrita, para continuar su cuestionamiento liberador y acercarse a filósofos potenciales, de manera discreta o incluso furtiva. Pero al mismo tiempo, su afecto natural a sus semejantes, así como su conocimiento de su dependencia de la sociedad, le imponen otras obligaciones cívicas complejas. El filósofo debe respetar, aun cuando intenta criticar de manera constructiva y ampliar, la perspectiva tradicional de su sociedad y de otras sociedades.[77]

El corolario práctico es que el régimen que la tradición socrática favorece como el mejor que es posible realizar, o como guía para la acción, es una república "mixta", inclinándose cuando es posible a la aristocracia. Las *Leyes* de Platón y la *Política* de Aristóteles nos ofrecen modelos de cómo el filósofo político actúa como árbitro, tratando de mediar o "compaginar las deman-

[76] *City,* pp. 17, 45-49; *NRH,* pp. 135-138, 191-194; *WIPP,* pp. 33-36, 83-90.

[77] *Liberalism Ancient and Modern,* pp. viii, 14-15; *Persecution and the Art of Writing,* pp. 7-37; *WIPP,* pp. 221-232.

das conflictivas de la mayoría pobre y la minoría acaudalada, de las familias nobles o reales, de artesanos, soldados, comerciantes, jornaleros, marinos, campesinos. La finalidad es idear maneras en que las diversas clases o grupos puedan participar de la responsabilidad política para resaltar las virtudes específicas, y contener los vicios específicos de cada uno. Sin embargo el socrático se expresa desde una perspectiva que mira con desprecio a todos los principales contendientes por el poder. Apoya (cuando puede hallarlos) a los verdaderos "señores" (*kaloi kagathoi*) o aristócratas, los pocos que, entre las personas que cuentan con educación y tiempo libre, tratan de dedicarse con autenticidad a las virtudes morales y a cierta apreciación de la superioridad de la vida reflexiva, aun cuando sólo las persigan en la poesía y la piedad contemplativas. Como los diálogos socráticos repetidamente lo ilustran, por lo general en cierto tono cómico, son muy pocos los ricos, bien nacidos y "cultos" que entran en esta categoría de verdaderos *aristoi.* En otras palabras, los socráticos no abrigan muchas esperanzas de que los pocos aristócratas auténticos vayan a desempeñar un papel importante en más repúblicas, y mucho menos en los regímenes despóticos que predominan en casi todas partes, la mayor parte del tiempo. Es característico que la voz política del socrático sea una voz aislada, en una oposición leal y prudente: una voz que con sensatez pero con obstinación recuerda el significado y el problema de la verdadera excelencia, en tanto llama la atención sobre los prejuicios que ciegan y las tendencias al fanatismo de la forma de vida dominante, y los critica. En las oligarquías, lo que los socráticos cuestionan es la importancia excesiva que se atribuye a hacer dinero; en las teocracias, la obediencia servil a la tradición; en los regímenes militares, la aniquilante insistencia en la hombría; y en las democracias, el ardor nivelador del igualitarianismo y la licenciosa interpretación de la libertad. Cada régimen ve con toda claridad las debilidades de sus adversarios, pero necesita que se le hagan severos recordatorios de los peligrosos excesos que pueden provenir de su adhesión irrestricta a lo que considera "obviamente" correcto.[78]

## La doctrina política de Strauss

La propia enseñanza de Strauss en cuanto a la política, en el sentido estricto, puede entenderse a la perfección como un intento de reavivar, adaptar y aplicar en las circunstancias de nuestro tiempo, novedosas en grado impresionante, esta tradición socrática de siglos atrás. Habiendo llegado a la madurez en la infortunada República de Weimar y habiendo hallado con gratitud en los Estados Unidos de América un refugio y protección contra el fascismo, Strauss fue un resuelto partidario y amigo —aunque por esta misma razón, no adulador— de la democracia liberal.[79]

[78] *Liberalism Ancient and Modern*, pp. 14-15; *WIPP*, pp. 80-81, 85-90; *NRH*, pp. 138-143; *On Tyranny*, pp. 213-214, 219-222.

[79] *Liberalism Ancient and Modern*, pp. 15, 23-25; *WIPP*, pp. 36-38, 263-264, 306-311; *On Tyranny*, p. 22; *City*, p. 11: "La vuelta a la filosofía política clásica es algo necesario pero provisional o ex-

Por muy distante, tanto en teoría como en la práctica, que pueda hallarse la democracia liberal o de masas del republicanismo cívico de la Antigüedad, la democracia liberal sigue siendo una forma de republicanismo. Es decir, sigue siendo una forma de autogobierno por parte de la ciudadanía. Continúa requiriendo por tanto, insistía Strauss, de cierta versión (una versión atenuada, desde luego) del ideal grecorromano de una ciudadanía activa, orgullosa, imbuida de un respeto informado por el arte sobresaliente de gobernar. En consecuencia, Strauss deploraba la influencia de esos historiadores irreflexivamente igualitarios que desacreditan, en lugar de hacer más inteligible, la grandeza de los estadistas; se oponía de manera enérgica a la tendencia predominante a empequeñecer la historia política, a reducir los argumentos y los actos de ciudadanos y gobernantes a un simple exterior "ideológico" que disfraza fuerzas supuestamente más profundas, económicas subpolíticas o "sociales"; nunca dejó de oponerse a aquellos de sus colegas científicos sociales que se centraban en lo que denominaban "comportamiento" y que por tal razón trataban las opiniones escritas de jueces, las deliberaciones de representantes y la formación de la opinión pública como fenómenos "de masas" o "de grupos minoritarios" puramente cuantificables o en gran parte predecibles. Argumentaba que estas usanzas eruditas y docentes no sólo destruían el ya bastante precario respeto al debate político y el liderazgo cívico, sino que también falseaban los datos empíricos, la realidad del hombre como animal político.[80]

Sin embargo, al tratar de mantener vivos los rescoldos de la antigua ciudadanía republicana y su arte de gobernar, Strauss no sucumbió a ningún tipo de nostalgia por la *polis* y su *vita activa*, "el espacio público" o "el sentimiento de comunidad". En esto, Strauss no sólo difería de diversos críticos de derecha y de izquierda de la democracia liberal sino también de Maquiavelo, Rousseau, Nietzsche y otros pensadores modernos radicales. La lealtad primordial de Strauss era para con la *filosofía* clásica, no con la ciudad clásica y ni siquiera el arte clásico. En Strauss provocó una muy profunda impresión el examen minucioso que hace Tucídides de todo lo que se encuentra implicado en la falta de moderación de la Oración Fúnebre de Pericles para ser capaz de celebrar los esplendores de la Atenas imperialista. En parte como consecuencia, Strauss no acostumbraba hablar despectivamente del individualismo "burgués", o desdeñar con ingratitud la humanidad, compasión, bienestar social y defensa de la diversidad sin precedentes que trajo consigo la república comercial moderna. Strauss veía acaso con más

perimental[...]. No podemos esperar razonablemente que una interpretación nueva de la filosofía política clásica nos proporcione recetas para usar en la actualidad. Pues el relativo éxito de la filosofía política moderna ha creado una clase de sociedad totalmente desconocida para los clásicos[...]. Sólo nosotros que vivimos hoy día podemos encontrar una solución a los problemas de la actualidad. Pero una comprensión adecuada de los principios según fueron desarrollados por los clásicos puede ser el punto de partida indispensable para un análisis apropiado, que debemos lograr, de la sociedad actual en su peculiar carácter y para una sabia aplicación, que hemos de lograr, de estos principios a nuestras tareas."

[80] *Liberalism Ancient and Modern*, pp. 4-5, 10, 23, 207-208, 213-214, 216, 218-219; *WIPP*, pp. 27-28, 78-87, 235-241.

claridad que nadie la discordia en la tradición norteamericana entre un ideal cívico o clásico más antiguo y noble pero con menos influencia, y un orden nuevo, cada vez más victorioso, tolerante e individualista. Pero por esta misma razón, él veía más claramente tanto las virtudes palpables como los vicios manifiestos de cada uno de los miembros de esta difícil combinación.[81]

Strauss admiraba en particular la tolerancia y el respeto a la libertad personal, marcas del liberalismo, no sólo porque ofrecen un refugio a la filosofía perseguida, sino también porque permiten, si no promueven, el surgimiento del debate político estimulante que en ocasiones puede llegar más allá de los sucesos y las controversias del momento. Hay, pues, lugar en el "liberalismo", del tipo moderno, para el "liberalismo" del tipo antiguo. Strauss incluso encontraba en el liberalismo moderno un sitio connatural para el elemento supremo de ese liberalismo más antiguo —el liberalismo que consiste en la liberación del espíritu mediante el estudio y la discusión de las diferentes concepciones de la excelencia humana expuestas en las grandes obras. En la universidad liberal en su mejor aspecto, la idea antigua de "educación liberal" continúa brillando como la joya del liberalismo moderno, es decir, mientras la universidad resista las presiones de la sociedad democrática que la desvirtúan con demandas incesantes de "consonancia con las necesidades de los tiempos modernos", "servicio a la sociedad" y al aval de las campañas morales y los dogmas.[82]

Esta amenaza a la idea de la universidad liberal es endémica, argumentaba Strauss, porque constituye sólo la manifestación más aguda de una amenaza a la auténtica libertad del espíritu que en todas partes sigue los pasos del liberalismo moderno: el hecho grave es que la apertura misma de la sociedad abierta contiene en sí misma un germen destructivo. Este mal que Strauss señalaba no es el único que los liberales ven de buena gana y a menudo resisten con nobleza: la persistencia y el resurgimiento frecuente de la persecución y discriminación "no oficiales". Mucho más insidiosa y por tanto más corrosiva es la tendencia de la tolerancia democrática a degenerar, primero, en la creencia negligente de que todos los puntos de vista son iguales (de ahí que ninguno merezca realmente una argumentación entusiasta, un análisis profundo o una defensa firme), y luego, en la creencia estridente de que cualquiera que defienda la superioridad de una concepción moral, forma de vida o tipo humano distintivos es de algún modo "elitista" o antidemocrático, y por tanto inmoral. Éste es el síndrome que, en una manifestación más temprana, Tocqueville caracterizaba como la nueva, sutil, "tiranía mayoritaria": una presión tenue, no organizada, pero omnímoda para la conformidad igualitaria que surge de la incapacidad del individuo psicológicamente depurada e intimidada de resistir la autoridad moral de la "opinión pública" de la mayoría. En su expresión más sublime, la igualdad promete a todo ser humano la oportunidad de ascender a una ca-

[81] *City*, pp. 22-23, 151-153, 192-195, 226-229; *Persecution and the Art of Writing*, pp. 21, 22-37; "Introducción", *supra*, p. 17; *Liberalism Ancient and Modern*, pp. 15-23, en especial p. 21.

[82] *Liberalism Ancient and Modern*, pp. vi, 3-25, 53-54, 262; *On Tyranny*, p. 27.

tegoría justa en la jerarquía natural de los talentos y realizaciones, de virtud y sabiduría; pero en especial bajo la influencia perniciosa del moralismo uniformador que se disfraza de "relativismo", la igualdad se degrada con demasiada facilidad.[83] Por otra parte, el problema no es mitigado, de hecho se agrava, con desviaciones irreflexivas para alejarse del "relativismo"; pues el moralismo democrático contemporáneo en su forma manifiesta tiende a insistir demasiado en las virtudes de una sociabilidad más bien endeble:

> existe una tendencia muy peligrosa a identificar al hombre bueno con el "buen chico", el compañero servicial, el "tipo estupendo", es decir, una insistencia exagerada en cierto aspecto de la virtud social y una desatención correspondiente de aquellas virtudes que maduran, si no florecen, en la intimidad, por no decir en soledad: al educar a los hombres a cooperar unos con otros con un espíritu amistoso, no se educa sin embargo a los no conformistas, personas dispuestas a ser únicas, para luchar solos[...]. La democracia aún no ha encontrado una defensa contra el conformismo progresivo y la invasión creciente de la intimidad que ella favorece.[84]

Existe, en la opinión de Strauss, sólo una respuesta adecuada: "La educación liberal es el antídoto de la cultura de masas[...] la escalera por la cual tratamos de ascender de la democracia de la mayoría a la democracia como originalmente se concebía", es decir, "una aristocracia que se ha extendido a una aristocracia universal". Strauss no dio esperanzas en el sentido de que una sociedad semejante pudiera lograrse, y de hecho insistía en que no se abrigaran ilusiones y esperanzas en cuanto a su consecución, que podrían crear deformaciones; pero sostenía que era posible dar pequeños pasos en su dirección y que dar esos pasos era la vocación suprema de la democracia liberal.[85] Sin embargo, volviendo a algo ya mencionado, Strauss nunca se cansó de insistir en la importancia de distinguir, sobre todo en política, entre lo supremo y lo más urgente; y lo más urgente en relación con la democracia liberal no es su mejoramiento sino su defensa. No debemos, argumentaba Strauss, en nuestra aspiración de perfeccionar el liberalismo, perder nuestra valoración de la prosperidad, humanidad y libertad inapreciables que ya poseemos.

Strauss consideraba que la democracia moderna estaba en peligro, tanto en sus aspiraciones elevadas como en su necesidad urgente de una defensa leal por la ciencia social contemporánea. No se trataba sólo, como ya hemos explicado, de que las "metodologías" dominantes de la ciencia social y la historia científica social por fuerza indujeran a un escepticismo acerca de la posibilidad misma de una práctica política autónoma y razonable; por sus efectos o implicaciones incluso era peor la distinción propuesta entre proposiciones "normativas" y "empíricas", entre "hecho" científico y "valor" no científico. Según lo demostró Strauss en su crítica a Max Weber (y a otros pensadores positivistas menores), los apuntalamientos teóricos de esta dis-

[83] *Liberalism Ancient and Modern*, pp. 5, 7-8, 23-25, 63-64, 262-264, 268, 272; *NRH*, pp. 5-6.
[84] *WIPP*, p. 38.
[85] *Liberalism Ancient and Modern*, pp. 4-5, 24-25; *NRH*, pp. 1-4.

tinción hecho-valor eran y son débiles; el verdadero origen, aunque no siempre se reconozca, de la amplia aceptación de la distinción es su coincidencia con el relativismo igualitario, la versión más simplista y dogmática, pero por esta misma razón más accesible. Pero esto quiere decir que la ciencia social supuestamente "libre de valoraciones" oculta lo que de hecho es un respaldo descuidado, una peligrosa divulgación o promoción, de la peor tendencia del pensamiento democrático.[86]

En contra de esta corriente de pensamiento, Strauss esbozó los fundamentos de una ciencia política muy diferente, inspirada en la *Política* de Aristóteles. El ímpetu de esta otra ciencia política proviene de la reflexión sobre los puntos flacos del estudio "científico" de la política, vista a la luz de lo que podría aprenderse de la historia del pensamiento político; pero la práctica real de la nueva ciencia política que Strauss tenía en mente no se pretendía, de ningún modo, que se limitara a los estudios históricos. El otro enfoque debía ser aunténticamente "empírico", puesto que de manera estricta se derivaba de la *experiencia* genuina de la conducta y el pensamiento políticos reales. Los científicos políticos en verdad empíricos partirían, no de un cero "científico" imposible, sino del sentido común político precientífico. Evitarían la jerga científica y la terminología teórica inventada, y en su lugar seguirían la articulación de la política dada en el lenguaje práctico de los políticos participantes. Su estudio no intentaría ser neutral en términos valorativos (relativista) ni ser "comprometido" (a la manera de los llamados esfuerzos "posconductuales" de reunir pruebas teóricas o empíricas para programas ideológicos de izquierda o de derecha); arraigada en la trascendencia coloquial del sentido común planteada por Sócrates, una ciencia política teóricamente válida partiría del compromiso crítico (sin abandonarlo nunca) con la perspectiva de los ciudadanos participantes que argumentan en defensa de diversas convicciones. Desde esta perspectiva cívica, la ciencia verdaderamente política adoptaría como su categoría básica de análisis la de "régimen", en el sentido ya delimitado. Las cuestiones hacia las que los científicos políticos dirigirían su investigación, y los criterios de pertinencia o importancia que guiarían su selección y confrontación de datos, serían prácticos, más que teóricos o "científicos", los problemas y las normas de pertinencia se derivarían, de manera totalmente deliberada, de los problemas candentes y de los argumentos correspondientes al régimen en cada país así como de las discusiones entre los distintos regímenes establecidos en diferentes países. El propósito no sólo sería descubrir información nueva apropiada para la evaluación de las diversas posiciones partidistas en competencia, sino también llevar el razonamiento de cada una a su conclusión no enunciada o no prevista, para iluminar o arbitrar las implicaciones exactas de las disputas dominantes o más básicas, pasadas y presentes, de la nación. Los métodos y resultados de las matemáticas modernas y la ciencia natural se emplearían con sensatez, desempeñando un papel estrictamente subordinado. La ciencia política se obsesionaría menos en tratar de

[86] *NRH*, pp. 1-7, 35-80; *Liberalism Ancient and Modern*, pp. 26, 28, 222-223; *WIPP*, pp. 18-24.

hacer predicciones, con base en leyes seudouniversales o modelos abstractos (sabría y admitiría que en política es impredecible todo lo que no sea una trivialidad o un suceso a corto plazo), y se dedicaría más a conducir la deliberación auténtica mediante el enriquecimiento de la conciencia de la ciudadanía con respecto a la variedad, el peso y la validez de los factores y principios que hay tras las decisiones fundamentales. Los profesionales expertos en tal ciencia política se centrarían menos en las características comunes a todos los regímenes (defensa, política monetaria) y más en las diferentes metas políticas que moldean y dan un sentido característico a estos elementos comunes; ascenderían en forma cautelosa hasta lo que constituye la humanidad común de los hombres, pasando por el arbitraje de las definiciones morales de los distintos regímenes rivales en cuanto a lo que se considera supremo en el hombre.[87]

Esta visión de una ciencia política empírica y cívica que Strauss trató de revivir, dicta que nuestro interés fundamental, como científicos de la política, debe ser el estudio de nuestro propio régimen. Y es así porque esta elección del punto central expresa con probidad nuestro innegable y principal interés como seres humanos y porque, reconociendo esto, sabemos que debemos dedicarnos a hacer una revisión crítica y completa de esos intereses si queremos ser objetivos en un momento dado. Los politólogos que se forman en esta atención especial conferida al régimen, característica de las concepciones de Aristóteles y Strauss, y en el estudio de las diferencias radicales entre regímenes y de sus formas de vida contrapuestas, tienen una profunda conciencia del impresionante dominio que cada régimen tiene sobre las almas de quienes crecen bajo su imperio. Como Platón lo expresó en la imagen más célebre de *La República*, cada régimen es un tipo de caverna-prisión del alma. Los politólogos que llegan a presentir esta verdad cobran conciencia de lo difícil que debe ser siquiera darse cuenta de lo dudoso de nuestras visiones políticas y morales más arraigadas. Saben lo fácil que es complicar más esa ceguera o distorsión inicial, haciendo entrar por la fuerza, aunque de manera sutil y no deliberada, los datos provenientes de otras épocas, de sociedades y regímenes ajenos, en marcos teóricos basados en supuestos morales y de conducta humana que sólo son adecuados al régimen en que el hombre crece. No creen que un método científico supuestamente neutral produzca resultados neutrales: saben, en primer lugar, que los problemas básicos que los politólogos plantean no son generados por el método; en segundo lugar, saben que ningún método es prueba contra las opiniones morales profundamente arraigadas de su usuario; y más importante que nada, saben que es imposible aprehender o entender en verdad los fenómenos políticos, que es imposible *verlos* realmente, como lo que son, sin evaluarlos: como justos o injustos, crueles o benévolos, destructivos o constructivos. Los estudiosos aristotélicos de la política abandonan, por

[87] *Liberalism Ancient and Modern*, pp. 205-215; *WIPP*, pp. 14-17, 27-29, 78-95; *NRH*, pp. 191-194; "Social Science and Humanism", en *The State of the Social Sciences*, Leonard D. White, ed. (Chicago: University of Chicago Press, 1956), pp. 416-420.

tanto, su arraigo, para ir a un provechoso encuentro y debate con regímenes extranjeros, pasados y presentes. Al hacer esto no actúan como simples "comparativistas", confrontando sistemas políticos a la manera en que los entomólogos comparan colmenas. Entablan estimulantes debates en cuanto a qué es mejor y qué peor, más y menos justo. Pretenden dar consejos que puedan mejorar la vida de aquellos que estudian, y escuchar críticas que mejoren la vida de sus conciudadanos. Al igual que todo ciudadano razonable que viaja o dialoga con extranjeros, estos científicos políticos procuran suspender el juicio a fin de aprender y examinar, a partir de la confrontación, sus propias convicciones —no como una exclusión de los juicios de valor sino como una consecuencia directa del juicio de valor de que la verdad es sagrada y debe fundar lo verdaderamente justo por naturaleza. Sobre todo si han recibido la influencia de la historia de la filosofía política, los científicos políticos irán más lejos en esta dirección que el ciudadano como tal. Su busca de la verdad como ciudadanos será imbuida por un sentido del deber como ciudadanos del mundo: participarán como jueces y no sólo como contrincantes ilustrados en la más grande de las controversias humanas.[88]

En nuestra época, la controversia política fundamental es la que existe entre la democracia liberal occidental, cuyo centro se ubica en los Estados Unidos de América, y el marxismo, con su centro en la Unión Soviética. Los esfuerzos y esperanzas que ponemos en la negociación y mantenimiento de una paz nada fácil no deben distraernos, insistía Strauss, del reconocimiento claro de este antagonismo político y moral esencial y, en un futuro previsible, persistente. Los bienintencionados intentos "internacionalistas" de minimizar la importancia del conflicto manifiestan una ignorancia de la trascendencia de la dimensión política, o de la dimensión del régimen, y una fe característicamente ingenua o apolítica en que los dirigentes de regímenes con profundas diferencias comparten no obstante las prioridades "razonables", si no alguna versión de las virtudes humanas y pacíficas, de nuestro régimen liberal. Constituye una función básica de la ciencia política, entendida de manera adecuada, el disipar esta ilusión, promulgando una comprensión apropiada de la importancia del conflicto entre los regímenes en general y entre los regímenes marxista y liberal en particular.[89]

Esto significa que Strauss sentía una especial obligación de conversar con los más serios defensores del marxismo, procurando un debate. Por consiguiente, dedicaba su atención a los marxistas más ortodoxos, como Lukács y Macpherson; pero en su opinión la versión más fuerte de la concepción marxista era la de Alexandre Kojève, el gran hegeliano de izquierda. En su extenso, respetuoso, pero intransigente debate con Kojève, Strauss expuso de manera más completa su reflexión sobre las raíces más profundas del pensamiento marxista. En esta compleja reflexión podemos distinguir las siguientes ideas fundamentales. En el nivel estrictamente político o práctico,

[88] *WIPP*, pp. 10-17, 21-25, 27-29, 56-57, 73-77; *NRH*, pp. 56-62; *Liberalism Ancient and Modern*, pp. 216-223; "Social Science and Humanism", pp. 418-419.

[89] *City* , pp. 4-6; *On Tyranny*, pp. 21-22, 201-202, 222-226; *Liberalism Ancient and Modern*, pp. 24-25, 230-231, 270-271.

si bien el marxismo inteligente capta con alguna claridad ciertos inconvenientes de la concepción democrático-liberal de la naturaleza humana (por ejemplo: la importancia exagerada que se da al hombre como consumidor, la tendencia al relativismo, la ilusión de una ciencia social neutral en lo que respecta a valores), la imprecisa opción positiva que el marxismo ofrece es, cuando se mira con detenimiento, indistinguible de la visión de pesadilla de Nietzsche de la sociedad futura "los últimos hombres".[90] Además, el marxismo comparte con su gran enemigo Nietzsche una subestimación burda del valor de la decencia, la compasión, la cortesía y la libertad legítima, virtudes liberales todas estas. Y lo peor de todo es que el marxismo no reconoce lo bastante la necesidad permanente de idear una vigilancia institucional que prevenga el abuso de poder. No es, por tanto, accidental que el marxismo como realidad histórica (es decir, como doctrina analizada sólo con los criterios que el marxismo mismo considera probatorios) resulte abrumadoramente propenso a ser cimiento de una forma nueva y peculiarmente cruel de despotismo.

En el nivel teórico, o con respecto a la autoconciencia racional, que es el don característico y más precioso de la humanidad, el marxismo en todas sus formas no aprecia ni se adapta a la contradicción más fundamental e insuperable, que impregna toda la vida social: la desproporción entre el pensamiento politizado y colectivizado hoy denominado "ideología" —un tipo de "razonamiento" que nunca, ni siquiera en su mejor momento, trasciende el nivel de dogma o "compromiso"; y el cuestionamiento filosófico radicalmente independiente que en su esencia rechaza todo lo que lo comprometa con alguna necesidad o imperativo moral que no sea la necesidad y el imperativo de conocer la verdad. La opinión verdadera —una convicción, una dedicación fiel, un arraigo en nuestra propia época o en nuestra gente que supere todas las dudas— es lo que toda sociedad política, y casi todos los individuos, necesitan como el aire espiritual que respiran. El auténtico racionalismo —arraigado en el conocimiento de la ignorancia, poseído por eros en pos de la verdad eterna, en su corazón ansioso de escapar de la atmósfera de la caverna— no puede, como resultado, llegar nunca a ser el fundamento directo de una sociedad política o siquiera cosmopolita.[91]

Fue su reconocimiento decidido de esta tensión, la más profunda de todas las tensiones humanas, lo que hizo que Strauss enseñara en tantos niveles sobre la necesidad de moderar nuestras expectativas políticas, morales o religiosas. "Los seres humanos nunca crearán una sociedad libre de contradicciones." En compensación, por así decirlo, Strauss nos invitaba a experimentar una interminable pero de ninguna manera infructuosa busca de la verdad sobre nosotros mismos y la totalidad en que habitamos. Su enseñanza política era en último análisis una instrucción sobre "los sacrificios que debemos hacer para que nuestras mentes puedan ser libres". "No pode-

[90] Nietzsche, *Así hablaba Zaratustra*, Preludio, sección 5.

[91] *Studies*, pp. 32-34, 229-231; "'Relativism'", en *Relativism and the Study of Man*, H. Schoeck y J. W. Wiggins, eds. (Princeton: Van Nostrand, 1961), pp. 145-148; *On Tyranny*, pp. 143-226; *WIPP*, pp. 230-232.

mos ser filósofos, pero podemos amar la filosofía"; este amor consiste en "atender la conversación entre los grandes filósofos", es decir, "en estudiar las grandes obras". Pero "esta conversación no tiene lugar sin nuestra ayuda[...] debemos provocar esa conversación". "La idea de la beneficencia de la naturaleza o del Bien debe reconstituirse reconsiderándola por medio de un retorno a las experiencias fundamentales de las cuales de deriva. Pues aunque 'la filosofía debe cuidarse de querer ser edificante', por fuerza es edificante."

> No podemos ejercer nuestro entendimiento sin que de vez en cuando comprendamos algo de importancia; y este acto del entendimiento puede estar acompañado por la comprensión del entendimiento, por *noesis noeseos*[...]. Esta experiencia es del todo independiente de si lo que entendemos ante todo es agradable o desagradable, bello o feo. Esto hace que nos demos cuenta de que todos los males son en esencia necesarios si ha de haber comprensión. Nos permite aceptar todos los males que nos acontecen y que pueden destrozar por completo nuestros corazones, como buenos ciudadanos de la ciudad de Dios[...]. Adquiriendo conciencia de la dignidad de la mente, nos damos cuenta del verdadero fundamento de la dignidad del hombre y con ello de la bondad del mundo, ya sea que lo concibamos como creado o como increado, que es el hogar del hombre porque es el hogar del espíritu humano.[92]

[92] *WIPP*, pp. 27-28; *Liberalism Ancient and Modern*, pp. 7-8, 24; *Spinoza's Critique of Religion*, p. 6; *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis* (Chicago: University of Chicago Press, 1952), p. xvi; *Thoughts on Machiavelli*, p. 299.

# ÍNDICE ANALÍTICO

# ÍNDICE GENERAL

*Historia de la filosofía política,* de Leo Strauss y Joseph Cropsey,
se terminó de imprimir y encuadernar en junio de 2009
en Impresora y Encuadernadora Progreso, S. A. de C. V. (IEPSA),
calzada San Lorenzo, 244; 09830 México, D. F.
La edición consta de 1 000 ejemplares.